

JORGE MARIO POSADA

“PRIMALIDADES” DE LA AMISTAD
“DE AMOR”

CONSIDERACIONES EN TORNO A LO DISTINTIVO DEL
AMOR Y DEL QUERER A LA VISTA DE LA DISTINCIÓN
REAL DE ACTO DE SER Y ESENCIA EN LA PERSONA
HUMANA. LIBRE GLOSA AL PLANTEAMIENTO DE
LEONARDO POLO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 208: Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor”.

© 2008. Jorge Mario Posada

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
I. EL INTELIGIR RESPECTO DEL QUERER Y DEL AMAR.....	15
1. Hábitos superiores del ser humano: sabiduría, <i>intellectus</i> y <i>sindéresis</i>	16
2. Descenso del amar trascendental	28
3. Querer como descenso esencial del inteligir.....	33
II. ULTERIOR CONSIDERACIÓN EN TORNO A LO DISTINTIVO DEL QUERER FRENTE AL AMAR: LA VOLUNTAD Y LO VOLUN- TARIO EN RELACIÓN CON EL BIEN	43
1. Bien trascendental como otro que el ser, posible de ser	44
2. Voluntad como “guarda” nativa de la noción de bien en la esencia humana.....	52
3. Voluntad y voluntariedad en el <i>ordo amoris</i>	59
III. DISTINCIÓN DEL AMAR Y EL QUERER DE ACUERDO CON LA REPERCUSIÓN DE LOS HÁBITOS INTELECTUALES SUPERIO- RES SOBRE LOS INFERIORES.....	61
1. Distinción, y actuosa conversión sobre la libertad, de los trascendentales del ser personal humano	62
2. Distinción, y actuosa conversión sobre el disponer, de los trascendentales personales al descender desde el hábito de sabiduría	71
3. Repercusión de la sabiduría en los otros dos hábitos superiores y según lo que pueden ser elevados a la amistad de amor	79

IV. AMISTAD DE AMOR Y AMISTAD SEGÚN EL QUERER, O SEGÚN LA BENEVOLENCIA	85
1. Elevación del querer a amor.....	85
2. Elevación del inteligir a amor	97
CONCLUSIÓN.....	101

CONSIDERACIONES

El amar y el querer, equiparados a veces con alguna modalidad del apetito o tendencia de nivel sensible, o del deseo, y a menudo confundidos cuando la amistad se toma como *éros*, *phília* o *agapé*, y como *benevolentia*, *amicitia*, *dilectio* o *caritas*, pueden distinguirse porque compete al querer “habérselas” con el bien, mientras que al amar el *dar* y *aceptar* dones entre personas; y dones por los que las personas se vinculan mediante una “amistad de amor”, no sin más mediante un tender y un intentar compartido, equivalente, en lo más alto, según la tradición aristotélico-tomista, a cierto tipo de querer como mutua benevolencia, y llamado, por eso, “amor” de amistad, de ordinario contrapuesto al “amor” de concupiscencia como querer el bien para sí.

Y es que la amistad sobreviene, con mayor motivo que según el querer en tanto que intento de bienes, según el amar, es decir, en torno a dones que se dan y se aceptan. Pues en la medida en que el amar estriba en dar y en aceptar es de suyo amistoso, y siempre mutuo, mientras que el querer puede no serlo. De manera que la amistad compete sobre todo al amar, y concierne al querer no sin que sea asumido en el amar, o no sin que éste sea *refrendado* por el amor.

A su vez, la actividad voluntaria pertenece, en rigor, a la esencia de la persona humana, mientras que el amar al ser personal, con el que es convertible, junto con el inteligir y con la libertad y la intimidad según el intrínseco co-existir —como *trascendentales de la persona humana*—, y por más que, si cabe decirlo así, para “instaurar” los dones en los que el amor estriba, y mediante los que se vinculan las personas que aman, también hace falta un descenso desde el ser personal al nivel de su esencia, en el que desde luego, y sobre todo, es involucrada la voluntariedad.

Por lo pronto, el acto volitivo ha de ser *constituido* por la persona, aun cuando solamente en el nivel de su esencia, debido a lo que, de un lado, se distingue del acto meramente intelectual de nivel esencial, que es “apropiado” por el ser personal sin que, como en el querer, la persona se “entrever” en el inteligir —ni el inteligir en el actuar voluntario—, y, de otro lado, la libre constitución de la voluntariedad de acuerdo con el “compro-

meterse” la persona en ella, posibilita el refrendo del querer por el amar, a través de la “elevación” a don, o amor, de la entera vida humana; de donde, no menos, en el nivel del acto de ser personal, la libertad se convierte con el amar, y no apenas por la incidencia de ella en el querer.

A la par, desde tales distinciones cabe, incluso, discernir la redundancia afectiva del amar con respecto a la del querer, destacando la alegría en la esperanza como uno de los afectos más propios de la amistad de amor.

En el escrito que sigue, por medio de una libre glosa al planteamiento de Leonardo Polo, y no tanto en sus textos cuanto en sus nociones, se consideran algunas cuestiones concernientes a la elevación de la vida humana de nivel esencial a la amistad de amor, superior a la amistad según el querer de alguna manera compartido, y más que nada en vista de que tal elevación es posible en virtud de una *repercusión* del hábito de sabiduría, perteneciente a la persona como acto de ser, sobre los hábitos que dependen del ser personal y desde la sabiduría descienden, no sólo el de *sindéresis*, en calidad de *ápice* del irrestricto crecimiento que es la esencia humana, sino también el de los primeros principios, según el que el hombre *co-existe-con* el ser extramental.

Dicha repercusión de la sabiduría en los demás hábitos intelectivos posibilita, sobre todo, la amistad de la persona humana con Dios, a Quien de distinta manera se empieza a conocer a través de esos hábitos, que, junto con el de ciencia, cuyo tema es la esencia física o cósmica, son incitados por la *búsqueda inagotable* en la que puede *ser trocado*, en lo más alto, el hábito sapiencial¹.

1 Se parte de las indicaciones de Juan A. García G. en la reseña a Posada, J. M., *Lo distintivo del amar*, Cuaderno de Anuario Filosófico (Serie Universitaria, nº 191, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007), en «Miscelánea poliana» 13 (2007), Revista en www.leonardopolo.net. El estudio fue preparado con la generosa colaboración y crítica del profesor García.

En cursiva se destacan nociones propias de Polo, mientras que entre comillas las que sirven de glosa; asimismo son suyas las obras cuyo autor no se indique.

INTRODUCCIÓN

QUERER BIENES EN EL NIVEL DE LA ESENCIA HUMANA, Y AMAR PERSONAS EN EL DEL SER PERSONAL

De entrada el amar y el querer se distinguen pues el querer “se dirige” a bienes, mientras que el amar sólo a personas; de modo que una persona solitaria puede querer bienes, pero no amar; no es posible amar en soledad, según lo que, por lo demás, el amor es inseparable de la amistad, no el querer, viable sin ella².

Asimismo, aun cuando el amar y el querer involucran intelección, se distinguen por el distinto modo de dirigirse, al amar, una persona a otras, que, al quererlos, a bienes, pues al amar da o acepta, mientras que al querer sobre todo intenta. Y ni el dar ni el aceptar son, ni han de ser, intentos, ya que sobrevienen sin supeditarse a ningún logro o resultado, incluso si, al amar, mediante el dar, porfiadamente se confía a la correspondencia amorosa, cifrada tanto en aceptar los dones ofrecidos cuanto en “retribuir” el dar a través de nuevos dones, para los que, correlativamente, se espera aceptación.

Luego ya mediante el aceptar, y más aún al ser continuado por el dar, se instaura el don, como amor, de manera tal que, sin cifrarse éste en eficacia alguna, ni en obra, del dar o del aceptar, comporta un señalado vínculo entre personas, lo que de suyo no sobreviene según el querer, o no sin que éste sea asumido por el amar.

* * *

Por su parte, el querer propiamente se corresponde con el intentar bienes; e intento que se constituye justo al, por así decir, “insertar” en la actuación un peculiar acto de inteligir el bien que “en concreto” se procura, a saber, de “idearlo” o “entenderlo”, y que es acompañado, a su vez, por cierto acto, no menos intelectual, de apreciar o valorar ese bien, así como de complacerse en

² «*Nemo proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit*» (S. Gregorio Magno, *In Evangelia Hom.*, 17).

él, de entrada con miras a lograrlo, aunque asimismo en ausencia de tal posibilidad.

Y aun cuando la complacencia concerniente al bien se equipara, en el planteamiento de santo Tomás de Aquino, con el sentido lato del amor, mejor valdría para la afectividad, de nivel intelectual antes que sensible, que acompaña el querer³.

Porque, en rigor, el amar es un acto que, desde luego sin ser ajeno a la actividad de intentar el bien, en lo que propiamente estriba el querer, como tampoco a la de entenderlo ni a la de complacerse en él, equivale, antes que a un “habérselas” con respecto del bien, a dar y aceptar; y a dar o aceptar no apenas bienes —por lograr, o logrados—, ni sólo conductas referidas al bien, sino incluso de cualquier otra índole y, todavía, aparte de conductas, siquiera en alguna medida, el ser o, desde luego, el crecimiento con el que la propia esencia se corresponde.

* * *

A su vez, el querer en modo alguno se reduce a mera tendencia apetitiva ni a deseo —a los que mucho menos se restringe el amar—, pues, como intento de bienes que cabe llamar concretos —mejor que particulares—, ha de sobrevenir comportando no sólo una intelección, de ordinario razonada o deliberada, de esos bienes, sino además, por así decir, “invertido” de una volición “primordial”, o *voluntariedad nativa*, que antes que en querer un bien, estriba en *querer querer más bien* y, por eso, en *querer querer más*; acto volitivo primigenio éste consiguiente a la comprensión, que sólo puede ser intelectual, del bien en su irrestricta “ampliabilidad”, y en virtud del que, por eso, al querer cualquier bien concreto, siempre se anhela más bien⁴.

De esa suerte, el anhelo de más bien es un afecto o “sentimiento” que, sin equipararse con la *complacentia boni*, y más profundo que ésta, pertenece asimismo al querer y lo acompaña, mas no de suyo al amar ni al amor, aun si desde luego integra el anhelo de felicidad característico del vivir humano.

Por lo demás, al indicado acto primordial de querer, o voluntariedad nativa, se puede reconducir la noción tomista de *voluntas ut natura*, aunque no sin más equiparada con el *simplex velle*, que podría incluso tomarse como

3 Cf. *Summa theologiae* I-II, 25, 2.

4 Sobre la irreductibilidad de la volición a la tendencia, cf. *Antropología trascendental* II, p. 125, nt. 47.

equivalente a la mera complacencia respecto del bien, intentado o no, logrado o no, mientras que el querer nativo es un acto voluntario y, de ese modo, un intento, aun si peculiar, pues no tanto se quiere un bien cuanto que el querer sea siempre de más bien; acto de querer no ya uno u otro bien, sino de querer que el querer sea acorde con la irrestricta ampliabilidad del bien, y, por eso, que sea de querer más bien y, en consecuencia, de querer más querer; y acto que, en esa medida, ha de investir cualquier querer o intento de bienes concretos para que de verdad lo sea, a saber, acto voluntario, intento precisamente de bien⁵.

* * *

Con todo, puesto que intentar bienes sobreviene como acto voluntario, o de querer, sólo si comporta apertura de irrestricta ampliabilidad al bien, tal intento podrá “asumir” el tender hacia perfecciones determinadas según el devenir natural, únicamente si en ellas se “entiende”, o se entiende, una irrestricta ampliabilidad. Porque a la vista de que la noción de bien es irrestrictamente ampliable, de antemano el querer es intento dirigido según el entender, por lo que, si tendencia como intento, o apetito, al menos no de nivel sensible.

Luego del querer se excluye no cierta condición tendencial, ya que estriba en intento, sino el necesitar el fin al tender, como en el apetito sensible, inclinado hacia la perfección de la correspondiente naturaleza orgánica individual, según la noción aristotélica de *órexis*, equiparable incluso con la de deseo (*epithumía*).

De manera que, por un lado, el intento que es la volición estriba en “tender” hacia el logro de un bien ideado, y que es un bien, al idearlo —o “intencionarlo”— e intentarlo; e idearlo e intentarlo justo en calidad de posible *aportación* al ser y, más precisamente, en la esencia de éste.

Pues, por otro lado, compete al bien no apenas la índole de conveniente en cuanto a su condición real, o de ser, con respecto a las disposiciones tendenciales del viviente humano, sino, en rigor, el carácter de *otro que el ser*, u “otro” que cabe “añadir” al ser en el nivel de su esencia. Y es de acuerdo con este carácter de otro que el ser o, con propiedad, que su esencia, como el bien es irrestrictamente ampliable.

5 En torno a la condición del acto voluntario primordial y su relación con el *simplex velle*, cf. *Ibid.*, 132 (último párrafo).

En consecuencia, el bien no sin más equivale al ser, y ni siquiera a la perfección propia, o conveniente, respecto de alguna realidad, esto es, no a un fin esencial o natural o, al menos, no en tanto que tal fin o perfección de alguna manera se halla “preformado” en una esencia o naturaleza; por el contrario, el bien es, antes que nada, un fin “inventado” por la mente humana, con carácter de “enriquecimiento” del ser creado, en cuanto que aportable a la esencia de éste y, en esa medida, otro que el ser como “posible de ser”; y eso por más que los fines naturales puedan intentarse bajo la índole de bienes, o de “algo otro”, con respecto a la situación imperfecta de la naturaleza según la que se los apetece, y debido a lo que entonces esos bienes se intentan, más que apetitivamente —o no sólo por cierto “instinto” natural propio de una especie biológica—, siendo queridos, esto es, intentados con miras a una aportación de la inventiva o “creatividad” humana⁶.

Correlativamente, cualquier detrimento respecto de los fines naturales, incluso pudiendo ser intentado, nunca lo sería en calidad de bien, pues nada añade al ser; al revés, priva a éste de su perfección propia, lo que desde luego es un mal, aun cuando sobreviniese al intentar un bien, y aun si, de manera más dolorosa, estribe el mal en la renuencia a corresponder al amor.

* * *

Pero también distinguiéndose el querer y el amar por habérselas el primero con respecto al bien y el segundo a personas, tanto como por ser actos distintos, de intentar, el querer, y de dar y aceptar, el amar, lo “radical” en su distinción deriva de que el amar es convertible con la persona humana, de modo que, junto con el inteligir, y más aún, con la libertad y con la intimidad según el intrínseco co-existir, es un trascendental del acto de ser que cada hombre es; mientras que el querer como intento de bien es del solo nivel o “dominio” de la esencia cuyo acto de ser es la persona, y por más que comporte una peculiar intervención de ella.

* * *

Por lo demás, si el amar se entiende apenas como acto voluntario no es fácil evitar que la primacía del amor, en el cristianismo, parezca exigir pre-

6 Acerca de la creatividad o inventiva del ser humano en torno al bien, cf. *Antropología trascendental II*, pp. 62-63.

lación de la voluntariedad, lo que, sin embargo, de seguro es insuficiente al menos en cuanto que caben conductas propiamente humanas que se llevan adelante sin intrínseca intervención volitiva.

Con todo, también en el voluntarismo muestra la filosofía moderna su inspiración cristiana. Incluso en la recepción medieval de la filosofía inspirada en el aristotelismo con cierto reparo se concede primacía a la intelección, por más que a partir del platonismo ni el *éros* ni el poder según la *eleuthería* se entienden como ajenos al inteligir; santo Tomás, por ejemplo, sostiene que, respecto de lo más alto que el hombre, es superior amar que inteligir, aun si no discierne suficientemente el amar de la volición, entendida, a su vez, como cierto tender.

Por otra parte, la posterior polémica sobre el presunto desinterés que habría de caracterizar el amar, a diferencia del querer en cuanto que intento racional —pues el interés concierne de entrada al plexo de medios y fines—, restringe la cuestión del distinguirse el amar del querer al solo querer deliberado. A partir de donde, paralelamente, se confunde esa cuestión con una alternativa entre el *éros* griego y el *agapé* cristiano, como en M. Scheler en filosofía, y A. Nygren en teología.

Paralelamente, a partir de Kant se entiende el amor con carácter de sentimiento, en un sentido no muy divergente de la tomista *complacentia boni*, en la que redundaría la intelección de lo bueno aun sin intentarlo, y con independencia de que sea o no viable lograrlo. Se abre así una vía para entender el amor como irreductible al inteligir tanto como al querer, pero sin discernirlo de una mera afección, aun si no tan sólo sensible, pues estribaría ante todo en el gusto que se experimenta ante la perfección, más que nada estética, de otras personas.

Con todo, Kant no excluye la vinculación del amar con el querer, pues admite asimismo un amar “práctico” de la voluntad, según el que se considerarían como propios los fines (morales) de las otras personas; pero entonces se vuelve a restringir esa distinción dentro del horizonte de la razón práctica, es decir, del plexo de medios y fines.

CAPÍTULO I

EL INTELIGIR RESPECTO DEL QUERER Y DEL AMAR

La entera esencia humana *procede*, como en descenso, del acto de ser que es la persona en tanto que con él se convierten los trascendentales antropológicos, desde el hábito de sabiduría, *solidario* con el ser personal, y a partir del hábito de *sindéresis* como *ápice* de dicho descenso de nivel esencial.

Así, a partir del *ápice* de la esencia de la persona humana, el bajar de la libertad trascendental estriba en *disponer*, y el de la intimidad personal según el intrínseco co-existir en *manifestación* de esa intimidad; a su vez, el del inteligir personal es una plural y creciente *iluminación esencial*; mientras que por el descenso del amar según el dar o el aceptar se instaura, con carácter de amor, o de don, la creciente condición dispositiva, efusiva y comunicativa en la que estriba la esencia de la persona humana, ante todo como *iluminación esencial*. Es más, de acuerdo con el amar se puede elevar a la condición de don o amor incluso el hábito de *sindéresis*; y, en esta medida —cabe sugerir—, el amar depende directamente de la persona desde el hábito de sabiduría.

* * *

Ahora bien, siendo el inteligir un trascendental de la persona humana desde el que baja la intelección de nivel esencial; y si también el amar en cuanto que trascendental personal asimismo desciende al nivel de la esencia para a través de ella instaurar el don, o amor, e involucrando desde luego el querer, éste, sin embargo —cabe sugerir—, equivale a un descenso, antes que del amar, del inteligir personal, aun cuando “reclame” un señalado “comprometerse” de la persona y, así, de inmediato sea susceptible de ser por ella elevado a amor o a don, conducido en virtud del bajar a esencia la libertad trascendental, según el disponer, y de la intimidad personal según la manifestación esencial.

De donde, incluso si sobreviene apenas en el nivel de la esencia del ser personal humano, la voluntariedad comporta un libre manifestarse de la Intimidad personal, y, además, privilegiadamente susceptible de ser asumido por el amar, pero que, aun así, de entrada procede “según” la intelección, mas en orden a no solamente inteligir, sino, asimismo, a añadir el bien inteligido, o ideado, al ser, en su esencia.

Con todo, para que el bien ideado pueda ser añadido al ser en su esencia hace falta que esa idea de bien sea insertada en el actuar, o como “trasvasada” a él, con carácter de imperio o norma que lo dirige, de manera que a través de cierto disponer “de” la actividad intelectual, aparte de “según” ella.

Y en la medida en que de esa suerte involucra la ideación del bien, el querer, la actividad voluntaria, equivale a un peculiar descenso en la esencia humana del inteligir personal antes que del amar, aun si conducido, de modo asimismo peculiar, por el disponer como descenso de la libertad convertible con el acto de ser personal, a la par que manifestativo de su intimidad.

En consecuencia, el querer es ante todo un bajar del inteligir en cuanto que trascendental de la persona, por más que nunca aislable del descenso del amar; y un descenso, por ende, desde el hábito de sabiduría, que es solidario con el ser personal, a partir del ápice de la esencia de éste, que es el hábito de sindéresis, aunque debido, a la par, a la repercusión en la sindéresis, del hábito de los primeros principios, de acuerdo con la co-existencia de la persona humana con el ser extramental, y que no menos depende del hábito sapiencial.

Para examinar de qué manera repercute, por lo pronto, el hábito de los primeros principios sobre el de sindéresis, de modo que se lleve a cabo el querer, mas también el de sabiduría sobre los otros dos, según lo que es viable la amistad de amor, hace falta atender al “habérselas” entre sí de esos hábitos superiores del hombre, y que lo son no sólo de su vivir intelectual.

1. HÁBITOS SUPERIORES DEL SER HUMANO: SABIDURÍA, INTELECTUS Y SINDÉRESIS

Con el inteligir convertible con el ser personal humano es “inescindiblemente” solidario el hábito de sabiduría, que *alcanza* desde luego ese inteligir personal, a la par que, por así decir, se le “otorga”, pero que también, como método, alcanza, como tema, otorgándoseles, los otros trascendentales de la persona, de entrada la libertad y la intimidad según el co-existir, así como, no menos, junto con el inteligir, el amar.

En esa medida, de acuerdo con el alcanzar otorgándosele el método al tema, la actividad o “actuosidad” que es el ser humano, siendo primera —o “radical”—, es de *intrínseca dualidad*, o *coincidente* en cuanto que a su ir adelante, o avanzar.

De donde el hábito de sabiduría es no tan sólo método intelectual, sino además método “de ser”, o “como ser”. A su vez, ya que el método es tanto intelectual cuanto de ser, la noción de método se puede reconducir a la de “avance” y, ambas, a la de acto; más aún, ser equivale a método y, así a avance o a acto, aun cuando comporta intelección tan sólo el ser que es avance o acto intrínsecamente dual.

Asimismo, puesto que el hábito de sabiduría alcanza su plural temática otorgándosele, es solidario con ella de acuerdo con el *carácter de además*, cifrado en un intrínseco “redoblar”, inagotable, de la dualidad de método y tema, inescindiblemente solidaria en el ser personal humano.

Se dice que el método, la sabiduría, alcanza el tema, la persona humana, “otorgándosele”, para de alguna manera describir la inescindible solidaridad metódico-temática en la que estriba el carácter de *además*, siempre que se excluya cualquier presuposición —*suposición*— del tema respecto del método, o de éste respecto de aquél; porque el alcanzar es no de un tema presupuesto —*supuesto*—, sino que tiene cabida, por así decir, al otorgarse al tema, mas sin tampoco presuponerse respecto de él: alcanzar el método el tema equivale a otorgársele, y otorgársele equivale a alcanzarlo, según lo que el método y el tema son inescindiblemente solidarios. Y, en esa medida, el método, por así decir, “pende” del tema, más bien que al revés⁷.

Luego el carácter de *además* se equipara con la indicada solidaridad metódico-temática inescindible pues ni el método ni el tema se “anticipan”, es decir, ninguno es principal respecto del otro; según lo que el *además* es un acto primario, o radical, aun si de intrínseca dualidad; y primario, en consecuencia, de manera más alta que el meramente principal, carente de intelección, o extramental.

* * *

7 Con todo, aludir al carácter de *además* de acuerdo con la expresión de “alcanzar el método al tema, otorgándosele”, conlleva una descripción imaginativa en cuanto que se discernen el alcanzar y el otorgarse el método al tema, que son indiscernibles; no obstante, en alguna medida permite ilustrar la inescindible solidaridad metódico-temática del *además*.

Correlativamente, por cuanto que el ser extramental es “actuoso” sin intelección, equivale, a su vez, a *persistir*, esto es, a *comienzo incesante e insecto*, sin solidaridad metódico-temática, al carecer de intrínseco alcanzamiento por parte del método, o de método que se otorgue al tema; y en esa medida, su valor temático, por decirlo de alguna manera, “se reduce” a su valor metódico inintelectivo, de modo que puede ser inteligido en su condición extramental sólo si el método intelectual no se le “concede” o no se le añade, es decir, por estricta o *pura distinción*, en lo que estriba *advertir* dicho tema, esto es, “acompañarlo”, sin separarse de él, pero sin atribuirle nada de intelección⁸.

Así que el persistir es, para el inteligir, un tema que es apenas método de ser, o sin solidaridad con un tema ulterior, pero en modo alguno método de inteligir; y, en esta medida, es método carente de intrínseca dualidad, o carente de coincidencia, por lo que es método solamente principal.

En cambio, el carácter de *además* es método solidario con su tema, así que, por ser de intrínseca dualidad, intelectual, y de manera que es metódico también en cuanto que tema, pues se le otorga el hábito de sabiduría, que lo alcanza⁹.

* * *

8 Cabe sugerir que la noción de principio primero equivale a “primeridad” que “toma” comienzo, o “tomada” como inicio (*primum capere*), distinta respecto del carácter de *además* como primeridad alcanzada y a la que se otorga el alcanzarla, y que en esa medida, al ser intrínsecamente dual, supera el comienzo o inicio (al carácter de *además* solamente corresponde comienzo o inicio en la medida en que es acto de una esencia a la que, por designio divino, compete asumir una naturaleza orgánica individual).

9 A la vista de la condición como método de ser del carácter de *además* y del persistir, o en cuanto que, como tales, en modo alguno acaban de ser, resulta insuficiente cualquier expresión lógico-lingüística tanto de la noción de *además* cuanto de la de persistir, y puede dar lugar a malentendidos, ya que el lenguaje, no menos que la lógica, comporta intelección objetivante, y la objetivación de lo inteligido, aparte de conllevar *constancia y mismidad*, que de manera neta son “desbordadas” por el persistir y por el *además*, de ordinario precipita en la noción de sujeto respecto del acto de ser, según la noción de ente; y ni el persistir ni el *además* conllevan un sujeto que sea persistente ni que sea según el *además*.

Tanto el *además* como el persistir son métodos de ser, “siendo”, y, por eso, superan la posible referencia a ellos de cualquier intencionalidad objetivada, que, estribando en luz iluminante, es retenida, mantenida constante y, así, la misma. Un método de ser, siendo, excluye mismidad, pues no admite detención ni retención, mantenimiento según constancia (persistir es más que mantenerse: es ser según el *después*; paralelamente, ser *además* equivale a ser según el futuro: a *será*).

Ahora bien, alcanzar el tema el método, de acuerdo con el carácter de *además*, equivale en rigor a no *encontrarlo*, pues, al otorgarse al tema, el alcanzar como método nunca acaba de alcanzarlo. Por lo que, aun siendo superior al primer principio extramental, o persistir, el carácter de *además* carece de plenitud. Esta carencia de plenitud en el *además*, o, al cabo, *carencia de identidad*, equivale a su distinción real respecto de Dios; y es, a su vez, distinta de la carencia de identidad propia del persistir.

Paralelamente, en la medida en que, como método, el hábito de sabiduría se otorga a los trascendentales antropológicos que alcanza como tema, éstos, a su vez, se “tornan” metódicos para un tema ulterior, cifrado, en último término, en la plenitud del ser personal, y, por eso, más alto que la persona humana; con lo que dichos trascendentales pueden ser *trocados en búsqueda* de ese tema, en el que su conversión habría de ser plena, o según identidad; pero tema que, aun si se busca, no se alcanza y ni siquiera se encuentra.

Tal trocarse de los trascendentales del ser personal en búsqueda del tema supremo es viable en virtud de la libertad trascendental, que al ser alcanzada como tema —o *libertad de destinación*— por la libertad metódica —o *libertad nativa*—, equivale sin más a *ratificarse* como método, o a *método puro*, según lo que puede *comunicarse* a los otros trascendentales, o *continuarse* en ellos, en la medida en que éstos, como tema al que se otorga el método que los alcanza, son “metodizado.

Por tanto, en vista de la inescindiblemente solidaria dualidad de método y tema según el carácter de *además*, ni el inteligir, ni ningún otro trascendental personal, mucho menos si es trocado en búsqueda, comporta valor temático “privado” de valor metódico, lo que equivaldría a que estuviese privado de actuosidad.

* * *

A la par, de acuerdo con su condición como avance o acto de intrínseca dualidad, el inteligir estriba en luz, o *transparencia*, no apenas según metáfora, sino por entero de manera real.

Y en cuanto que son intrínsecamente duales según el carácter de *además*, los otros trascendentales personales se convierten con la intelección, por lo que asimismo son transparentes, lúcentes: ser como luz. La libertad y la intimidad según el co-existir, no menos que el amar, son lúcidos, intelectivos.

Con todo, el inteligir según el *además* es luz “solamente luciente”, o sin iluminación, pues, como método, aun si alcanza su tema, no lo encuentra, ya que, al otorgársele, lo amplía al metodizarlo, por lo que mucho menos encuentra el tema congruente si es trocado en búsqueda de ese tema ulterior inalcanzado.

* * *

Comoquiera que sea, debido justamente a que al otorgarse el hábito de sabiduría a la temática plural que alcanza y, así, tornarla, a su vez, en metódica respecto de un tema superior, puede entonces, en virtud de su conversión con la libertad trascendental, o al ratificarse sin más como método, trocar dicha temática, a saber, los otros trascendentales personales, en búsqueda del más alto tema, y búsqueda que, por eso, si cabe indicarlo de tal manera, va “hacia arriba”.

Con todo, puesto que se trata de búsqueda de un tema que ni se encuentra ni se alcanza, en esa medida, al convertirse la sabiduría con la libertad metódica, no menos se *extiende*, por así decir, hacia “abajo”, en cuanto que desde ella procede el descenso del ser personal justo al encuentro de temas, de acuerdo con métodos distintos respecto del “ascenso” sapiencial, por lo pronto, según el hábito de los primeros principios, que comporta un *co-existir-con* el ser extramental, cifrado en advertirlo, mas también según el hábito de *sin-déresis*, a partir del que la esencia de la persona humana es “gestada” de acuerdo con un crecimiento irrestricto, y, más propiamente, *suscitada* en lo intelectual, o, además, en lo voluntario, *constituída*.

De esa suerte el descenso desde la sabiduría equivalente al *además* metódico procede como si entonces el *además* temático “omitiera” la búsqueda del tema ulterior, o incluso como si, a la par, el valor metódico del *además* hubiera escindido la solidaridad con su valor temático congruente.

Sin embargo, aunque desde luego el bajar encontrando no equivale sin más a buscar, y en esa medida lo omite, no por omitirse de este modo la búsqueda en el descenso al nivel de la esencia, se “detiene” el buscar en el nivel del ser personal según el carácter de *además*. Asimismo, la condición irrestrictamente creciente del descenso del ser personal al nivel de su esencia

es posible tan sólo en virtud de la inagotable actuosidad en la que estriba el *además*¹⁰.

Por consiguiente, ya que el encuentro personal es inasequible según el *además*, pues si, como tema, es metodizado respecto de un tema ulterior, al otorgársele el método que lo alcanza; y si, a la par, según la destinación de la libertad trascendental, puede ser trocado en búsqueda de tal tema, aun si para dicha búsqueda resulta ser método *precario* o insuficiente, aunque válido, pues realmente orienta a la persona hacia el tema buscado, por eso, la libertad trascendental baja como disponer y, en esta medida, omite la búsqueda, pero no porque la cancele, sino porque, al bajar, antes que buscar, encuentra: según el descenso de la libertad ya no se busca, por lo que, en su lugar, se encuentran temas.

Luego según su descenso, al omitir de ese modo la búsqueda, la libertad como método o actuosidad se “despoja” de lo más alto de su condición metódica, que es buscar, pero no se “desprende” de esa condición como método de ser, pues ser método de ser equivale sin más a ser: a ser como avance o acto; según lo que omitir la condición metódica equivaldría a dejar de ser.

Por tanto, encontrar en descenso equivale a cierto “dar vuelta” a la búsqueda; y de esta manera, sin búsqueda, se carecería de vigor actioso para el encuentro. Con todo, de tal suerte no se logra el encuentro que sería proporcionado con la búsqueda en la que puede ser trocado el *además*, pues el tema buscado entonces supera el “vigor” del *además*, por lo menos según la condición del *además* en esta vida.

A su vez, al encontrar en descenso desde el *además* se sigue abierto a encontrar más, lo que, con todo, no exige que se deje de buscar, aunque tam-

10 En la filosofía moderna el irrestricto crecimiento del dinamismo esencial humano, limitado apenas por los condicionamientos de la naturaleza orgánica recibida en la esencia de la persona, mas no enteramente esencializada, es tan sólo postulado según la noción de espontaneidad, en la que, además, con respecto al vivir humano, se *simetriza* la condición de la principalidad extramental, aun si prescindiendo, en ésta, de cualquier determinación definida desde una forma final, a la manera como se propone en la filosofía aristotélica.

Prosiguiendo la propuesta de santo Tomás de Aquino cabe, más bien, entender la potencia que es la esencia con carácter de distinción real intrínseca del acto de ser, con lo que se da razón, por lo pronto, de la condición irrestrictamente creciente de la esencia de la persona humana, pero también de la nunca cerrada variación y variedad en la esencia extramental, y sin necesidad de postular, como en la filosofía moderna, una primacía de la potencia, en tanto que posibilidad —y, además, presuntamente espontánea—, respecto del acto (debida, por su parte, a que en la filosofía anterior el acto se suele entender tan sólo según la actualidad).

poco que, por así decir, baje la búsqueda, que es tan sólo hacia arriba y hacia “dentro” de la intimidad personal humana¹¹.

En esa medida, por lo demás, se abre la alternativa de sin más rehusar a la búsqueda, con miras a valerse del descenso de nivel esencial para pretender encontrar la plenitud del propio ser personal de acuerdo con una presunta identidad.

* * *

Así pues, los temas *congruentes* con el descenso desde el hábito de sabiduría, según el de los primeros principios y según el de *sindéresis*, al ser inteligidos, desde luego no son alcanzados, pero tampoco buscados solamente, sino encontrados, incluso si, a través del hábito de los primeros principios no se “concede” el inteligir humano a éstos, ni se “vierte” en ellos, como sí en el crecimiento esencial procedente de la persona al descender desde el hábito de sabiduría a través del de *sindéresis*.

En ese sentido la *sindéresis* procede desde la sabiduría, mientras que la intelección de los primeros principios depende de la persona al descender desde la sabiduría, más, en rigor, no procede de ésta, no es una *vertiente* suya.

Y puesto que el bajar desde la sabiduría como hábito de los primeros principios no se concede a éstos, por eso, ni el encuentro “con” el ser extramental según tal hábito, ni el de la esencia de ese acto de ser según el hábito de ciencia, comportan iluminación, aun cuando quepa objetivar intelectivamente las realidades intracósmicas, al menos en tanto que se conocen sensiblemente (aunque incluso entonces se iluminan, en rigor, no esas realidades, sino el conocimiento sensible de ellas); en cambio, sí la comporta el encuentro o, más todavía, “invención” de la esencia humana en cuanto que procede desde el hábito de sabiduría a partir del de *sindéresis*.

Correlativamente, ni el hábito de los primeros principios ni el de ciencia son solidarios con sus temas, mientras que sí el hábito de *sindéresis*, aunque éste sin ser inescindiblemente solidario con su tema, como el hábito de sabiduría; porque la *sindéresis engloba* su plural temática, mas no “de una vez”, sino en la medida en que a partir de ella, en calidad de ápice del descenso que procede desde la sabiduría, se van *suscitando* —o, además, *constituyendo*—, de modo que aun siendo un hábito nativo, es también creciente.

11 También en ese sentido, en cuanto que sólo si en lo alto se mantiene el buscar, cabe encontrar en el descenso: sólo «el que busca, encuentra».

De esa manera, el hábito de *sindéresis*, en tanto que intelectual, a la par que también volitivo, es el ápice a partir del cual son suscitadas (o, además, constituidas en tanto que insertadas en el actuar voluntario) *luces iluminantes* que bajan desde el hábito de sabiduría, y que, a su vez, en su condición como métodos, no se otorgan a sus temas, sino que, más bien, respecto de ellos son inmixtos, aun si la *sindéresis* los engloba, tanto a los métodos cuanto a los temas, con carácter de *claridad* que va como “llenándose” de ellos en tanto que cifrados en iluminación.

* * *

Por tanto, el tema del hábito de los primeros principios, que de “inmediato” es el ser extramental, es encontrado, aunque siendo no más que advertido, o sin ser iluminado, porque es realidad carente de intelección, es decir, de luz como actividad intrínsecamente dual; encontrarlo advirtiéndolo equivale, si no a *verlo* o *mirarlo*, sí a *atender* a él, mas no iluminándolo, pues esto impediría inteligirlo según su condición extraintelectual.

Luego advertir el ser extramental equivale a inteligir este acto de ser “dejando” como “a su cargo” el “ir adelante”, y a él solo, es decir, sin que ninguna iluminación acompañe esa condición de avance o acto sin dualidad intrínseca, o en cuanto que mera principiación.

Y si los temas del hábito de los primeros principios son advertidos, y se atiende a ellos (si es que no son vistos o mirados), pero sin iluminarlos, los del hábito de *sindéresis*, en cambio, son encontrados, y así vistos y mirados, en cuanto que son iluminados según el descenso procedente del acto de ser personal, a partir de la *sindéresis*, desde el hábito de sabiduría. Y de este modo el hábito de *sindéresis* es el ápice de dicho descenso según el que el iluminar procede como ver o mirar los temas la persona; e iluminar que crecientemente se vierte según la condición de esencia de ese acto primario y radical.

A la par, como ápice de la iluminación esencial, la *sindéresis* engloba los temas con cuya luz, por así decir, se llena crecientemente; y, en esa medida, la *sindéresis* equivale a una creciente claridad que engloba la creciente iluminación.

Con todo, englobar las *luces iluminantes* en modo alguno equivale a clausurarlas en cuanto a su crecer, sino que, más bien, permite *apropiárselas* la persona de acuerdo con el que cabe llamar “carácter de yo”.

De esa manera el ver o el mirar se corresponden con la apropiación personal de las luces iluminantes suscitadas desde la sabiduría a partir de la sindéresis; la persona ve, o mira, como a través de esas iluminaciones, según lo que, englobadas, corresponden a *ver-yo*.

En tal medida, como método, la sindéresis es también solidaria con los temas congruentes, que a partir de ella son suscitados o constituidos; pero es método solidario con sus temas no de manera inescindible, como la sabiduría, sino crecientemente. Porque la ampliación intrínseca del carácter de *además* según la solidaridad inescindible de su congruencia metódico-temática es más que creciente; la noción de crecimiento es insuficiente para el alza como en “auge” en la que estriba el *además*¹².

* * *

Ahora bien, aun cuando el descenso del ser personal desde la sabiduría según el hábito de los primeros principios no equivale a un verterse del ser personal, no obstante, puede tomarse, por parte de éste, como cierta *esencialización* del ser extramental.

Y es que el ser extramental es acto de ser, mientras que no lo es el hábito de los primeros principios; por su parte, la esencia de la persona humana, cuyo ápice es la sindéresis, es inferior a este hábito. Con todo, ni el hábito de los primeros principios ni el de sindéresis son, en rigor, inferiores al acto de ser extramental, pues dependen de un acto de ser más alto, que es el personal.

Porque incluso si el ser extramental vige en dependencia respecto del *Origen* idéntico, es inferior al ser personal, que con mayor motivo depende de Dios, esto es, de manera más alta que como principio primero.

De donde, al cabo, el hábito de los primeros principios equivale a una esencialización del ser del universo en la medida en que desciende desde el hábito de sabiduría, solidario con el ser personal, a la par con el de sindéresis, según el que procede la esencia humana.

Así pues, el co-existir intelectual con el acto de ser extramental según el hábito de los primeros principios estriba en cierto esencializar dicho acto de ser en la medida en que comporta un descenso del acto de ser personal, desde el hábito de sabiduría, con el que se dualiza el descenso a través del que,

12 La noción de auge, como actividad incluso en la cima de su ir adelante, puede ser válida para ilustrar el carácter de *además*.

partiendo del hábito de *sindéresis*, se vierte el acto de ser humano según su esencia potencial, apropiada de este modo por el ser personal.

Con todo, no se esencializa el co-existir con el primer principio de Identidad —el Origen— porque Éste se advierte como *inabarcable e insondable*, mientras que el ser extramental, equiparado con el primer principio, real, de no contradicción, y siendo el de causalidad la *vigencia entre sí* de esos dos primeros principios, se advierte, por así decir, como “acompañable” por parte de la persona humana desde el hábito de sabiduría como *además* metódico, a través del hábito de los primeros principios, cifrado en cierto dejar la condición metódica, o de avance o acto, por cuenta exclusiva del primer principio extramental.

Paralelamente, en virtud de la advertencia del primer principio que es el ser extramental, sin concederle el lucir, sin iluminarlo, se posibilita la intelección de su esencia, también sin iluminarla, a través de una *pugna*, o contraste, del límite ínfimo de la iluminación esencial, cuando se insiste en mantenerla manifiesta según los hábitos intelectuales adquiridos, con lo inferior a dicho límite, que es precisamente, la esencia extramental, tema del hábito de ciencia.

* * *

En definitiva, esencializar el ser del universo físico compete ante todo al hábito de los primeros principios, aunque también al de ciencia en la medida en que éste comporta cierto *balance* de la intelección de la esencia extramental.

Pero, además, la esencialización del ser extramental según el hábito de los primeros principios, al corresponderse con que este hábito descende desde el de sabiduría, e incluso siendo superior al de *sindéresis* como ápice de la esencia de la persona humana, posibilita, por repercusión de tal hábito, el de *intellectus*, sobre el de *sindéresis*, que el cuerpo humano, tomado de la esencia extramental, sea recibido en aquella esencia precisamente a partir de dicho ápice, y sea así, con toda propiedad, también esencializado: elevado, como individuo de una naturaleza orgánica, al nivel de esa esencia (de esa manera tal esencia equivale, al menos inicialmente, a la suscitación de las potencias pasivas, inteligencia y voluntad, a manera de “cima” de la naturaleza asumida).

Y, asimismo, la esencialización humana del ser extramental, o al menos de su esencia, equivalente al cosmos, corresponde también a la iluminación del bien cuando atañe a esta esencia extramental, ya que intentar este bien según el querer, equivale, por así decir, a “culturizar” las naturalezas, es decir, a añadirles lo ideado a partir de la esencia humana.

Con todo, la esencialización humana del ser extramental que tiene lugar ya en el hábito de los primeros principios, o de la esencia extramental en el de ciencia y, más todavía, en la intervención voluntaria en esa esencia, por la que se aportan nuevas modalidades de orden, ideadas por el hombre, al orden cósmico, en la asunción del cuerpo humano, es débil, como consecuencia del pecado original.

Aun así, por más que la vida corporal *recibida* o “asumida” en la esencia de la persona humana no es íntegramente esencializada o espiritualizada —según lo que, por lo demás, puede el hombre morir—, tampoco se reduce a vida de un individuo perteneciente a una naturaleza orgánica, sino que es vida de un “viviente” personal, o espíritu, de modo que aun entonces no deja de ser susceptible, incluso en su condición corpórea, de entera espiritualización.

* * *

Comoquiera que sea, ver o mirar, tomados como equivalentes, conciernen al descenso del inteligir personal desde la sabiduría desde luego a partir de la *sindéresis*, en la medida en que de ese modo se suscita la plural temática de acuerdo con luces iluminantes (también cuando la luz iluminante del bien como otro que el ser se inserta en el actuar, dirigiéndolo, al constituirse el querer), mas no tal vez según el hábito de los primeros principios, por cuanto que es intelectual tan sólo como advertencia, y sin iluminación, esto es, sin que suscite su tema (y desde luego sin que lo constituya).

Por su parte, de acuerdo con la mera transparencia solamente luciente, si bien el tema se alcanza, en rigor no se encuentra, por lo que no se ve ni se mira; al alcanzar el tema se le otorga el método cifrado en transparencia sólo luciente, con lo que no se llega a ver o mirar ese tema, que también por eso es sólo luciente; y menos aún se mira o se ve según ese lucir sólo luciente si, en ascenso, al tornarse como tema en método, por otorgársele el que lo alcanza, puede ser trocado en sola búsqueda de un tema ulterior.

Mientras que el advertir iniluminante en el que estriba el hábito de los primeros principios comporta encontrar, aunque, entonces, si no un ver o

mirar, sí un *concentrar la atención* —o un atender concentrado— en el tema carente de intelección, y método que en filosofía avanza de acuerdo con un puro distinguirse el límite del nivel ínfimo del inteligir humano con respecto a lo que es ajeno al inteligir o carente de actividad intelectual¹³.

A su vez, el iluminar que sobreviene en el nivel de la esencia humana también es transparente o luciente, aunque no sin más o no tan sólo luciente; y, por eso, al cifrarse en transparencia luciente, mas también iluminante, equivale a intencionalidad, pues permite que, a su través, vea o mire la persona, en cuanto que desde la sabiduría se suscitan luces iluminantes, que son apropiadas, a partir de la sindéresis, por el ser personal de acuerdo con el *ver-yo*, que entonces las *engloba*.

En cambio, el encuentro de lo extramental esencial en su propia condición extramental, y no sin más iluminando objetivamente el conocimiento sensible al elevarlo a transparecer —ante todo según el aparecer, pero también según el comparecer inaparente—, asimismo estriba en cierto concentrar el atender en el tema, pero de acuerdo no con una pura distinción, sino, en lo filosófico, con un contraste o pugna del límite según el que acontece el nivel ínfimo de la iluminación esencial con lo inferior a él; y en esa medida también se excluiría el ver o mirar. Aun así, tal encuentro con el tema, desde luego sin iluminar, podría tomarse como cierto mirar o ver al menos en tanto que resulta englobado a partir de la sindéresis según el *ver-yo*¹⁴.

De modo que aun si el hábito de los primeros principios y el hábito de ciencia no iluminan sus temas, a su través podría la persona ver, o mirar, el ser extramental y su esencia, de acuerdo con cierto concentrar la atención intelectual equivalente a advertir ese tema o bien a explicitar su intrínseca y real distinción.

13 Como método filosófico el acceso al ser extramental se lleva adelante a través de la primera dimensión del abandono del límite mental; límite éste que, detectado, y aun perteneciendo a la esencia humana a manera de “frontera” suya frente a la esencia extramental, en rigor, no es ni inferior ni superior al ser extramental, sino *puramente distinto*.

14 Por lo demás, si no estriba en ver o mirar, el hábito de los primeros principios no puede ser englobado según el *ver-yo*; con todo, cabe la alternativa de que el advertir permita cierto ver o mirar su tema, al menos el ser extramental, aunque sin iluminar (por más que desde luego no se ve o no se mira el primer principio de Identidad, el Origen).

Pero incluso si el hábito de *intellectus* conlleva cierta “objetividad”, a manera de indiferencia a que lo inteligido lo sea por parte de una persona humana o de otra, como acontece con el inteligir objetivante, el carácter de yo podría valer para ese hábito en cuanto que que comporta un descenso desde la sabiduría que puede ser apropiado también por parte del inteligir personal; o, más aún, en la medida en que, según el logos de la persona humana, puede ser unificado con el inteligir que procede a partir de la sindéresis.

Con todo, el hábito de *intellectus* sin desde luego iluminar a Dios como primer principio en tanto que Origen en identidad, tampoco lo ve o lo mira, ya que el Origen es un tema insondable e inabarcable, y en cuya advertencia, por así decir, el ver o mirar quedaría por completo absorto. Aun así, incluso sin ver o mirar a Dios, cabría ver o mirar el depender del ser extramental respecto de Él, aunque sin iluminarlo.

Al cabo, iluminar el primer principio extramental, tanto como su depender respecto del Origen.

Equivaldría a desconocer en ese acto de ser su condición carente de luz, de intelección, es decir, a no inteligir su realidad peculiar¹⁵.

A la par, por más que el buscar ni encuentra ni alcanza, aun así de ninguna manera puede equipararse con un ver o mirar vacío, o escéptico, ni desorientado, ya que es libremente conducido en búsqueda de un tema ulterior al alcanzado. Se trata, más bien, de un lucir cifrado en “aguardar” más luz (cierto atisbar o barruntar); un aguardar mayor lucidez en el que es trocado el lucir que no acaba de lucir plenamente, o que jamás se acaba de llenar de luz, por ser lucir solamente luciente de acuerdo con el carácter de *además*, que, incluso siendo inagotable, nunca se consuma definitivamente o en identidad.

2. DESCENSO DEL AMAR TRASCENDENTAL

De otro lado, ya que el descenso del inteligir personal según la co-existencia con el ser extramental tanto como según el crecimiento en el nivel de la esencia humana, mas no sólo según el querer, estriba asimismo en un bajar de la libertad, como disponer, y de la intimidad según el co-existir, como manifestación, por eso, a la par, es un descenso susceptible de ser en cierto modo asumido y elevado por el del amar, para quedar instaurado entonces en calidad de don, o amor.

15 La iluminación del ser extramental por parte del ser humano comportaría elevar aquel ser a la condición de éste, es decir, algo así como asumirlo de manera plena, lo que —cabe sugerir— sólo acontece en Cristo resucitado. En Adán, antes del pecado original, esa iluminación de la realidad extramental habría sido tan sólo de nivel esencial.

En cambio, el ser y la esencia entera de la persona humana es luciente; y si el cuerpo no lo es por entero, si no refulge, es debido justamente al pecado original, según el que la iluminación de la naturaleza orgánica asumida se detiene ante la “excedencia” meramente mental —*sobran-te formal*— según la que sobreviene el conocimiento sensitivo. Después de la caída, mediante la iluminación esencial se asume deficientemente el propio cuerpo. De ahí, por lo demás, que para intervenir en el cosmos en esa situación se necesite de ciencia físico-matemática, sin la que sería inviable la tecnología.

Por consiguiente, el bajar de dualidades desde la sabiduría, de entrada la de los hábitos de los primeros principios y de sindéresis, así como, en éste, la dualidad de mero inteligir e inteligir inserto en el actuar de acuerdo con el querer, es desde luego intelectivo (también al insertarse el bien ideado en el actuar, que entonces es voluntario como intento de tal bien), pero equivale asimismo a un proceder de la libertad trascendental convertible con la persona según la condición propiamente “actuosa” de ésta, tanto como a un proceder de los otros trascendentales del ser personal, la intimidad según el co-existir y el amar, no menos convertibles con la libertad según su carácter de *ser-además*, o intrínsecamente dual en tanto que acto.

Así, de entrada el descenso intelectivo del ser personal desde la sabiduría, en la esencia de la persona humana, a partir de la sindéresis, se corresponde con un conducirse, a manera de vertiente, de la libertad trascendental según el disponer; pero a la par comporta el manifestarse de la intimidad personal abierta según el co-existir.

Mas en dicho proceder en descenso desde la sabiduría a partir de la sindéresis, junto con la libertad y el co-existir, y tanto como el inteligir personal, todavía con mayor motivo se ha de verter el amar, debido a que en el nivel personal, como dar y aceptar, el ser humano carece de la condición de don, y lo ha de instaurar o, incluso, si de tal modo vale decirlo, “construir” a través de dicho bajar, al menos en el nivel de su esencia, aunque incluso, si bien sólo en alguna medida, según el co-existir-con el ser extramental.

Porque el amor ha de ser construido, “edificado” en la vida esencial de cada persona, e instituido en la vida social de acuerdo con la comunicación —o “comunidad”— de la manifestación de la intimidad personal; comunicación que sólo es completa, en ese nivel, según la amistad o, al menos, si provocada de modo “amigable”.

Luego el descenso, al nivel de la esencia, del amar como trascendental convertible con el acto de ser personal, procede de manera, si cabe, más perentoria que según los otros trascendentales antropológicos, pues, aunque para la persona humana amar estriba inicialmente en “aceptar-se” —y aceptación en la que ella se “experimenta” con carácter de don divino—, no le resulta viable, en cuanto a su ser personal, al menos en su estricta primariedad o radicalidad, aceptarse por entero ni, correlativamente, tampoco “dar-se”, según lo que ha de “conspirar” en pro del don, procurándolo justo a través del indicado descender.

Pues en la medida en que según el hábito de sabiduría la persona humana se alcanza —y alcanza cierta experiencia de su ser— en tanto que inagotable

de acuerdo con el carácter de *además*, alcanza también, desde luego inteli-giéndola, su condición carente de identidad, por lo pronto, en lo concerniente al inteligir pero, sobre todo, al amar, pues, al alcanzarse como *además*, no se entiende acabadamente, mientras, a la par, carece de aceptación plena de su ser y saber inacabados, y le resulta inasequible una donación plena y, con ello, un don que sea persona.

Por eso el hombre “hace” experiencia de su ser en calidad de don divino: “se percata” de que según el *además* desde luego supera la condición mera-mente principal del ser cósmico, pero también de que nunca “por su sola cuenta” viene a ser plenamente la persona que es.

En consecuencia, a través de un bajar desde el ser personal, se instaura el don humano mediante actuación y puede cifrarse en obra, pero sin que en modo alguno estribe, a su vez, en persona, incluso si es viable elevar a don, por lo menos hasta cierto punto, la propia vida corpórea asumida en la esencia humana por el ser personal.

Al cabo, el amar se convierte con la persona —según lo que es asimismo alcanzado mediante el hábito de sabiduría—, pero no el amor, ni, mucho me-nos, el querer, que, de entrada según el inteligir de nivel esencial, procede a partir de la sindéresis desde la sabiduría personal, con lo que también puede ser asumido en cuanto baja el amar.

Porque al descender el amar, para indicarlo de alguna manera, la persona humana directamente “recoge” la propia sindéresis y el crecimiento que a partir de ésta es suscitado según la intelección y, además, constituido según la voluntariedad; aunque puede también “hacerse cargo” del hábito de los pri-meros principios, cifrado, de entrada, en co-existir, al menos intelectiva-mente, con el ser extramental; o, más aún, de la propia vida corporal, desde luego en cuanto que recibida en la esencia, pero incluso en lo que de ella le falta por asumir, y según lo que es “enfermable” y mortal.

Así pues, en virtud del descenso del amar puede el ser personal que es ca-da hombre instaurar o construir el amor, o el don, más que nada a través del bajar desde la sabiduría a partir de la sindéresis, y, sobre todo, sin duda, me-diante el querer, aun cuando no exclusivamente, pues, por lo pronto, le resul-ta viable aceptar y ofrecer lo que no ha querido, como el ser que es, o el ser extramental y su esencia, o lo que en modo alguno incluye acto de querer, co-

mo el solo inteligir, así como lo que no quiere, ni puede a veces evitar, como el dolor¹⁶.

No obstante, en cuanto que trascendental de la persona, el amar puede no bajar, o descender tan sólo en orden a que la persona humana intente una presunta y “presumida” identidad del acto de ser que ella es con la propia esencia —e incluso con el ser extramental advertido—, rehusando a aceptar y a dar.

Y al bajar de esa manera, se retrae el amar a un querer como intento de un presunto bien, y querer inevitablemente fallido, a saber, de la pretendida identidad propia, que habría de favorecer en exclusiva el propio vivir. Es de ese modo como, en definitiva, “amor” propio equivale a querer egoísta.

* * *

Por su parte, la intelección de los primeros principios es un descenso del ser personal humano desde la sabiduría, aunque no un “verterse” de él, sino, por así decir, una peculiar *generosidad* de la persona, según la que la criatura extramental, o carente de actividad intelectual, es advertida, mas sin pretensión de “incidir” en ella, ni de asumirla; generosidad peculiar porque estriba en una precisa conducta donal, pero antes que de dar, de aceptar (o de cierto dar —dar la aceptación—, que, con todo, carece de la posibilidad de instaurar un don distinto del cifrado en aceptar ese ser)¹⁷.

16 Cabe amar sin querer; por ejemplo, amar al enfermarse o al morir; paralelamente, no cabe querer amar, si no se ama, ni no querer amar, si se ama; así como tampoco cabe querer entender si no se entiende, ni no querer entender si se entiende.

17 Con todo, es preciso distinguir don de *dato*. «Dato significa dar paralizado.» (*Antropología trascendental* II, p. 239). La noción de dato, incluso cuando se trata de la intelección del bien y no sin más de la del ser, o verdad, concierne de entrada al inteligir objetivante (aunque también al habitual si es vertido en objetivaciones para que pueda venir a comunicarse a través del lenguaje).

En el contexto de la citada frase de Polo el dato conllevaría desde luego una detención respecto del advertir el acto de ser extramental, el persistir; advertencia que, por cifrarse en la generosidad de la persona al “plegarse” al avance equivalente al ser que es otro que el humano, es cierto dar, aun si carente de don; pero, sobre todo, “quedarse” en el dato equivaldría, cuando no se sale de la intelección objetivante, a una omisión del instaurar o “construir” el don, por lo pronto según el querer, aunque no menos según el mero inteligir de nivel esencial: «tarea [la de no dejar el dar desprovisto de don] que el hábito de los primeros principios no cumple y que *ver-yo* omite también al suscitar datos» (*Antropología trascendental* II, p. 240).

En último término, la intelección objetivante es mínimamente elevable a don, precisamente por su carácter “objetivo”, esto es, porque es débil su condición de “propiedad” o “apropiación” personal.

También por eso la advertencia de los primeros principios no comporta iluminación, ni, en rigor, un ver o mirar el tema¹⁸.

En consecuencia, el hábito de los primeros principios es método congruente respecto de un tema, que, inicialmente, es el primer principio advertido como acto de ser carente de intelección, cuyo avance equivale a persistir; aunque el persistir se advierte tan sólo en exclusiva dependencia respecto de Dios, Quien de esa manera, a su vez, es advertido como Origen idéntico, insondable en cuanto a tal condición, esto es, sin que se desentrañe la intimidad del Origen y sin que sea viable discernir nada “cabe” la Identidad¹⁹.

A la par, en cuanto que según el hábito de los primeros principios su temática es no alcanzada sino apenas advertida, y, más todavía, debido a que según ese hábito tampoco se discierne la condición “interna”, o íntima, de la Identidad originaria, aun si ésta se advierte según esas dos nociones —Identidad y Origen—, por eso, dicho hábito de suyo no baja, ni se vierte, aunque sí repercute en el inferior, el de *sindéresis*, asimismo procedente en descenso desde el de *sabiduría*.

En cambio, el hábito de *sindéresis* equivale a un bajar del acto de ser personal, desde la *sabiduría*, según el que ese acto primario sí que se vierte, justo con carácter de esencia realmente distinta de él; esencia que, entonces, al proceder como en vertiente, a partir de la *sindéresis*, desde la *sabiduría*, según el descenso de la inagotable dualidad intrínseca del carácter de *además*, es potencial por ser dinámica de acuerdo con un crecer irrestricto de la condición dual, superior al solamente principal, que es propio de las naturalezas orgánicas.

De ahí que el hábito de *sindéresis* sea el ápice a partir del que, desde el hábito de *sabiduría*, procede en descenso el dinamismo de las dualidades según las que es irrestrictamente creciente la esencia de la persona humana; y hábito que, en esa medida, asimismo sin restricción, por así decir, se “encumbra” al “presidir” tal crecimiento, esto es, al englobar la plural iluminación suscitada y al enriquecer la aportación constituida.

18 Aun cuando el hábito de los primeros principios no tuviera carácter de *ver-yo*, es método intelectual congruente con un tema. E incluso si la intelección de los primeros principios, al menos del ser extramental, admite cierta “objetividad”, desde el elevarse a intelección del Origen, puede ser elevada a su vez a *adorar-yo*, no menos que el *ver-yo*.

19 La Identidad, que sólo puede ser originaria, es indesentrañable por parte de un inteligir intrínsecamente dual, como es el que se convierte con la persona humana. Por lo que al advertir a Dios como Identidad originaria según el hábito de los primeros principios no se incurre en el llamado “ontologismo”.

Con todo, advertir el Origen como Identidad (o la Identidad como Origen) equivale a inteligir el Ser divino de manera más alta que conociendo sin más que es o existe.

3. QUERER COMO DESCENSO ESENCIAL DEL INTELIGIR

En último término, los temas encontrados al verterse el descenso del ser personal en el nivel de su esencia a partir del hábito de *sindéresis*, y, por lo pronto, en cuanto que con la persona se convierte el inteligir como trascendental antropológico, son o simplemente luces iluminantes crecientemente suscitadas como actos de inteligir —operaciones objetivantes y hábitos adquiridos—, y que permiten a la persona humana ver o mirar los temas encontrados; o son, además, involucrando iluminaciones, intentos de bienes, constituidos como actos voluntarios, o de querer, en la medida en que la luz iluminante de un bien concreto es insertada en la actuación, pero siempre que, a la par, de un lado, sea el actuar crecientemente investido por la volición nativa o primordial, esto es, por el querer querer más bien y, en consecuencia, querer querer más, que, por su parte, sigue a la iluminación del bien como otro que el ser en su irrestricta ampliabilidad, y según el que, de otro lado, crecientemente se constituye la plural virtud voluntaria.

Y de esa manera se destaca la condición intelectual de la voluntariedad, es decir, el que de suyo estribe en un bajar, al nivel de su esencia, de la persona humana en tanto que convertible con el inteligir, aun si desde luego libre, tanto en su fase nativa, cuanto no apenas en la ulterior, la del querer racional, e incluso si elevable, en virtud del descenso del amar, al carácter de don o amor.

Luego en la medida en que la constitución de la voluntariedad comporta iluminación, el querer incluye sin falta un ver o mirar; de ahí que sea “constitutiva” o “constitucionalmente” intelectual; se trata asimismo de un *ver-yo*, con lo que de entrada el querer es apropiado por la persona, aunque reclama todavía un mayor compromiso de ella, según el *querer-yo*.

Porque el querer como intento de bien se lleva adelante al insertar o “introducir” la idea de bien, o de otro que el ser, que en concreto se pretende lograr, en la plural actuación humana —que por lo común concita movimientos corporales—, a manera de imperio que la “promueve”, y de norma que la rige, pero con tal de que, de antemano, en virtud de la voluntariedad nativa, que ha de investir la volición de bienes concretos, en modo alguno se ocluya la irrestrictamente ampliable apertura de la noción de bien como otro que el ser.

Y tal inserción de la idea de bien en el actuar no sobreviene sin intervención del ser personal. De esa manera el querer no es solamente suscitado, sino, además, constituido: de acuerdo con este carácter constituido, el actuar voluntario exige una peculiar “intervención” de la persona según el

libre disponer, a manera de cierto “disponerse”, en cuanto que la intelección del bien que internamente ha de dirigir ese actuar, le es insertada. Además, en esa medida, al querer la persona lo querido, por así decir, ha de “quererse queriéndolo”.

Luego el querer comporta de antemano un bajar, iluminante, de la intelección de nivel personal, la que, por su parte, estriba en luz, o transparencia, solamente luciente según el carácter de *además*; pero un descenso que, procediendo desde el hábito de sabiduría a partir del de sindéresis, estriba en iluminación no sólo suscitada, sino, por versar sobre el bien como otro que el ser, a la par insertada en la actuación distinta de la solamente intelectual, con carácter de imperio que la guía, y en virtud de lo que el actuar es voluntario, es decir, según lo que el querer es constituido como intento de un bien ideado. Y tal constitución del querer comporta una peculiar intervención de la persona, según la que ésta se apropia de aquél según el carácter de yo comprometiendo el *querer-yo*, también en tanto que querido, en el querer.

* * *

Por lo pronto, el querer procede según el descenso del inteligir personal desde el hábito de sabiduría a partir del de sindéresis. Mas incluso si tanto la sindéresis cuanto la intelección de los primeros principios descienden desde la sabiduría, la noción de bien como “otro que el ser”, cuyo intento es el querer, precisamente se debe, en el hábito de sindéresis y a partir de él, a la repercusión, sobre este hábito, del de los primeros principios, cuyo tema es, por lo pronto, el ser extramental en cuanto que “otro como ser” respecto del mental.

De entrada eso otro como ser, u “otro ser”, a saber, el acto de ser extramental, que es otro respecto del de condición intelectual o mental, es, no menos que el acto de ser humano, tema de sola intelección; aun así, paralelamente, la esencia del ser extramental, física o cósmica, y no menos la del ser humano, además de ser tema de intelección, admiten la posibilidad de que se les aporte o añada el bien ideado en cuanto que otro que el ser, al intentarlo, esto es, según la voluntariedad.

En esa medida, en virtud de la repercusión del hábito de los primeros principios en el de sindéresis, este hábito, como acto intelectual, se dualiza según la intelección desde luego del ser, o de la esencia del ser de que se

trate, pero, no menos, del bien como otro que el ser que puede añadirse en su esencia.

Con lo que cabe querer la aportación que al ser extramental o al mental puede hacerse en la esencia correspondiente; pero resulta inasequible querer, esto es, intentar los actos de ser, que, más bien, son creados, es decir, dones de Dios. A su vez, con respecto a ellos, amar estriba siquiera en aceptarlos bajo esa condición, a saber, de don divino, y, al cabo, equivale a amar a Dios aceptando la realidad de la criatura: del ser humano que se es, del de los demás hombres, y del ser del cosmos.

Por lo demás, la aceptación amorosa de los distintos actos de ser, y de sus esencias, se traduce desde luego en la procura vigilante de no sólo preservar esas esencias de cualquier deterioro, sino incluso de crecientemente mejorarlas en cuanto a su condición potencial o dinámica, lo que compete justamente a la ideación del bien y a su intento voluntario; pero se traduce también en la actitud contemplativa, es decir, en un inteligir agradecido y, como tal, siempre abierto a la contemplación del Creador

Porque, a la par, la ideación de bienes concretos, esto es, en calidad de “algo” otro que el ser, en tanto que añadible a la esencia de tal ser y, así, posible de ser, sigue a la intelección de la esencia de los distintos actos de ser, que se lleva adelante ya por *fases*, la del ser extramental, ya a través de una creciente comprensión “conjuntante”, según la sindéresis, la del humano. Y de esta manera el bien sigue a la verdad.

En esa medida, puede con propiedad llamarse “idea” a aquel inteligido que, a la vista de lo previamente inteligido acerca de la esencia de un ser creado, se proyecta a manera de propósito o meta y, por eso, con cierto carácter de modelo o paradigma para el actuar por el que se habría de añadir eso ideado a tal esencia. De ahí que “realizar” una idea de algún bien equivalga a, por así decir, insertarla en el actuar a manera de patrón o modelo que lo rija; actuación que entonces es intento voluntario de dicho bien²⁰.

Al cabo, la noción de bien como otro que el ser, que, en su esencia, se le puede añadir o aportar, y que en tanto que “posible de ser” es equiparable con

20 Para una y otra esencia, desde luego la extramental, pero en alguna medida también la humana, resulta viable, la aplicación, en calidad de hipótesis, de nociones de una lógica —o, aun, matemática— “sistémica”, o de la “complejidad”, desde donde, no obstante, sería inválido concluir —ni siquiera en aras de superar dualismos— una real indistinción de esas esencias, a manera de despliegue espontáneo de una única realidad —aun si lógica y matemáticamente describible, pero apenas en sede hipotética, o según modelos—; y realidad que, por lo demás, tampoco entonces se podría admitir como distinta de la divina, sino a manera de progresiva proyección o manifestación de la divinidad (con mayor motivo si lo real se equipara con lo posible).

lo posible sin más, se entiende —o es ideada, esto es, entendida— solamente a partir del hábito de *sindéresis*, desde luego desde el de *sabiduría*, aunque no sin repercusión del hábito de los primeros principios sobre el de *sindéresis*.

* * *

Y si la congruencia de la noción de bien como otro que el ser y, por eso, irrestrictamente ampliable, exige tomar en cuenta el repercutir de los hábitos superiores del vivir humano sobre los inferiores, tal repercusión se sigue de que desde el hábito de *sabiduría*, innato en vista de su inescindible solidaridad por lo pronto con el *inteligir personal* en tanto que convertible con el acto de ser humano —al que ese hábito, de acuerdo con su intrínseca dualidad según el carácter de *además*, alcanza y se otorga—, dependen en descenso, y según dualidad jerárquica, el hábito de los primeros principios y el de *sindéresis*, que por eso cabe llamar “nativos”.

De esa suerte, siendo la *sabiduría* el miembro inferior de la dualidad con el *inteligir personal* —dualidad que es la más alta del ser humano—, y al descender dualizándose, a su vez, jerárquicamente los hábitos nativos desde el de *sabiduría* —proceder descendente equiparable con dichos hábitos—, el miembro inferior de cualquier dualidad superior repercute sobre el superior de la inferior y, por así decir, lo “modula”, con lo que éste también repercute sobre el miembro inferior de la dualidad a la que pertenece, y este último sobre el superior de la dualidad más baja²¹.

Luego el hábito de *sabiduría*, miembro inferior de la dualidad intrínseca del ser personal, cuyo miembro superior se corresponde a su vez con los trascendentales personales, repercute sobre el hábito de los primeros principios y, a través de éste, también sobre el de *sindéresis*, según lo que asimismo sobreviene repercusión del de los primeros principios sobre el de *sindéresis*; y justo por medio de este repercutir, acontece, según la *sindéresis*, la comprensión intelectual del bien como otro que el ser.

* * *

21 Por repercusión, el hábito inferior no simplemente se *matiza*; la matización equivale más bien al peculiar crecimiento por el que se distinguen los hábitos intelectuales adquiridos a partir de la iluminación, desde la *sindéresis*, de las operaciones objetivantes

En consecuencia, si el hábito de sabiduría repercute sobre los dos hábitos que desde él descienden, al propio tiempo sobreviene la repercusión del hábito de los primeros principios sobre el de sindéresis, y debido a la que éste es intelectual no sólo del ser, de acuerdo con la verdad, sino asimismo de lo otro que el ser o posible de ser de acuerdo con el bien. Por eso, además de hábito intelectual, el de sindéresis es volitivo en la medida en que la volición sobreviene cuando en el actuar se inserta ese peculiar inteligir lo otro que el ser equivalente al bien, aunque, ante todo, según la irrestricta ampliabilidad de esa noción, con lo que tiene lugar la voluntariedad nativa como acto de querer más bien y, por eso, de querer querer más; acto éste que, con carácter de poder voluntario, ha de investir cualquier ulterior acto de querer bienes concretos, también si son deliberadamente elegidos, o de acuerdo con la razón práctica.

Así, ya que de suyo la noción de otro que el ser, o posible de ser, comporta una irrestricta ampliabilidad, cuando bajo ese carácter es insertada en el actuar a manera no de intención de un bien concreto sino de imperio de favorecer la ampliabilidad del bien como otro que el ser, o, al menos, de no impedirlo, entonces sin más trámites sobreviene la volición nativa o querer primordial, es decir, el acto de querer querer más otro, o más bien y, por eso, de querer querer más; y acto que, siendo de “querer querer”, constituye la peculiar *curvatura* de la voluntariedad, a la que, con todo, por ser, a su vez, de querer querer más bien, en modo alguno cabe desligar respecto de la *intención de otro* que el ser, o de bien.

Por consiguiente, la voluntariedad desde luego se caracteriza según la intención de alteridad, es decir, intención de bien como otro que el ser, pero, a la par, según la curvatura peculiar de la volición nativa como querer querer más, o querer querer más otro o más bien, que ha de investir cualquier acto de querer bienes concretos, y sin la que el comportamiento, en lo que tiene de intento o tendencia, sería apenas impelido por algún dinamismo natural, si no por cierto mimetismo cultural.

De donde, además, la intelección que, descendiendo desde la sabiduría a partir de la sindéresis, es insertada en el actuar, y lo constituye, estriba tanto en un iluminar el bien como otro que el ser o posible de ser aportado al ser en su esencia, cuanto en cierto “vigilar”, a través de una incidencia de la sindéresis en la plural luz iluminante que, con carácter de ideación de bienes concretos, a partir de ella procede, con miras a que, como intento, el actuar voluntario por el que esos bienes se procuran no quede sin abrirse a más bien y,

en consecuencia, no sin ser investido por el querer querer más bien y, así, querer querer más.

Con todo, cierto vigilar puede también concernir a la peculiar intelección que compete al hábito de los primeros principios según la advertencia de éstos, tanto como a la del hábito de ciencia en calidad de *balance* de la explicitación de concausalidades, y aun si se trata de actos intelectuales que, sin iluminar sus temas, los disciernen mediante pura distinción, o bien una pugna o contraste respecto de ellos, de la limitada presencia mental cuando, como tal, se mantiene puesta de manifiesto; vigilancia, por tanto, a manera de cierto concentrar la atención con respecto al tema que sin iluminar es preciso inteligir, adecuándose a la condición extramental que le compete.

* * *

En suma, de manera dual, y dualizándose jerárquicamente, desciende el inteligir personal desde el hábito de sabiduría; por lo pronto según el hábito de los primeros principios, por el que se advierte el ser extramental, pero también según el hábito de sindéresis, a partir del que el crecimiento que es la esencia de la persona humana asimismo es dual, a saber, o tan sólo suscitado, inteligiendo, o, a la par, constituido como voluntariedad en cuanto que el bien inteligido se inserta en el actuar; intelección ésta, la del bien como otro que el ser, que directamente se sigue del repercutir el hábito de los primeros principios sobre el de sindéresis.

De modo que el descenso desde la sabiduría a partir del hábito de sindéresis se dualiza al proceder tanto según el inteligir en orden a solamente inteligir, o con miras a la verdad sin más, en lo que estriba el inteligir teórico, cuanto según el inteligir inmerso en actuaciones distintas de la mera intelección, cifradas en actos voluntarios, y en orden a bienes, es decir, a resultados o fines que son obras o, incluso, crecimientos del poder de realizarlas, es decir, virtudes, en lo que estriba, “dentro” del querer, la intelección práctica, que asimismo comporta verdad, mas en cuanto que corregible, o a manera de verdad “práctica”.

Es de esa suerte como, según el querer, se entrevera el inteligir en el actuar para que se intente el bien ideado, esto es, lo otro que el ser que puede añadirse al ser —o a lo que, por así decir, “ya” es—, y se lleve a cabo, o se “realice”, lo posible de ser, o para que, más aún, se acreciente el poder de po-

nerlo por obra, el poder voluntario, que, por eso, equivale a poder sobre la posibilidad.

Por eso, en último término, el querer equivale al actuar en tanto que dirigido por el bien que se entienda como otro que el ser; y bien que en ese actuar se inserta en calidad de intención, según lo que, a su vez, equivale a lo querido; de donde el querer, equiparado con el intento del bien ideado, exige que en el actuar intervenga el entender con miras, precisamente, a que lo entonces entendido, que es el bien, sea la intención directiva de las acciones involucradas.

Y es, por lo demás, en vista de esa dirección a lo otro que el ser como el querer supera cualquier tender natural en cuanto que orientado éste no más que hacia la perfección propia de lo que vive según tal tipo de tendencias; y condición perfecta, no obstante, cuyo carácter de otro es entonces débil, pues por serlo de una naturaleza, en cierto modo está predeterminada —o preformada— en ella.

* * *

Mas, por otra parte, debido a que el querer se corresponde con el actuar cuando lo entendido, a saber, un bien, ideado según la índole de otro que el ser, se inserta en ese actuar a manera de imperio que lo guía, por eso, para querer, es decir, para actuar queriendo al intentar ese bien, hace falta un peculiar descenso de la libertad personal, como disponer, que de manera incisiva compromete a la persona, y que, además, en esa medida torna asequible el querer para el descenso del amar.

Y es que al resaltar la dependencia de la voluntariedad desde luego respecto del ser personal procediendo desde la sabiduría, pero apenas en la esencia humana, o en cuanto que exclusivamente procede a partir de la *sindéresis*, se posibilita distinguir, asimismo en el dominio de la esencia, el querer respecto del mero entender no tan sólo en vista del descenso dual de la intelección, esto es, como entender el ser sin más, en lo que estriba la verdad, y como entender el bien en tanto que otro que el ser añadible a éste en su esencia, o con posibilidad de ser, y que, ideado en concreto, se transvasa a la actuación constituyéndola como intento voluntario, sino asimismo a la vista del modo distinto de, por así decir, “dependen” el querer y el entender de la persona a través del carácter de yo, pues, en ese nivel, es suscitado el entender —*ver-yo*— sin que la persona según dicho carácter, el de “yo”, lo “integre”,

mientras que el querer requiere además ser constituido por la persona, según el yo —*querer-yo*—, en virtud de lo que el carácter de yo se “entrevera” en lo querido²².

Así, al querer, la persona se ha de querer, según el *querer-yo*, queriendo lo querido, de modo que, a la par, el *querer-yo* no menos constituye la actividad voluntaria, o es integrante de esa actividad, en cuanto que también es querido al querer; mientras que al solamente inteligir, en el nivel esencial, la persona no se intelige inteliendo lo inteligido, de modo que no se “incluye”, según el *ver-yo*, en esa intelección que a partir de la *sindéresis* desciende desde la sabiduría: el *ver-yo* no es visto al ver.

Luego la constitución del querer comporta, de un lado, que la persona es activamente constitutiva de ese acto en la medida en que se inserta la idea de bien en el actuar; y, de otro, que el querer, así constituido, o como *querer-yo*, es a su vez constituyente del actuar en cuanto que es querido tanto como lo que a su través se quiere.

De manera que sí, debido en directo a la repercusión del hábito de los primeros principios, el de *sindéresis* comporta que se entienda el bien como otro que el ser, y que pueda idearse un bien concreto como algo otro con respecto a cualquiera de las realidades de la esencia extramental o de la mental, propia o ajena, por eso, al ser esa idea transvasada al actuar, éste es por ella dirigido y constituido como intento de dicho bien según el querer como *querer-yo*. Mas en esa medida el *querer-yo* no sólo involucra un *ver-yo-el-bien*, esto es, *ver-yo* “algo” otro que cabe añadir al ser creado en su esencia, sino que, además, exige un disponer “de” lo inteligido —y no sólo “según” ello— para insertarlo en la actuación, lo que a su vez comporta un peculiar compromiso de la persona a través de un verterse de la libertad trascendental, por el que, a la par que desde luego es querido el bien intentado, es querido incluso el quererlo, es decir, el propio *querer-yo*, en lo que, por lo demás, no menos estriba la curvatura de la voluntariedad.

Luego la volición, como intento de bien, es curva, de un lado, según la voluntariedad nativa como acto de querer querer más bien y, así, de querer querer más, por el que es investida; pero, de otro lado, no menos, en cuanto que la persona que, según el *querer-yo*, quiere lo querido, ha de quererse queriéndolo, en virtud de lo que también el *querer-yo* integra lo querido.

22 «*Ver-inteligido* es suscitado sin yo» (*Antropología trascendental* II, p. 235); «*Ver-yo* significa activación libre de ver que se olvida de sí al suscitar. [...] El *querer-yo* [...] yo es actividad libre interna a cualquier acto voluntario» (*Ibid.*, p. 236); «*Ver-yo* dispone de ver sin yo al suscitar» (*Ibid.*, p. 239).

Por ende, ya que, como intento del bien en cuanto que otro que el ser, el *querer-yo*, por una parte, se debe a la repercusión del hábito de los primeros principios sobre el de *sindéresis* y, por otra, comporta un peculiar compromiso de la persona según la libertad, en esa medida, justamente, equivale al miembro superior de la dualidad inherente a la *sindéresis* como ápice del descenso, de nivel esencial, del ser humano personal desde la sabiduría.

Según lo que, en el ámbito de la esencia de la persona humana, el querer, aun si incluye una intelección peculiar, a saber, la de *ver-yo-el-bien* que en concreto se intenta, es más alto que el *inteligir*. Sin embargo, puesto que el querer es sólo de nivel esencial, mientras que el *inteligir* primariamente personal, por eso, el *inteligir* es sin más superior al querer.

* * *

Pero, a la par, siendo el querer una actividad procedente desde el hábito de sabiduría, de manera que concierne no al nivel del ser personal sino al de su descenso esencial a partir del hábito de *sindéresis*, y siendo equivalente, en este nivel, a un bajar antes del *inteligir* personal que del amar, asimismo reclama ser refrendado o “respaldado”, en cuanto a su peculiar intencionalidad hacia lo otro que el ser, en virtud del descenso del amar, es decir, ser elevado a amor, o a don.

Y es que al ser aceptado y ofrecido, el bien como otro que el ser es referido a una persona distinta de la que se es, es decir, referido a un “otro” con carácter de otro ser personal. Aun así, no en vista de su condición como otro ser puede una persona equipararse con un bien; la noción de bien es insuficiente para el ser personal, que es ser primario, radical, y en modo alguno una aportación que se intenta añadir al ser. El ser creado, mucho más el personal, es un don divino, y de ninguna manera un bien querido en orden a mayores bienes.

Pero incluso si a la actividad voluntaria corresponde, y casi que lo reclama, ser como asumida por el bajar del amar, y de esa suerte elevada a la condición de amor, o de don, con la que se completa el amar como dar y aceptar de nivel personal, el querer procede desde la sabiduría a partir de la *sindéresis*, esto es, tan sólo en la esencia humana, no en el nivel del acto de ser; y, de entrada, en lo que de actividad intelectual compete a esa esencia, que no directamente según el descenso del amar.

De modo que aun siendo el querer “cauce”, y privilegiado, del bajar del amar personal, es ante todo un bajar intelectual, que, para encontrar iluminando, en cierto sentido omite el trocarse en búsqueda peculiar del inteligir personal según el carácter de *además*, es decir, que se “desprende” de ese buscar en el que el ser humano lleva adelante su más alta y personal actividad; y, en lugar de tal búsqueda, se “ocupa” entonces, o “cuida”, de lo inferior a dicha actuosidad. De ahí, no menos, que de suyo el querer “se las haya” con bienes antes que con personas, mientras que la búsqueda en la que pueda ser trocada el ser personal, que es busca de réplica en intimidad, según el inteligir y el amar, lo es de encuentro personal.

CAPÍTULO II
ULTERIOR CONSIDERACIÓN EN TORNO A LO DISTINTIVO
DEL QUERER FRENTE AL AMAR: LA VOLUNTAD Y LO
VOLUNTARIO EN RELACIÓN CON EL BIEN

Con el propósito de precisar lo hasta aquí indicado a manera de glosa a la propuesta de Polo en torno al querer en relación con el amar y el amor, cabe destacar que de ese planteamiento en algunos puntos se diverge, al menos en cuanto a la letra, que tal vez no en la mente.

Porque, ante todo, se procura destacar la distinción, desde luego sin distanciamiento ni disyunción, entre querer y amar, pues el querer como intento respecto del bien, aun si investido por la voluntariedad nativa, es tan sólo del nivel de la esencia de la persona humana, mientras que el amar, siendo de carácter donal —equivale a dar o aceptar dones, correspondientes no sin más a bienes, aunque sí tan sólo entre personas—, compete al ser personal en calidad de trascendental suyo, incluso cuando desciende para instaurar el don, y aun si, más que nada, a través del querer, por lo pronto en la propia esencia, mas también en la del ser extramental.

Desde donde se sugiere que el querer es constituido no inicialmente según el descenso del amar sino a través de un peculiar descenso del inteligir, en la medida en que la intelección del bien, asimismo peculiar, es insertada en el actuar, que entonces es voluntario; y se resalta que el querer sobreviene de esa manera aun cuando se lleve a cabo no sin que descienda el amar y lo eleve a la condición de don, es decir, no sin que sea instaurado con carácter de amor donal y, así, de querer generoso; de lo contrario, si el amar no baja hasta el querer y no lo asume, éste se queda en “amor” propio o, mejor, en mero querer egoísta, como consecuencia de la libre exclusión del don.

Por lo demás, una más neta distinción entre querer y amar, aunque sin pretender separarlos —cualquier querer separado del amar conlleva egoísmo—, resulta pertinente en vista de que la voluntad y la voluntariedad son realidades del vivir humano que la filosofía parece haber esclarecido insuficientemente, al menos al apelar a nociones extrínsecas a ellas, como, por ejemplo, en el aristotelismo, a la tendencia deseante, aun si modulada por la deli-

beración y elección racionales; o superiores, como en el agustinismo al amor, mientras que en la filosofía moderna a la libertad, aunque *simetrizada* con la principiación, y confundida entonces con una presunta espontaneidad de ésta. Y, correlativamente, el amar tanto como el amor, cuando no son reducidos a inclinaciones instintivas, suelen entenderse a partir del querer, o bien de los sentimientos y de la afectividad, por más que no sólo de nivel sensible.

1. BIEN TRASCENDENTAL COMO OTRO QUE EL SER, POSIBLE DE SER

A la par, en vista de la sugerida distinción entre querer y amar, el bien como trascendental convertible con el ser se equipara no sin más con éste y, ni siquiera con la perfección que compete al ser por ser, sino con lo otro que el ser, posible de ser, ideado e intentado por la persona humana, a partir del quedar iluminada tal noción en su irrestricta ampliabilidad, según la sindéresis, cuando en ésta repercute la intelección del primer principio extramental.

Porque la ideación del bien en cuanto que otro que el ser, así como la consiguiente intención de alteridad característica de la volición humana, sobrevienen, en y a partir de la sindéresis, debido a que sobre ella repercute el hábito de los primeros principios, según el que se advierte de entrada el “otro ser” que el propio, o el ser que es “otro” que la persona, esto es, otro respecto del ser mental o intelectual, a saber, el ser extramental, mientras asimismo se advierte que el ser extramental exclusivamente vige en dependencia respecto del Ser “absolutamente otro”, que es Dios, advertido a su vez como Identidad originaria.

Luego es en calidad de otro que el ser, o posible de ser, inteligido según la sindéresis por repercusión del hábito de los primeros principios, como el bien es un trascendental “metafísico” distinto respecto del ser.

De donde, por un lado, si el bien equivale a lo otro que el ser, posible de ser, entendido, e intentado según el querer, le compete estar siempre “por lograr”; una vez logrado, es, propiamente, no tanto bien, cuanto ser, es decir, perfección de la esencia a la que se ha añadido o aportado, y, por eso, no ya otro que el ser, sino ser sin más, aun si entonces desde luego posibilita ampliar el bien viable de entender y de intentar; que es, por lo demás, como se puede, en concreto, y cada vez o, por así decir, “paso a paso”, ampliar irrestrictamente el bien en tanto que otro que el ser, posible de ser.

En consecuencia, si el bien es lo otro añadible al ser en su esencia, el que a veces se llama bien “ontológico”, según el que la realidad sería buena ya

por ser, equivaldría sin más al ser —al menos en la criatura—, de modo que no con propiedad al bien, que, en cambio, estriba en lo otro que el ser, o posible de ser, entendido e intentado —de manera que no sin el ser mental—, y que, si “pasa” a ser, “deja de ser” bien, aun cuando posibilita siempre más y mayor bien; y más y mayor bien que, de otra manera, es decir, sin lograr el bien intentado, no sería ideable en concreto.

Con lo que el bien es un trascendental del ser no en vista de que éste sin más es, o por ser, sino en atención a lo otro que el ser, o posible de ser, que cabe aportar a cualquier ser, en su esencia, es decir, en tanto que el ser es perfeccionable, o perfeccionante: perfeccionable, en cuanto a su esencia, el ser extramental, así como el ser mental; mientras que perfeccionante tan sólo el ser humano, al que compete idear e intentar lo posible de ser²³.

Por eso, al cifrarse el bien en lo otro que el ser, o posible de ser, equivale, antes que a una perfección, o fin, con respecto a alguna naturaleza o esencia, o antes que a las realidades necesarias o convenientes para el logro de tales perfecciones, a cuanto puede aportarse a la esencia del ser creado. Y de ahí que el bien se equipare no tanto con la perfección lograda, habida o tenida, cuanto, a lo sumo, con la que está por lograrse.

Luego simplemente por ser, el ser es sin más ser, antes que bien (sin que eso obste, como es obvio, para que sea don divino); mientras que el bien se corresponde con la irrestricta posibilidad de otro que el ser que, propiamente para el hombre, cualquier ser, al ser inteligido, comporta, y que progresivamente se va concretando en la medida en que se logra el bien intentado, esto es, en cuanto que dicho bien va siendo conducido a ser, según lo que tal posibilidad de otro que el ser es irrestrictamente ampliable.

* * *

En consecuencia, a la vista de la noción de bien como otro que el ser de acuerdo con su irrestricta ampliabilidad, el querer no se equipara con una tendencia apetitiva, o afección, de nivel sensible, determinada en último término por un dinamismo natural, ni siquiera si es asumida mediante la razón.

Desde donde se rectifica la comprensión tradicional de la voluntad y de lo voluntario, apoyada en Aristóteles, según la que, de una parte, el bien se

23 Al decir de Polo, el hombre es el «perfeccionador perfectible»; y esto —cabe sugerir— lo distingue de los ángeles y de Dios. De donde el intento de bien, la voluntariedad, concierne con propiedad solamente al ser humano.

entiende apenas como una perfección a la que naturalmente se tiende, y, de otra, consiguientemente, el querer como un acto deseante (*órexis*), arbitrado mediante una elección o decisión, cifrada en una deliberada y electiva adhesión a la tendencia deseante (*proáiresis*), y equivalente, así, a un apetito racionalmente conducido (*boúlesis*)²⁴.

A su vez, la equiparación del bien con lo otro que el ser, es decir, con lo otro que cabe aportar al ser creado en su esencia, o posible de ser, permite reconducir la posibilidad en tanto que noción modal del ser, al bien como trascendental del ser, lo que a su vez permitiría una interpretación *in melius* del voluntarismo moderno, en el que se atribuye condición trascendental a la posibilidad, aun si considerada apenas modalmente, y según lo que se corregiría la pretendida espontaneidad que a la posibilidad se pasa a atribuir, confundida entonces con la libertad, pero que no deja de cifrarse en principiación presumiblemente capaz de autodeterminación, así como desasida de la necesidad, en último término a través del dinamismo racional de carácter meramente lógico que partiría de una reflexión negativa postulada al comienzo del proceso mental²⁵.

* * *

Por otro lado, la noción de bien como lo otro ideado que, al intentarlo, puede aportarse a la esencia del ser creado, permite distinguir el bien en cuanto que es añadible a la esencia extramental, física o cósmica, y a la esencia humana, de condición intelectual o mental, tanto si es la propia, es decir, la de la persona que actúa, sobre todo según el crecimiento en la virtud, cuanto, hasta cierto punto, a la de otras personas a través de un “comunicar” en la manifestación personal, y mediante el que se construye la vida social y la sociedad, inicialmente la familiar.

De esa manera lo intentado con carácter de mejora en la esencia humana equivaldría al bien por así decir “agible”, mientras que la mejora de la esen-

24 Aristóteles no alude explícitamente al querer como *thélesis*, al que en la patrística oriental de tradición aristotélica se reconduce la supuesta inclinación nativa de la voluntariedad que luego santo Tomás de Aquino llamó *voluntas ut natura*.

Por lo demás, *thélesis* se emplea asimismo para indicar el soberano designio o providencia de Dios, de acuerdo con su Amor, aun si de ordinario se traduzca como *voluntas*.

25 Tal reflexión negativa cae, por lo pronto, en una actitud perpleja, por ejemplo dubitante (Descartes) o crítica (Kant), o tan sólo interrogativa (Heidegger) o bien supresiva, “epojal” (Husserl), aunque también es llevada adelante a través de una actitud autoafirmante mediante una supuesta reafirmación de la negatividad (Hegel).

cia física al bien “operable” —o “factible”—, aun si mediante la tecnología estos dos tipos de bien a menudo se entreveran.

A su vez, el bien como otro que el ser, o posible de ser, añadible al ser en su esencia, sería de índole “moral” no tan sólo porque se haya de lograr mediante la actuación humana, y según lo que de él es responsable el hombre, sino sobre todo cuando es “debido” en razón de la justicia o, con mayor motivo, de la amistad, pues muchos bienes carecen del carácter de debidos, y son meras alternativas u oportunidades no exigidas por deber alguno.

Paralelamente, la obligación moral se establece en vista no apenas del acuerdo con la naturaleza, pues lo bueno se equipara, más aún que con lo natural, e incluso que con la perfección natural, con aquello que, ideado e intentado, cabe aportar al ser como otro que él. Desde luego es malo excluir la perfección natural; pero no siempre lo es contrariar la naturaleza, pues a veces hace falta precisamente para tornar viable alguna perfección esencial que de lo contrario se vería impedida; y no siempre es debido lograr la perfección natural. Lo bueno, en moral, es lo otro que el ser posible de ser en cuanto que debido, y que sólo en una pequeña parte corresponde a la naturaleza —es debido aportar lo requerido para alimentarse, cuidar la salud, etc.—, pues mucho más a la justicia y a la amistad (tampoco lo debido se reduce a lo justo).

De modo que puede ser bien moral, o debido, aquél que, desde luego entendido e intentado por el hombre, es tanto agible, o concerniente a la esencia humana, cuanto, además, operable, concerniente a la esencia física; y éste no sin más porque su intento permita asimismo lograr un crecimiento de la esencia humana (sobre todo en cuanto a su vida social).

En consecuencia, el bien es, desde luego, un trascendental del ser, pero en cuanto que otro, irrestrictamente ampliable, que cabe aportarle; de donde, además, puesto que tiene cabida sólo si es entendido e intentado, es sin más “relativo” al ser personal humano, e inexistente sin él, esto es, bien antropológico, incluso cuando se trata de lo otro posible de añadir al ser extramental en su esencia, y aun si no siempre que añadido a la esencia humana equivale a un bien moral.

Correlativamente, “lograr” un detrimento de la perfección del ser no comporta nada otro que éste, ningún bien, sino que, al contrario, lo imposibilita o excluye, y en esa medida es un mal; lo otro que el ser solamente es el bien, nunca el mal; de suyo el mal ni es ideable ni intentable, sino consecuencia de intentar un bien que, sobre todo, impide más bien, y no sólo del que resulta

una mengua del ser; en este nivel el mal lo es más que nada por imposibilitar para el bien.

En cambio, por cuanto que estriba en dar y en aceptar dones, el amar nunca puede ser malo, como sí algún intento de bienes por impedir bienes más altos y, sobre todo, debidos²⁶.

Además, el bien no siempre es debido, mientras que el amor sí, por lo pronto a Dios, aunque asimismo, por Él, a todos los hombres, y, junto con ellos, a todas las criaturas.

Al cabo, es viable distinguir distintos tipos de bien como otro que el ser; de entrada, uno de la esencia física y otro de la esencia humana, los que, al ser ideados y queridos por el hombre, es decir, en cuanto que añadibles por el hombre y, así, entendidos e intentados por él, son siempre de índole antropológica; y no sólo si se aportan a la esencia humana, sino también a la esencia física; a la par, unos y otros pueden ser de índole moral si son debidos. Desde luego es bien moral el crecimiento del poder voluntario, es decir, de la virtud, pero también cualquier otro bien distinto de la virtud, pues cabe que el hombre no sin más pueda, sino que aun deba, quererlo, e incluso si no logra hacerlo virtuosamente.

* * *

A su vez, al equiparar el bien con lo otro respecto del ser, y posible de ser, en tanto que ideado e intentado por el hombre, la tesis de que «el ser en tanto que ser es bueno» con exclusividad valdría para Dios: «sólo Dios es bueno», dice Jesús al joven rico; sólo Dios es absolutamente bueno en tanto que ser, cabe glosar, ya que como ser es “absolutamente otro”, pues el Ser divino excede o trasciende desde luego cualquier ser creado, pero además cualquier bien ideable, y no sólo intentable —que en vano hubiera de acrecentarlo—.

Luego, en lo concerniente a Dios, es Bien absoluto su Ser en tanto que absolutamente otro, antes que respecto de cualquier ser creado, con propiedad respecto de cualquier bien entendido e intentado por el hombre; de donde Dios es el Bien, mas no como posible de ser, sino como trascendente respecto de cualquier posibilidad de ser.

26 De esa manera cabe entender el «*ama et quod vis fac!*» de san Agustín.

Mientras que a la criatura no le basta ser para ser buena; en ella el bien se convierte con el ser no sin más, sino en la medida en que es lo otro, irrestrictamente ampliable, posible de ser añadido a ese ser creado en su esencia.

Paralelamente, el bien como lo posible de ser aportable al ser creado en su esencia sobreviene tan sólo si alguna persona lo entiende y lo intenta: es más, una persona humana, ya que, quizá, no compete al ángel la ideación y el logro del bien, de manera que tampoco quererlo —le bastaría entender y amar—; así como de ninguna manera corresponde volición al ser cósmico, ni siquiera si en virtud de la causa final la esencia física despliega, cada vez con mayor riqueza, una variación ordenada de causas formales (mucho menos puede dicho ser extramental aceptar o dar, esto es, amar)²⁷.

Mas tampoco a Dios correspondería el querer —al menos en el sentido restringido aquí propuesto—: en lugar de ocuparse de “hacer” el bien, esto es, de idearlo e intentarlo, le bastaría dar el ser creado (crear es *donatio essendi*, según santo Tomás de Aquino), lo que compete antes que al querer, al entender y al amar; y ser creado que, por lo pronto el humano, como se sabe por Revelación, además de ser un don divino, al ser redimido en Cristo, Dios acoge en su propio Vivir, lo que instauro el orden sobrenatural, en el que más patentemente vige el amor²⁸.

27 La esencia extramental no se reduce a ninguna de las naturalezas y sustancias corpóreas, por lo que para ella solamente es mejora, o un bien, cuanto favorece la variedad y variación de esas realidades intracósmicas, en lo que, al cabo, estriba la causa final en calidad de último de los principios de esa esencia. Con tal “bien”, y que más propiamente equivale a la causa final como último principio físico por serlo de variedad y variación —esto es, de modificación de las causas formales, es decir, de las distinciones físicas o en las concausalidades—, se correspondería, por lo demás, lo que, respecto de la realidad extramental puede tomarse como debido para el hombre, o como bien moral (de ahí, por ejemplo, la dimensión ética del cuidado del ecosistema): al intervenir en el cosmos el ser humano no puede anular la posibilidad de variación ni reducir la variedad de las causas formales.

No obstante, la *recepción* del cuerpo humano por parte de la esencia de la persona según la *sindéresis*, comporta cierto “reemplazo” de la causa final por el disponer.

28 Es más, en teología, a partir de la Revelación se puede sentar que, incluso allende las criaturas, el Ser divino es donación pura y plena, pues del Padre y del Hijo procede el Espíritu Santo, que es Espíritu como Amor o Don, desde Quien proceden, a su vez, los dones divinos para las personas creadas. Y cabe proponer que el proceder del Hijo a partir del Padre se cumple según el Dar y el Aceptar, esto es, de acuerdo con el Amar, de manera que, correlativamente, la procesión del Espíritu Santo no sería nocionalmente ajena a la del Hijo; por decirlo así, la espiración del Espíritu Santo procede “cabe” la generación del Hijo, la que, por su parte, procede “cabe” el Padre; y es de este modo como se sabe acerca de la Intimidad divina en cuanto que seno del Padre, en la medida en que el Hijo lo ha revelado.

Y si lo más propio de Dios es el Amar —«Dios es amor», proclama san Juan— podría ser plausible que la alusión bíblica a la voluntad de Dios, como por ejemplo la de Jesús en el *Padre nuestro* o en la Oración del huerto, se pudiera tomar como referida sobre todo al designio

* * *

Paralelamente, en la criatura el bien se convierte con el ser tan sólo, por así decir, “siguiéndolo”; y siguiendo, antes, a la verdad, pues sólo una vez conocida la verdad del ser, cabe idear el bien añadible al ser, que por eso se dice “otro que el ser”, por más que el hombre solamente pueda añadirlo como mejora del ser, y apenas en su esencia²⁹.

amoroso de Dios Padre, o, a lo sumo, a su beneplácito, pero que, con todo, se traduce en voluntariedad en la medida en que apela a determinadas conductas humanas, exigidas para que ese designio de amor sea acogido por el hombre, o aun por el propio Hijo de Dios hecho Hijo del hombre.

Así que aludir a una “voluntad” divina equivaldría a “traducir” en “lenguaje” humano la dádiva de Dios al hombre, a cada hombre, a su pueblo, a la humanidad entera, así como también a su Hijo en tanto que donado, a su vez, al mundo, hecho Hijo del hombre; y a traducir esa dádiva en lenguaje humano no sólo según expresiones sino también según actuaciones, a través de las que se manifiesta el acuerdo con el imperio de la ley o con el beneplácito divinos en la diversidad de los eventos cósmicos e históricos.

En consecuencia, para que el hombre pueda aceptar el Amor de Dios —con carácter de Don sobre todo don—, hace falta que cumpla la “voluntad” divina, expresada ante todo en los mandamientos que son Ley de Dios, los que en esa medida pueden llamarse, con toda verdad, Voluntad suya, es decir, Amor divino encauzado a través de su aceptación por parte del actuar humano; y Amor promulgado mediante palabras humanas que expresan esos actos de acatamiento: no jurar su Nombre en vano, santificar las fiestas, honrar a los padres, no matar...; mas, sobre todo, según el mandato —que es más bien como un “reclamo”— de corresponder al amar de Dios, por encima, y a través, de cualquier otra actividad y amor.

Asimismo —cabe sugerir—, el mandamiento del amor, antes que una voluntad divina, equivaldría a su amor a la criatura, en busca de correspondencia, que la reclama por encima de cualquier otra ley, y que las resume todas, pues el cumplimiento de la Ley de Dios es el único ámbito en el que puede sobrevenir el amor fiel.

«No se haga mi voluntad sino la tuya» ora al Padre su Hijo como Hijo del hombre; y así enseña a orar a los hombres: «Padre nuestro, hágase tu Voluntad en la tierra como en el Cielo...»; pide el Señor que la actuación humana sea una aceptación rendida del Don o Amor divino, de los dones de Dios, de la manera como sucede tan sólo en el Cielo, en Él.

Ahora bien, puesto que, al menos en cuanto al enunciado, la tesis sugerida en torno a la distinción entre voluntariedad y actividad amorosa discrepa de la explicación corriente en filosofía y teología, e incluso de la exposición usual de la doctrina católica, aquí es propuesta con reserva —ya que pueden haberse pasado por alto extremos relevantes—, y, desde luego, sometiéndola, si fuera preciso, al juicio de la autoridad de la Iglesia, sobre todo en cuanto a lo que desde esa tesis se sigue con respecto a la noción de voluntad divina.

29 Únicamente Dios podría “añadir” ser al ser creado, lo que, con todo, todavía más que bien, es gracia. Aunque, a su vez, la gracia, antes que un nuevo ser creado y añadido —puede sugerirse—, equivale a cierta “introducción”, siquiera incoada, del ser creado en el Ser divino, y que desde luego sólo Dios puede llevar a cabo.

Tal introducción de lo creado en el Vivir divino —cabe incluso indicar— se seguiría de que la criatura libre corresponde, libremente, al amor, o don, divino, aceptándolo, y procurando “retir-

Se suele afirmar, por lo demás, que el ser es bueno no sólo en la medida en que puede satisfacer tendencias y apetitos del vivir, sino asimismo en la medida en que es “atractivo” para el inteligir humano, convocado de esa manera a discernir sus distinciones y conjunciones; o en la medida en que es bello, es decir, en que agrada y complace por su armonía y su orden.

Sin embargo, en rigor —es lo que se sugiere—, el bien es el “propósito” intrínseco al intento en el que estriba el querer, cifrado en un enriquecimiento del ser, es decir, en “algo” otro que el ser, posible de ser, ideado para que pueda intentarse a través de la actividad voluntaria.

Desde luego se tiende hacia el ser en tanto que perfecto o bello; pero esto no basta para la noción de bien en sentido estricto, que comporta no tanto la perfección o la verdad o la belleza que el ser, por así decir, “ya” es, cuanto la que cabe aportarle o añadirle en su esencia: lo “otro” que el ser, posible de ser.

Lo “bueno” del ser creado es, por consiguiente, que es mejorable (y lo absolutamente bueno de Dios, que ninguna mejora lograría mejorarlo, ya que es mejor que cualquier mejora, que cualquier posibilidad; Dios es el absolutamente bueno porque es mejor que cualquier posibilidad). Lo bueno del ser creado está en que tiene siempre posibilidad de ser mejor, de ser más, de ser “otro”.

Por eso “hacer” el bien no se reduce a cumplir lo ya designado según la perfección de una esencia o naturaleza, por más que privarse de conseguirlo es desde luego un mal; sino que reclama la inventiva y la creatividad de la mente humana, pues se trata de idear lo que puede aportarse al ser en su esencia.

Luego para querer no basta desde luego complacerse con el ser, pero tampoco apreciarlo o valorarlo, aun cuando en virtud de esa valoración suele el ser llamarse bueno, y aun si tal apreciación despierta cierto tender hacia él; para querer se ha de idear algo otro que sea posible añadir al ser, e intentarlo por insertar esa idea en la actuación. Y, propiamente, eso otro que el ser, posible de ser, es el bien, que se convierte con el ser en la medida en que sólo es ideable a partir de la intelección del ser, es decir, de la verdad.

buirlo” al ofrecer el propio don, que, cuando es aceptado a su vez por Dios, pasa a ser amor y don tanto humano cuanto divino.

De modo que la elevación sobrenatural de la persona humana, según la gracia y la gloria, antes que a una nueva, o “segunda”, creación, ni desde luego que a un nuevo acto de ser creado, equivale a que la criatura espiritual —y, a su través la material— es introducida, mediante Cristo, el Hijo de Dios hecho Hijo del hombre, y bajo la Acción que es el Espíritu Santo, en la intimidad del Vivir que es el Padre.

Por lo demás, mucho menos basta apreciar el ser, o complacerse con él, para el amar, al que, sólo si se equipara con tal estimación, cabe confundir con cierto tipo de querer.

2. VOLUNTAD COMO “GUARDA” NATIVA DE LA NOCIÓN DE BIEN EN LA ESENCIA HUMANA

De otra parte, puesto que según el hábito de *sindéresis* se entiende la noción de bien como otro que el ser —que el ser creado—, o posible de ser, que puede serle añadido en su esencia, por eso cabe todavía sugerir que la voluntad es de antemano suscitada en la esencia de la persona humana bajo la condición de nativa “guarda” de la luz iluminante del bien de acuerdo con la ampliabilidad irrestricta que compete a éste como otro que el ser.

La noción de guarda —guarda vigilante— puede asignarse a la *sindéresis* si la etimología de ésta es *sun-teréo*, guardar juntamente lo que se mira, es decir, vigilar sobre su integridad. *Sindéresis* es vigilancia, atenta inspección, y, en lo voluntario, con miras a que no falte la apertura a más bien.

Así que la voluntad puede entenderse como cierta nativa guarda de actividad intelectual, es decir, de luz, a manera de “pre-hábito” en la esencia de la persona humana, y justamente de la intelección del bien como otro que el ser, según lo que se abre un ámbito de irrestricta ampliabilidad para idear bienes como posibles “mejoras” aportables a lo real.

A su vez, la inteligencia sería, al menos, la guarda de la operación objetivante inicial, cuando es de sola conciencia, según la que se deja abierto un ámbito, irrestrictamente ampliable, de ulterior objetivación según determinaciones diferentes entre sí, pero unificables.

En consecuencia, las llamadas potencias “del alma”, o que, más bien, son el alma espiritual humana, equivalen a la guarda de una dual luz iluminante inicial, en cuanto que posibilita ulteriores luces iluminantes en alguna medida “inscritas” dentro de esa inicial.

* * *

De manera que, la voluntad se suscita con carácter de posibilitación —y si posibilidad, posibilidad “real”, pues se guarda un acto intelectual—, de que sea viable idear cualquier bien concreto, y posibilitación, consiguientemente,

cuando esa idea de bien se inserta en el actuar, de que sea asequible intentarlo.

Con todo, de acuerdo con su condición de mera posibilidad tanto de que sea el bien ideado cuanto, por eso, intentado, la voluntad es suscitada con carácter de *potencia puramente pasiva*, a manera de cierta *relación trascendental* con el bien como otro que el ser; relación trascendental por la que el hombre sin más queda, en lo intelectual, enteramente abierto al bien, esto es, a la mejora del ser —en su esencia—, desde luego del ser humano, propio y de otras personas, pero también del ser cósmico; y aun cuando en su virtud no se provoque todavía ningún intento de bienes concretos, o sin que tenga el poder de “ir” tras de un bien, de llevar a cabo el intentarlo.

Por lo que la voluntad es de entrada pasiva, primero, porque la ideación de los bienes, es decir, de lo otro que el ser que en concreto se piensa aportar a éste en su esencia, compete a luces iluminantes ulteriores a la voluntad en tanto que ésta equivale a la guarda nativa, en la esencia de la persona humana, de la iluminación de lo otro que el ser según su irrestricta ampliabilidad; pero, segundo, la voluntad es pasiva debido a que insertar esas luces en el actuar es cometido no de ella, sino, en rigor, de la persona, que según la libertad con la que se convierte, baja y, si cabe decirlo así, se “compromete”, de acuerdo con el carácter de yo, en el querer: por lo pronto en virtud del disponer, aunque en cierto modo, además, “disponiéndose” la persona de acuerdo con un querer queriendo lo querido, inseparable del querer eso querido; y, tercero, la voluntad es pasiva puesto que inicialmente carece del dinamismo para incoar y acrecentar el querer, es decir, porque de suyo carece de poder voluntario; poder que, no obstante, enseguida la acompaña, pues sin más la “reviste” en cuanto que la noción de bien como otro que el ser se traduce, sin trámite alguno, en imperio de querer querer más bien y, por eso, de querer querer más; e imperio que nada distinto necesita para, mediante la voluntariedad nativa, ser cumplido.

En consecuencia, en orden a que un intento sea en rigor voluntario, y no apenas resultado de un tender natural o de un condicionamiento cultural, hace falta que, tanto al idear el bien cuanto al insertar esa idea en el actuar —en lo que estriba el querer como intento de bien—, se guarde la apertura irrestrictamente ampliable de la noción de bien en tanto que otro que el ser, y, además, que esa apertura, por así decir, “redunde” en el acto voluntario primigenio de querer querer más bien y, por eso, de querer querer más; y hace falta incluso que esta volición nativa “invista” el intento de cualquier bien concreto.

* * *

Así que en la propuesta glosa al planteamiento de Polo en alguna medida se diverge con respecto a la exposición que hace en torno a la voluntad, ya que ésta sería suscitada a partir de la *sindéresis* en virtud de una luz iluminante, mas no como si hasta cierto punto hubiese de ser previa a dicha iluminación en la naturaleza recibida por la esencia humana, lo que, a su vez, resulta coherente con excluir de la voluntariedad la presunta condición apetitivamente tendencial.

Por eso, en lo concerniente al acto volitivo no sería preciso *reivindicar* la tendencia, al menos si se toma ésta como apetito o pasión de nivel sensible, o como deseo, al que Aristóteles apela para explicar incluso el querer racional o, asimismo, el deliberado elegir o decidir, que lo precede.

Luego en vista de la apertura a la irrestricta ampliabilidad del bien en tanto que otro que el ser, o posible de ser, inseparable del intento cuando es voluntario, éste, como intento de tal índole, es de condición más alta que el tender apetitivo, y no se sigue de inclinaciones de la naturaleza orgánica, por más que tales afecciones también puedan voluntariamente consentirse, y sea viable querer, al intentarlos, los fines a los que por ellas se tiende.

* * *

Al cabo, el ser la voluntad suscitada —que no constituida, pues no depende de ningún acto de querer, sino que más bien posibilita cualquiera— con carácter de potencia pasiva pura, o mera posibilidad respecto de bienes concretos, aunque posibilidad real, pues se corresponde con la iluminación, nativa en virtud del hábito de *sindéresis*, del bien en su irrestricta ampliabilidad como otro que el ser, por eso, equivale a la guarda en la esencia humana, no menos nativa según la *sindéresis*, de esa luz iluminante.

Pero antes que una iluminación que iluminara la voluntad, que entonces se habría de equiparar con cierta tendencia natural precedente a esa luz iluminante —y que, en último término, iluminaría el deseo o la *órexis*—, es una iluminación que, guardada en la esencia humana, sin más equivale a la vo-

luntad, a saber, la luz iluminante del bien como otro que el ser, o posible de ser, en su irrestricta ampliabilidad³⁰.

Y, por lo demás, en esa medida, es decir, en cuanto que se trata no más que de una luz iluminante, la voluntad es mera posibilidad, o pura potencia pasiva con respecto a la realización del cualquier bien concreto.

Consiguientemente, tampoco para que tal posibilidad o potencia pasiva pura —aunque posibilidad real— respecto del bien, por así decir, se “active”, y sea, entonces sí, constituida con carácter de potencia propiamente dicha, o según cierto poder —aunque desde luego distinto del impulso instintivo del tender sensible, o de la “fuerza” del deseo—, se precisa de ninguna iluminación ulterior que hubiera de recaer sobre la voluntad, pues ésta equivale sin más a la guarda en la esencia humana de la apertura, exclusivamente intelectual —iluminante—, del ámbito de la irrestricta ampliabilidad de lo otro posible de ser, que es el bien; y esa iluminación del bien en su ampliabilidad irrestricta de suyo redundante en imperio, aunque no de querer un bien entre otros, mas ni siquiera “el” bien en abstracto o en general, que correspondería a una objetivación —si así se entiende la *ratio boni*—, sino de querer querer más bien o más otro que el ser; e imperio al que sin trámite alguno sigue la voluntariedad nativa o primordial, cifrada, entonces, antes que en querer el bien, en querer querer más bien y, así, en querer querer más, en lo que, por tanto, estriba con propiedad el poder voluntario, que en esa medida de inmediato reviste la voluntad, y la involucra al ser acrecentado según la virtud.

Por lo que la constitución del querer primigenio es inseparable de la voluntad; y, a su vez, de acuerdo con tal voluntariedad nativa en calidad de acto de querer querer más bien y, por eso, de querer querer más, que acompaña a la voluntad, y que “en” ella es lo constituido, de entrada deja la voluntad de ser meramente pasiva, tornándose activa, o potencia propiamente dicha, según el poder voluntario; e incluso si para querer bienes concretos todavía haga falta la ideación, o intención, de tales bienes, tanto como deliberar en torno a ellos, o a los medios para lograrlos (y de ordinario con miras a otros fines más altos, asimismo ideados), en vista de lo que, con carácter de razón práctica, procede la elección o decisión, a la que siguen el imperio y la ejecución, según el intento de esos bienes concretos, por el que tiene lugar el querer racional, o “razonado”, esto es, el actuar que avanza bajo la intrínseca guía de ese imperio deliberadamente provocado.

30 A lo sumo cabría sugerir que se ilumina, antes que el deseo, o que la *órexis*, la estimación sensible que los posibilita, de manera paralela a como se ilumina el mero conocer sensitivo: percepción e imaginación, memoria y expectación.

Pero, por su parte, el imperio con el que se lleva adelante el actuar voluntario racional sería imposible sin el peculiar imperio, nativo, de querer querer si, y sólo si, se quiere querer más bien y, entonces, más querer, que acompaña a la voluntad en la condición de ésta como nativa guarda, en la esencia humana, de la luz iluminante del bien en tanto que otro que el ser, que compete al hábito nativo de sindéresis, y que sin más redundante en poder voluntario según el acto, de inmediato “llevado a cabo”, pero de manera que puede crecer irrestrictamente, de querer querer más bien y, así, de querer querer más, o de “querer más querer”.

Paralelamente, a la vista de que la voluntad es nativamente suscitada según la sindéresis, y por repercusión del hábito de los primeros principios, en tanto que se guarda en la esencia humana la iluminación del bien, irrestrictamente ampliable en cuanto que otro que el ser, en esa medida, el imperio o “imperativo” moral que nativamente corresponde a la sindéresis es no tanto «hágase el bien y evítese el mal», cuanto «quíerese solamente si al querer se quiere querer más bien, esto es, si se quiere querer más», pues, de lo contrario, sería inevitable que el intento dependiese de un apetito deseante, aun si a través de la deliberación y decisión racionales, e incluso si se modulara de acuerdo con pautas culturales.

Luego la voluntariedad nativa acompaña nativamente a la voluntad en cuanto que es un acto, si cabe decirlo así, “elicitado” por la sola voluntad, y que, a su vez, en ella acontece a manera de poder activo con el que es dotada, o en tanto que tornada en potencia voluntaria, pero sin que para tal actuar hagan falta actos de otras potencias, ni del cuerpo.

De donde a la dualidad de volición nativa y volición racional cabría reconducir la de acto voluntario elícito e imperado, pues el querer nativo es acto de la voluntad consecutáneo a la nativa condición de ella, y no imperado a otras “facultades” o potencias; en cambio, el querer racional comporta que el imperio que sigue a la elección deliberada sea insertado en actos distintos de la actuación meramente racional, en lo que entonces estriba la voluntariedad como intento de bienes, y que, por de pronto, exige algún “uso” de miembros del cuerpo.

* * *

Así pues, en cuanto que con el querer nativo se corresponde el poder voluntario, al menos en parte se dilucida la cuestión acerca del “impulso” o

“moción” volitiva, que sin desde luego cifrarse en una principiación o causalidad según la actividad y el dinamismo extramentales, tampoco necesita de apetito alguno, de modo que no estriba en deseo, sino que sigue al imperio, nativo, de siempre querer querer más bien y, por eso, de querer más querer; imperio que es estrictamente intelectual, por serlo la comprensión de lo otro que el ser en tanto que irrestrictamente ampliable, según lo que siempre cabe más otro que el ser, o más bien y, por eso, más querer.

A la par, el sentimiento que sigue al acto de querer querer más bien y, en esa medida, de querer querer más, en cuanto que este acto inviste los intentos de bienes concretos; y afecto que es de condición intelectual por derivar de la noción de bien como otro que el ser, de modo que cifrado en aspiración de un bien irrestricto, y que desde luego integra el anhelo de felicidad, no corresponde a instinto alguno, ni a un impulso tendencial o apetitivo de carácter natural y, de esa suerte, necesario, ni, menos aún, de condición orgánica, sino, en cambio, a cierta “experiencia” afectiva consiguiente a la irrestricta ampliabilidad de la noción de bien en tanto que otro que el ser, sobrevenida al constatar que cualquier bien concreto es superable por más bien.

De esa manera la aspiración a la felicidad, que sigue a cualquier acto volitivo en la medida en que es investido por la voluntariedad nativa, es libre, y de condición intelectual: una manifestación de la intimidad personal y no un dinamismo natural ni un evento cultural.

* * *

En resumen, la voluntad de entrada equivale a la nativa guarda, en la esencia de la persona humana, de la luz iluminante nativamente suscitada, según la sindéresis, y no sin repercusión del hábito de los primeros principios, de la noción de bien como otro que el ser, o posible de ser. De acuerdo con la peculiar índole intelectual de la noción de bien como otro que el ser, guardada, si cabe decirlo así, a manera de cierto “pre-hábito” en la esencia humana, la voluntad es, antes que una potencia activa, mero posibilitamiento, aunque con carácter de real posibilidad debido a su condición como acto intelectual, de idear el bien con miras a intentarlo, y, por eso, potencia pasiva pura al comportar relación tan sólo con el bien en la irrestricta ampliabilidad de éste: relación “trascendental” con el bien, sin concreción alguna; pero se trata de una posibilidad real a la que, a la par, debido asimismo a la índole irrestrictamente ampliable del bien en cuanto que otro que el ser, sigue, no menos con carácter nativo, un imperio, desde luego intelectual, aun si no racional o

razonado, de actuar sin ocluir la posibilidad de más bien, de más otro que el ser; imperio que de inmediato es “obedecido” según el acto voluntario primordial, o querer nativo, cifrado no en querer uno u otro bien, sino en querer querer más bien y, por eso, en querer querer más.

De donde la iluminación del bien como otro que el ser en su irrestricta ampliabilidad es la verdad “constitutiva” o “constituyente” de la voluntad, mucho más cuando redundante en imperio según el que de inmediato es constituido el primigenio acto voluntario; pero se trata no de una verdad como iluminación de una realidad precedente, en la naturaleza asumida, sino de una verdad que, como acto intelectual, es la realidad suscitada según la iluminación.

Y, de esa manera, la voluntad es una verdad de la esencia humana en cuanto que esencia del ser perfectible en la medida en que es perfeccionador.

A la par, es en virtud de la indicada volición primigenia como la voluntad es potencia activa, es decir, posibilidad en tanto que mera posibilitación, pero tornada en potencia voluntaria, con respecto a los intentos de bienes, aun si éstos bienes han de ser a su vez entendidos según la razón práctica, cifrada ante todo en deliberar y elegir, a la vista de las diferentes ideas de bien, en orden a decididamente intentar una al insertarla en el actuar como directiva de las acciones involucradas.

De modo que un intento es de un fin en cuanto que bien, y así acto voluntario, en la medida en que se conduce a través de un actuar en el que se inserta la idea de algo que cabe aportar al ser, o en cuanto que otro que el ser; idea que guía entonces ese actuar, pero no sin que, a su vez, éste sea investido por el querer nativo, es decir, por el querer querer más bien o querer querer más, que en esa medida puede entonces crecer como poder volitivo, ya que, de otro lado, el crecimiento del poder de querer sobreviene en cuanto que esa volición primordial, de manera, por así decir, cada vez más lúcida, inviste los actos de querer bienes concretos.

Dicho crecimiento equivale, en consecuencia, a la virtud voluntaria, que, por su parte, se diversifica de acuerdo con los distintos tipos de bien intentado.

3. VOLUNTAD Y VOLUNTARIEDAD EN EL *ORDO AMORIS*

Al cabo, en la sugerida glosa al planteamiento poliano la voluntad y lo voluntario se entienden según cierto despliegue del inteligir, antes que del amar, en cuanto que, como trascendental de la persona, el inteligir desciende al nivel de la esencia, y de manera que tienen cabida solamente en este nivel.

Y a ese descenso del inteligir compete, a su vez, una, por así decir, “fase” meramente “intelectual”, que es, de un lado, la guarda de la iluminación de la noción de otro que el ser, posible de ser, en lo que estribaría la voluntad, así como, de otro, el imperio que la sigue, de querer sólo si se quiere en acuerdo con la noción de bien como otro que el ser, esto es, manteniendo la irrestricta ampliabilidad que la caracteriza.

Pero, así, de inmediato es constituido el querer primordial en calidad de consiguiente acto ilícito de la sola voluntad, en el que no interviene ninguna otra facultad distinta de la voluntaria —incluso equivaliendo ésta de entrada no más que a una iluminación a partir de la sindéresis—, y que de esa manera pasa a ser con propiedad potencia según esa voluntariedad nativa, pues esa volición primigenia nativamente acompaña a la voluntad con carácter de poder voluntario en la medida en que estriba en querer querer más bien y, por eso, en querer querer más³¹.

Y sólo entonces es viable la siguiente fase de la actividad voluntaria, que en lo intelectual es de carácter racional pues comporta tanto la ideación de bienes concretos (o la elevación a bienes, de los fines a los que naturalmente se tiende), cuanto, a la par, la consiguiente deliberación acerca de ellos, que culmina en la elección o decisión según la que procede, como intento, el querer racional, no sin más ilícito, es decir, que se deriva no tan sólo de la índole propia de la voluntad, sino, además, de la consideración razonada acerca de distintas posibilidades de bien en concreto³².

Con todo, que la voluntad y lo voluntario correspondan antes que a un descenso del amar, del inteligir como trascendental personal, en modo alguno excluye que el amar —dar y aceptar— asimismo baje al nivel de la esencia de la persona humana y eleve el querer a la condición de amor o de don, es decir, tornándolo querer generoso.

31 Por lo demás, si la voluntad dotada de poder voluntario equivale a la facultad y el poder sobre lo posible, equiparado con lo otro que el ser en su irrestricta amplitud, por eso, otorgar primacía a la posibilidad sobre la “realidad”, equivale a otorgársela a la voluntariedad: voluntarismo.

32 A su vez, el inteligir puramente teórico sería, con estricta propiedad, de condición racional solamente según el hábito de ciencia, no según el de los primeros principios, ni según el de sabiduría, el que, por su parte, sería más que tan sólo teórico, pues alcanza el ser personal y se le otorga.

De otra parte, el querer nativo, tanto como su crecimiento según la plural virtud voluntaria, pueden decirse constituidos en cuanto que comportan un peculiar descenso de la libertad personal, cifrado no sólo en disponer-de lo ideado al insertarlo en el actuar como norma de éste, sino, además, en cierto disponer-se, ya que, de acuerdo con la curvatura del querer querer más, la actuación voluntaria exige querer-se, quien quiere, queriendo lo querido, según el *querer-yo*, y de manera que, en consecuencia, el *querer-yo* “haga parte” de lo querido.

En esa medida, a partir de la sindéresis en tanto que cifrada no sólo en *ver-yo* sino también en *querer-yo*, se conduce un descenso de la libertad trascendental, como disponer, que compromete a la persona en el propio acto dispositivo, de entrada, a través del querer nativo, como *querer-yo-querer-querer-más*, según el que, por su parte, la voluntariedad humana admite, y casi que reclama, ser elevada a amar, y sin lo que, incluso, no alcanzaría a perseverar como “voluntad de más voluntad”, y quedaría insatisfecho el anhelo de felicidad asimilable al peculiar sentimiento que sigue a la voluntad nativa en su investir cualquier intento de bienes concretos.

De donde el poder que es la voluntariedad se equipara, por lo pronto, con que la apertura a más bien inherente a la voluntad, según su condición de guarda nativa del acto intelectual de la noción de bien como otro que el ser, de inmediato redundando en el acto querer querer más bien y, con ello, de querer querer más; pero poder, asimismo, que, si cabe decirlo de ese modo, se “ejerce” con respecto a cualquier bien concreto cuando la idea de tal bien es libremente insertada, a manera de imperio, en la actuación, en lo que de entrada estriba la constitución del intento voluntario, y para la que se requiere, por un lado, el indicado compromiso de la libertad personal en su descenso esencial según el disponer, a saber, como cierto disponerse, y en virtud del que, por otro lado, el *querer-yo-lo-querido* es no menos querido que el bien; y poder, además, que al crecer “se abre” no tan sólo a seguir creciendo, sino, sobre todo, a ser asumido en el amar con carácter de don personal, y, en esa medida, a coordinarse con el don, o amor, de otras personas, o según la amistad, instaurando un *ordo amoris* y no sin más cierto bien común.

CAPÍTULO III

DISTINCIÓN DEL AMAR Y EL QUERER DE ACUERDO CON LA REPERCUSIÓN DE LOS HÁBITOS INTELECTUALES SUPERIORES SOBRE LOS INFERIORES

En la dirección emprendida, todavía de otra manera cabe remarcar el distinguirse del amar y del querer, tanto como el “convenir” de ambos, y más que nada en lo concerniente a la amistad, a la vista de la repercusión del hábito innato de sabiduría sobre los hábitos que de él proceden, el de los primeros principios y el de *sindéresis*, los que de esa manera se dicen *nativos*³³.

Porque si el hábito de sabiduría se otorga a los trascendentales de la persona al alcanzarlos, con lo que los torna en método para un tema ulterior, respecto del que entonces puede ser trocado en búsqueda, y que, al cabo, es la plenitud de su ser, inasequible en soledad; y si, por eso, también del ser personal humano depende un bajar desde el hábito innato de sabiduría según la dualidad de los hábitos *nativos*, el de los primeros principios y el de *sindéresis*, en tal medida, ese hábito repercute sobre éstos, por así decir, “abriéndolos” al encuentro amistoso con otras personas, y antes que nada con Dios, que es a Quien, en último término, se busca en el nivel del ser personal.

A su vez, el descenso desde el hábito sapiencial según el de los primeros principios y el de *sindéresis*, tanto como la repercusión de aquél sobre éstos, involucra a la sabiduría desde luego en calidad de método intelectual, pero, con mayor motivo, en cuanto que método de ser —o método como ser—, inescindiblemente solidario con su tema, con el que se convierten los trascendentales antropológicos, el acto de ser personal que es cada hombre, según el carácter de *además*, es decir, acto primario o radical, mas de intrínseca dualidad de acuerdo con esa inescindible solidaridad metódico-temática.

De esa manera es viable discernir lo peculiar de cada uno de los trascendentales personales tanto en el bajar desde la sabiduría según los hábitos de los primeros principios y de *sindéresis*, cuanto en el repercutir del hábito sapiencial sobre los otros dos, si bien con más nitidez en lo concerniente al de

33 Sobre la repercusión del hábito de sabiduría sobre los otros dos, cf. *Antropología trascendental* I, p. 185.

sindéresis como ápice del proceder en descenso por el que el acto de ser se vierte como esencia de la persona humana.

1. DISTINCIÓN, Y ACTUOSA CONVERSIÓN SEGÚN LA LIBERTAD, DE LOS TRASCENDENTALES DEL SER PERSONAL HUMANO

A su vez, la distinción de los trascendentales con los que se convierte el ser personal humano, y pertinente incluso en el descenso de éste desde el hábito de sabiduría, de entrada se corresponde con que, como método congruente respecto de ellos, el hábito sapiencial los alcanza como tema otorgándoseles, por lo que los metodiza con respecto a un tema ulterior, más alto, y de manera que entonces pueden ser trocados en búsqueda de él.

Así, al estriar el hábito de sabiduría en alcanzamiento de la intimidad personal según el co-existir, “actuoso” como libertad trascendental, *abre interiormente* esa intimidad, a la que, por otorgársele, abre, a la par, *hacia adentro* de acuerdo con los también alcanzados inteligir y amar trascendentales, que, al ser metodizados o menos otorgárseles dicho método que los alcanza, asimismo pueden, en cuanto que se les comunica la libertad, ser trocados en búsqueda de la *réplica* de la que en la intimidad según el co-existir se carece; réplica que, al cabo, habría de ser otra persona que, por así decir, desde lo íntimo esclareciese plenamente dicha intimidad.

De modo que la búsqueda de réplica posibilitada por el otorgamiento de la sabiduría a la intimidad abierta interiormente según el intrínseco co-existir, actuoso como libertad —y otorgamiento que, en esa medida, abre la intimidad personal, aún más, hacia adentro—, se lleva adelante a través del inteligir y del amar cuando, al trocarse en búsqueda de esa réplica como tema ulterior, se continúa en ellos la libertad trascendental.

Porque, en calidad de método, el hábito de sabiduría alcanza con carácter de tema la libertad trascendental, desde luego otorgándosele, mas sin “remi-tirla” a otro tema al tornarla en método, pues, en lo temático, o como *libertad de destinación*, equivale a *ratificarse* en su condición metódica, o como *libertad nativa*, según lo que se torna en *puro método*, o “sin tema ulterior distinto”³⁴.

La libertad como método es nativa en vista de que, al ser solidaria con la libertad temática y, más aún, al ser ratificada por ésta, depende de ella, la que, a su vez, como el acto de ser con el que se convierte, depende de Dios, y, en esa medida, siendo método puro, inescindible y estrictamente solidario

34 A esa ratificación alude Polo en *Antropología trascendental* I, p. 237 (apartado 4).

en su dualidad, “existe” tan sólo “naciendo” de Dios, y a manera de método cifrado en perenne *novedad* “renaciente”³⁵.

* * *

De esa suerte la libertad como método, o *nativa* por cuanto que nacida de Dios en virtud de su peculiar solidaridad con la libertad temática, o *destinal* en la medida en que puede comunicarse a los otros trascendentales personales trocándolos en búsqueda de la plenitud temática, se equipara con el carácter actioso del hábito innato de sabiduría como método de ser, que, por su inconsumable e inescindible solidaridad con su tema, es intrínsecamente dual, o avanza como “arrastrado” desde “dentro” por ese tema, y no sin más hacia él, o nunca sin alcanzarlo.

Se dice que la libertad que con el ser personal humano se convierte “nace” de Dios, no desde luego porque tal “nacimiento” involucre principiación, ya que siendo la libertad trascendental de condición primaria, en modo alguno es un primer principio como el ser extramental, pues, al ser intrínsecamente dual, depende de Dios con mayor “radicalidad”; y, mucho menos, porque entre Dios y la criatura personal humana hubiera de sobrevenir “identidad” de naturaleza o esencia. Más bien, por ser libertad, aunque desde luego sin ser originaria, la libertad trascendental humana sólo puede existir proviniendo desde Dios, mas en libertad, o personalmente, es decir, con carácter filial, sin que, con todo, medie por eso algún “proceso” o “procesión” en el Ser divino³⁶.

Y, así, junto con que a la libertad temática o de destinación se otorga el método que la alcanza, que es la libertad nativa, aquélla, la libertad como tema, ratifica ésta, la libertad metódica, y se torna, aun en lo temático, en “método puro de ser”.

A la par, es de ese modo, a saber, al menos por cuanto que sin más compete a la libertad de destinación, o temática, ratificar la libertad nativa, o metódica, como la libertad trascendental humana de inmediato equivale a la condición actiosa del ser personal.

35 La condición naciente de la libertad trascendental humana equivale al carácter de *novum*.

Polo designa como nativa a la libertad trascendental en sentido más alto que como se sugiere llamar “nativos” a los hábitos que, por así decir, “nacen” desde el de sabiduría, a saber, el de los primeros principios y el de sindéresis.

36 A su vez, el ser humano, distinguiéndose realmente del divino, es, y desde luego como libertad, «a imagen» del Ser que es Dios, según se lee al comienzo del *Génesis*.

A su vez, al ser ratificada la libertad como método por la libertad como tema, la dualidad metódico-temática del carácter de *además* es, según la libertad trascendental, no sólo inescindible e inconsumable sino también *estricta* en cuanto a su solidaridad, esto es, más estrecha que según los otros trascendentales personales.

* * *

Ahora bien, aún más, debido a que es ratificada como método puro de ser en cuanto que actuosidad primaria o radical, a la libertad trascendental temática, o de destinación compete, además, e ineludiblemente, *corroborar*, o bien rehusar, el carácter filial de la libertad nativa, o metódica, es decir, su ser nacida de Dios. De ese modo, ser hijo en calidad de ser personal es cometido libre, no un evento físico, natural, necesario.

De esa manera, según el hábito de sabiduría en cuanto que se otorga al ser personal humano que como tema alcanza, éste, a su vez, es alcanzado como nacido de Dios en cuanto a la libertad trascendental equiparable con ese ser en tanto que acto, o en vista de que en lo temático, o como libertad de destinación, ratifica la libertad metódica, o nativa, según lo que no depende ni deriva de ningún principio, ni siquiera de ella como si fuese principal, esto es, sin ser tampoco espontánea: su intrínseca dualidad como avance le es entregada o “confiada” por entero a su inagotablemente naciente avanzar, de acuerdo con una libre dependencia y, por eso, personal, filial; y es precisamente en esa medida como le compete, a su vez, corroborar tal nacimiento, aun si pudiendo también rechazarlo.

Así pues, que se trate de libertad nativa estriba no en que sea “natural” como si de algún modo fuese principal y, por ende, necesaria, sino, más bien, en que solamente sobreviene naciendo de Dios; y, por nacer de Dios justo según libertad, compete al ser personal humano corroborar ese nacimiento, lo que le resulta asequible en la medida en que la libertad de destinación, ella sola, en lugar de metodizarse respecto de un tema ulterior, ratifica la libertad metódica, o nativa, que la alcanza.

En último término, la libertad trascendental que se convierte con la persona creada se llama nativa —en el sentido de nacida o, mejor, naciente— de entrada por equipararse con el hábito innato de sabiduría; mas también porque, al de antemano alcanzar su condición temática, ratifica la metódica, según lo que, a la par, le compete corroborar su nacimiento, debido con ex-

clusividad a un “designio” y a un don divinos. Y de esa manera la libertad trascendental “testimonia” la filiación “natural” del espíritu humano con respecto a Dios (“natural” en contradistinción respecto de lo “sobrenatural”, sin que tampoco se reduzca a lo extramental físico —o metafísico—), es decir, el que la libertad creada —en el hombre según el carácter de *además*— sólo puede existir dependiendo del Ser divino como libremente nacida de Él (o “dada a luz” por Él); Ser divino que entonces se averigua, justamente, como cifrado en Libertad plena, no menos según Identidad originaria y, en tanto que tal, insondable en cuanto a su Intimidad personal.

* * *

Al propio tiempo, en vista de que la libertad de destinación es tema que ratifica su condición metódica, que es la libertad nativa, por eso, en calidad de método puro de ser y, así, de mera actuosidad libre, sin tema ulterior, le compete comunicarse a los otros trascendentales personales, o continuarse en ellos, para trocarlos en búsqueda de ese tema ulterior respecto del que ella carece de valor metódico, aun cuando de él, en definitiva, depende.

Porque, si en virtud de la inescindible solidaridad metódico-temática del carácter de *además*, el método se otorga al tema al alcanzarlo, con lo que, en tanto que tema del hábito de sabiduría, los trascendentales personales son metodizados, tal solidaridad inescindible de método y tema es vigente de modo peculiar, estricto, en la libertad trascendental, la que, al ser como tema tornada en método, ratifica el método que la alcanza, de manera que de suyo, y exclusivamente ella, no se torna en método para un tema ulterior.

Aun así, al comunicarse la libertad trascendental, ratificada en cuanto a lo metódico, a los otros trascendentales personales, continuándose en ellos en la medida en que también se les otorga el método que los alcanza y se tornan tema metodizado respecto de un tema ulterior, al que, con todo, ni alcanzan ni encuentran, por eso, a la par, pueden esos trascendentales, en virtud de la libertad, o bien ser trocados en búsqueda del tema ulterior, o bien *omitir* esta busca para pretender la identidad de la que carecen, aunque no ya en ascenso, sino tan sólo mediante el descenso desde el hábito sapiencial.

De esa suerte el buscar es la más alta actividad, método, o avance del ser personal, en la que, por así decir, éste va “hacia arriba”, y se “orienta” hacia un tema para el que en modo alguno basta el propio ser humano, pero sólo en el que puede éste alcanzar su plenitud en tanto que ser.

Pues en tanto que la libertad trascendental ratificada como método se comunica a los trascendentales personales, que son temáticos, el buscar en el que los trueca, es también método, y acto o avance, precisamente como busca: tema metodizado que se trueca en búsqueda, y, así, método cifrado tan sólo en buscar, pues carece de encuentro y de alcanzamiento de tema; o método cuya congruencia con el tema ulterior es, por eso, insuficiente, *precaria*, y, con ello, acto, si cabe decirlo así, “a la espera” de su plenitud, aunque no entonces menos acto, o no sin “metodicidad” o condición como avance.

Luego no por carecer de una “experienciable” congruencia con su tema, es decir, de encuentro o de alcanzamiento, la búsqueda es menos actuosa o metódica, o no sin avance; al revés, comporta un inagotable auge íntimo del ser personal³⁷.

* * *

En esa medida, aun cuando, por su parte, el acto de ser extramental como persistir es un tema que sólo es método, pero carente de valor metódico para un tema ulterior, o tema sin tema, de modo que tema que, como método, carece de intelección, o solamente principal, sin dualidad intrínseca, por parte suya, sin embargo, el carácter de *además*, justo debido a que con él se convierte la libertad trascendental, que, siendo ratificada en su condición metódica por su condición temática, es no menos tema sin tema ulterior, equivale a método supra-principal en tanto que intrínsecamente dual; paralelamente, puesto que la libertad ratificada como método puede continuarse en los demás trascendentales personales, y trocarlos, de acuerdo con la libertad destinal, en búsqueda de un tema ulterior, éstos no equivalen sin más a tema carente —ni, menos, privado— de metodicidad, pues tampoco lo eran al ser tornados en método precisamente de acuerdo con la inescindible solidaridad de su intrínseca dualidad metódico-temática.

Porque al ser trocado el carácter de *además* en búsqueda, en modo alguno es privado de su condición metódica, ni se escinde su solidaridad metódico-temática; más bien, de esa manera, por lo pronto, el inteligir personal “adapta” su más alto valor metódico en la medida en que no sólo es metodizado al

37 Por lo demás, “experienciar” la congruencia de la búsqueda, como método, con el tema que se espera o aguarda —en tanto que se atisba o barrunta—, es decir, el alcanzar la plenitud temática de la inescindible dualidad metódico-temática del carácter de *además*, sólo es asequible si ese tema supremo, para expresarlo de alguna manera, se “abaja” hasta el tema metodizado como búsqueda; si “condesciende” con él.

otorgársele el hábito de sabiduría que lo alcanza, sino que en él este hábito se eleva, además, a la busca del tema supremo.

Luego al trocarse el *además* en búsqueda no pierde su dualidad intrínseca, es decir, ni su congruencia ni su solidaridad metódico-temáticas, cifradas en que el método alcanza el tema en tanto que se le otorga o, al revés, en que se le otorga en cuanto que lo alcanza, y de manera tal que no lo alcanzaría si no se le otorgara, ni se le otorgaría si no lo alcanzara. Y de esa suerte, lo que se trueca en búsqueda es dicha solidaridad, no el solo método ni el solo tema; más bien, justo porque el método alcanza el tema otorgándosele, puede el tema con el que el método es solidario, al ser metodizado, y en virtud de que se le comunica la libertad trascendental, que solamente ratifica su valor metódico, buscar un tema ulterior.

Porque para trocarse en búsqueda de un tema ulterior, el *además* ha de ser tema metodizado, o tornado en método, en virtud del otorgársele el método que lo alcanza; pero, todavía, asimismo se le ha de comunicar la condición metódica pura de la libertad trascendental, de manera que el tema metodizado se “alce” en búsqueda de un tema más alto, o sea tornado en método cuya congruencia con el tema equivale no a alcanzarlo y ni siquiera a encontrarlo, sino justo a solamente buscarlo.

Así que el tema al que se otorga el método que lo alcanza, y si en dicho tema metodizado se continúa la libertad trascendental como método ratificado por el tema, o como método puro o suficiente, no por entonces trocarse en búsqueda de un tema ulterior, conlleva que se anule el alcanzar el método al tema otorgándosele; por el contrario, de ese modo puede corroborarse la dependencia del *además* con respecto al tema que entonces se busca, aun si ni lo alcanza ni lo encuentra. Y tampoco carece de valor metódico el buscar; al revés, equivale a lo supremo de la condición actuosa del carácter de *además*.

En esa medida, al ser el inteligir personal trocado en búsqueda, es, por así decir, elevado a lo más alto el hábito de sabiduría que lo alcanza otorgándosele y, así, lo metodiza, esto es, trocado en busca de la plenitud del ser como persona; con todo, sólo entonces carece dicho hábito de alcanzamiento de tema, pues, trocado en tal búsqueda, aunque sin dejar de ser metódico en solidaridad inescindible con su tema, nunca encuentra la buscada plenitud.

Al cabo, no por ser, dentro del inteligir personal al que alcanza otorgándosele, trocada la sabiduría en mero buscar, queda privada de valor metódico, sino que, más bien, alcanza la cima de su metodicidad, aun si tan sólo con carácter de búsqueda; y tampoco carece de tema ni de congruencia con ese te-

ma, sino que precisamente lo busca; de lo que carece es de alcanzamiento tanto como de encuentro, por lo que, incluso tornado el *además* temático en metódico, es inferior al tema ulterior que entonces puede buscar; y, de esa manera, “hace” experiencia de que depende del tema buscado, o de que nace de él, aun sin alcanzarlo ni encontrarlo.

* * *

Por tanto, según el ser ratificada en cuanto a su condición metódica la libertad trascendental con la que se convierte el hábito de sabiduría, y como alcanzamiento, por lo pronto, del inteligir personal, al que se otorga, puede aquél continuarse en éste, de manera que, al comunicársele, sea, junto con esa sabiduría que se le otorga, trocado en búsqueda de un inteligir más alto, que no carezca de plenitud intelectual según su inteligirse, desde el que, a su vez, y por eso, también el inteligir personal humano pueda ser plenamente inteligido; actividad intelectual plena que, con todo, ni es alcanzada ni encontrada, sino sólo buscada.

Asimismo, debido a que como método respecto del amar trascendental el hábito de sabiduría equivale, según el carácter de *además*, a alcanzar el aceptarse, y otorgándosele, de modo que sin alcanzar aceptarse de manera plena, por eso, si al amar temático se comunica la libertad metódica ratificada con la que la persona humana se convierte, el amar es trocado en búsqueda de una plena aceptación del ser personal que *será*, sin que, no obstante, sea alcanzada ni encontrada; y puesto que tampoco es alcanzado el darse por entero —ni, menos todavía, el dar otra persona—, el amar personal puede ser trocado en búsqueda de un dar pleno, que a la par que de un pleno dar va no menos en busca de una plena aceptación.

A su vez, el inteligir y el amar son, por la libertad que se les comunica, o que en ellos se continúa, trocados en búsqueda de tema ulterior en la medida en que lo es la intimidad personal según el co-existir, que carece de réplica íntima; con lo que la libertad puede trocar la intimidad co-existencial en búsqueda de réplica, esto es, en búsqueda de aquella persona que lo sea en plenitud; y, justo de esta manera, en libertad, dicha réplica se busca a través del inteligir y del amar.

* * *

En consecuencia, la libertad trascendental que se convierte con la persona humana es la condición actuosa de ella como acto de ser, o acto primario o radical, mas intrínsecamente dual; pero entonces la libertad es acto primario con carácter de «tema que no remite a otro tema»³⁸, pues por más que como método alcanza su tema, y se le otorga, tornando así este tema en método, lo “lleva adelante” de un modo peculiar suyo, a saber, metodizando por entero el tema, o en cuanto que este tema, metodizado, ratifica a su vez el método que la alcanza y se le otorga; y es así como puede comunicarse a los otros trascendentales personales, trocándolos en busca de un tema ulterior.

En esa medida la dualidad metódico-temática que es la libertad trascendental es solidaria no sólo de manera inescindible, sino, además, estricta, es decir, en tanto que, como método, es ratificada en su condición metódica por el tema metodizado; y libertad que, al ratificar el método como tema, equivale a método puro o “suficiente”, e, incluso, a “método sin tema”, al menos, sin tema ulterior, esto es, sin tema distinto del inagotablemente alcanzado según el método que, a la par, se le otorga, y por el que es libertad temática no más que ratificando la metódica.

De esa suerte la libertad como trascendental del ser personal humano es, con mayor motivo que los otros trascendentales antropológicos, «*además del además*»³⁹; y también así es tema que no remite a otro tema, o tema sin tema ulterior, a diferencia de la intimidad según el co-existir, y del inteligir y del amar como trascendentales personales que, en virtud del comunicárseles la libertad temática tornada en método puro, o sin tema ulterior, pueden ser trocados en búsqueda de tal tema, al que, de suyo y por “sí” sola, la libertad no se *orienta*; y aun si tampoco esos otros trascendentales encuentran ni alcanzan ese tema ulterior.

Luego si bien tan sólo en virtud de la libertad compete al ser personal dirigirse al tema ulterior en el que puede buscar la plenitud del vivir como persona, aun así, la mera libertad trascendental humana no comporta esa dirección u orientación, por lo que ha de lograrla a través del inteligir y del amar, comunicándoseles, o continuándose en ellos, y como “animando” así la búsqueda del tema en el que puede encontrarse la plena “expansión” de la intimidad co-existencial de acuerdo con la réplica íntima de la que carece y, consiguientemente, como yendo al encuentro de una plena “comunión” con otro ser personal, que lo sea en plenitud, o sin carecer de identidad, al cabo, con el Ser plenamente personal, que es Dios.

38 *Antropología trascendental* I, p. 234.

39 *Ibid.*, p. 236.

De donde, en la persona humana, inteligir como transparencia solamente luciente, antes que iluminante, no menos que amar como dar y aceptar, equivalen en último término a búsqueda, que no a intento ni a anhelo, de ser réplica de la intimidad de un Ser personal que lo sea en plenitud, y de encontrar en Él réplica. Con lo que, desde luego el hombre, pero incluso cualquier ser personal, no puede existir a solas; por decirlo de alguna manera, la soledad es, para el ser personal, peor que la inexistencia⁴⁰.

Por tanto, si la persona humana omite sin más el trocarse en búsqueda, traiciona su propia condición personal. Y al atentar una plenitud en soledad, tanto el inteligir como el amar son, por así decir, “absorbidos” por el querer, según el cual entonces se reniega incluso de la intención de alteridad.

* * *

Asimismo, el comunicarse la libertad de destinación a los otros trascendentales personales, o continuarse en ellos al trocarlos en búsqueda, equivale, correlativamente, a corroborar el nacer de Dios al ratificar la libertad nativa, yendo, por así decir, en busca de “esclarecer” tal nacimiento, al buscar el Ser personal divino⁴¹.

De modo que en orden a su condición filial respecto de Dios, a la libertad trascendental humana, si cabe indicarlo de ese modo, “no le basta” con ser libertad nativa, o creada por Dios como “nacida” de Él, sino que, además, le compete destinarse —desde luego libremente—, justo según el comunicarse de ella a los otros trascendentales personales, a corroborar tal nacer de Dios, aunque pudiendo, con todo, renunciar a esa filiación si pretende autosuficiencia, o presumiendo poder alcanzar la identidad e identificarse con el origen⁴².

40 Así que ser plenamente “personal” una persona sólo es posible en plena comunicación con otra, en el seno de la intimidad personal, y de modo, además, que la comunión de las dos personas sea, no menos, una persona distinta, asimismo “cabe” esa intimidad. Averiguación, ésta última, insospechable con el solo alcanzamiento del ser personal humano, pero cuya viabilidad puede ser vislumbrada de acuerdo con la búsqueda en la que es trocado, pues según esa búsqueda descubre la persona que su plenitud como ser personal es inasequible en soledad o sin comunión de su intimidad intrínsecamente dual.

41 Cabe sugerir que la peor ignorancia del ser humano está en que comienza a existir sin “hacer” experiencia de su nacimiento, de su venir de Dios.

42 Al corroborar, según la destinación, su filiación divina “natural” (por contraposición con la filiación divina sobrenatural, según la “incorporación” al Hijo de Dios Padre), la libertad nativa humana se dispone como a «nacer de nuevo» por el Don de la Vida divina según el Espíritu Santo, a través de la gracia y de la gloria (cf. *Evangelio según san Juan*, capítulo 3).

2. DISTINCIÓN, Y ACTUOSA CONVERSIÓN SEGÚN EL DISPONER, DE LOS TRASCENDENTALES PERSONALES AL DESCENDER DESDE EL HÁBITO DE SABIDURÍA

A la par, también por comportar la libertad trascendental humana una estricta solidaridad inescindible en la dualidad metódico-temática, pues, alcanzada como tema por el método que se le otorga, al ser metodizada, ratifica su condición de acto o avance —o de método de ser—, o al estribar, en consecuencia, en método sin tema ulterior, por eso, en tanto que se comunica a los otros trascendentales personales, trocándolos en busca del tema que ni se encuentra ni se alcanza, no menos se *extiende* a través del descenso de ellos desde el hábito innato de sabiduría; y descenso equivalente a los hábitos nativos, el de los primeros principios y el de *sindéresis*, que sí encuentran su tema.

Porque si la libertad metódica, o nativa, es ratificada como tal por la temática, o de destinación, según lo que carece ésta de un tema ulterior, y equivale a método puro de ser, o suficiente; y si en esa medida se comunica a los otros trascendentales de la persona trocándolos en búsqueda del tema que, con todo, ni alcanzan ni encuentran, debido justamente a ello, también a la libertad metódica compete descender y, por así decir, guiar o conducir el bajar de esos otros trascendentales personales al encuentro de temas, según el disponer, hasta cierto punto en el nivel del hábito de los primeros principios al co-existir con el ser extramental, según el que la libertad no se vierte sobre el tema encontrado, mas de manera neta al proceder, a partir de un ápice, que es hábito de *sindéresis*, en el nivel del propio crecimiento esencial, cifrado, por eso, en una plural vertiente según la que se extiende la libertad personal.

Y si el descenso del ser personal humano desde el hábito de sabiduría equivale a un extenderse de la libertad trascendental como disponer, desde luego según su plural vertiente esencial, aunque en cierta medida también según la advertencia del ser extramental, dicha extensión desciende desde la libertad nativa en cuanto que ésta se equipara con el hábito de sabiduría como valor metódico del carácter de *además*⁴³.

43 Con lo que el disponer se podría equiparar no apenas con la vertiente esencial de la libertad personal, sino, más ampliamente, con el carácter libre de la unificación en la que estriba el “logos de la persona humana”, según el que, desde el hábito de sabiduría, se dispone tanto según la pluralidad de las instancias suscitadas y constituidas a partir de la *sindéresis* en calidad de esencia de la persona humana cuanto incluso según el hábito de los primeros principios, sin que, con todo, se disponga de la temática plural de él; pero hábitos éstos que, al ser susceptibles de unificación con las demás dimensiones del inteligir humano, en modo alguno son ajenos al disponer desde el ser personal.

* * *

De esa manera el bajar del ser personal humano desde el hábito innato de sabiduría, y en el que estriban los hábitos nativos de los primeros principios y de sindéresis, comporta que, guiados o conducidos por un extenderse como “hacia abajo” la libertad personal, bajen los otros trascendentales de la persona, al encuentro de temas.

Así, el descenso desde el hábito de sabiduría según el de los primeros principios, aunque sin verterse a través de este hábito, estriba, en cuanto al extenderse de la libertad, en cierto “dejar ser”, es decir, en un dejar la metodividad, o condición de avance o acto, por cuenta del acto de ser extramental en tanto que “otro ser” respecto del intelectualivo o mental, y sin pretender disponer ni de él ni según él; de acuerdo con el descenso de la intimidad según el co-existir, es un *tipo de co-existencia-con*, mientras que según cierto bajar del amar equivale a generosidad, en vista de que el advertir comporta la aceptación de un ser distinto del ser personal.

Mas, también, al comportar un descenso en el que, conducidos por el bajar de la libertad trascendental según el disponer, los trascendentales personales sí se vierten, el proceder de la esencia humana desde el hábito de sabiduría a partir del de sindéresis estriba en la correspondiente manifestación de la Intimidad co-existencial, que al bajar se “enriquece” mediante un crecimiento en el encuentro de temas, por lo pronto intelectualivo —y volitivo al insertar ideas de bien en el actuar—, pero, más aún, amoroso, en la medida en que dicho crecimiento es elevado a la condición de don, o amor.

Al cabo, puesto que por carecer la intimidad según el co-existir de réplica íntima, y no encontrarla ni alcanzarla cuando, en virtud de la libertad ratificada como método, es trocada en búsqueda de tal réplica, por eso, baja al nivel de la esencia, guiada por el disponer, al encuentro de temas, equivalentes a la manifestación de esa intimidad, y con carácter comunicativo, mediante el descenso, asimismo conducido por el disponer, del inteligir y del amar.

Por tanto, si al continuarse la ratificada libertad metódica en el inteligir personal lo trueca en búsqueda de un tema ulterior que ni se encuentra ni se alcanza, y que solamente se busca, también compete al inteligir personal descender para no quedar sin encuentro temático.

Paralelamente, debido a que, al continuarse en el amar la libertad como método ratificado tampoco encuentra ni alcanza la persona humana un pleno

aceptarse ni darse, no menos baja el amar personal, desde luego libremente conducido según el disponer, para instaurar o “construir” el don.

Y ya que no estriba ni en aceptarse ni en darse como ser, el amar trascendental humano carece de condición personal en cuanto al amor, o don; como ser, la persona creada es, más bien, don divino al que compete búsqueda de corresponder aceptándose a manera de don, e instaurando, a su vez, cuando desciende, el don que puede ofrecer, y buscando, no menos, que esta correspondencia sea aceptada.

Por eso a través del bajar del ser personal humano, y, más que nada, según el proceder de nivel esencial, guiado según el verterse, desde la sabiduría, de la libertad trascendental como disponer, ante todo se torna asequible instaurar el don que falta al amar trascendental en el nivel del ser personal.

Y tal descenso para instaurar el don comporta una decisiva corroboración del libre destinarse la persona de acuerdo con su nativa condición filial, aun si, no menos, puede ser rehusada, en último término a través de lo que se suele llamar amor propio, y que, más bien, equivale a una frustración de la condición peculiar del amar, que es la donalidad, también por cuanto que se recluye en un querer egoísta.

Porque, incluso —cabe sugerir—, el trocarse de los trascendentales personales en búsqueda por comunicárseles la libertad de destinación o temática en cuanto que ratifica la libertad nativa o metódica, es debido a la aceptación del ser personal según la condición de criatura filial, es decir, a que se ama según la condición de hijo.

* * *

En consecuencia, el descenso de la libertad trascendental en lo metódico se debe a que, en lo temático, ella es un trascendental personal tornado en método de manera distinta que los otros trascendentales de la persona, pues como libertad temática ratifica la libertad metódica que la alcanza y se le otorga, según lo que, en el nivel del ser personal, equivale a método puro o suficiente, pero, en consecuencia, carente de tema ulterior.

Por eso, si la libertad trascendental humana, en tanto que ratificada en su condición metódica, carece de tema ulterior, éste, también, de alguna manera le falta, según lo que, además, es libertad falible, es decir, capaz de rehusar a su condición nativa, lo que, misteriosa y desgraciadamente, Dios puede aceptar.

Mas al carecer de un tema ulterior, en cuya búsqueda se hubiera de trocar, puesto que es tema tornado en puro método en cuanto que ratifica el que lo alcanza y se le otorga, la libertad trascendental humana, bajo tal condición metódica pura y, por eso, suficiente, es la actividad, o “actuosidad”, no sólo de la apertura interior de la intimidad co-existencial, sino asimismo del abrirse esa intimidad hacia adentro, porque en virtud de tal actuosidad suficiente, o carácter de puro método, le compete, desde luego libremente, comunicarse a los otros trascendentales personales, el inteligir y el amar, y continuarse en ellos, para trocarlos en búsqueda del tema ulterior del que, como réplica personal, carece la intimidad según el co-existir, y que falta a la libertad.

Y es de esa manera, a saber, comunicándose a los demás trascendentales personales o continuándose en ellos, como, valga la redundancia, se destina la libertad de destinación, correspondiente a la libertad personal como tema, según lo que al ratificar ésta la libertad nativa, o como método, puede desde luego corroborar su natividad o filialidad respecto de Dios, aunque también rehusar a ella al renunciar, paralelamente, en tanto que actuosidad del ser personal humano, a continuarse a través de esos otros trascendentales personales y excluir el trocarlos en búsqueda de tema, por interponer la *pretensión de sí*, y, en consecuencia, tan sólo “volcándose” en el verterse de ellos en el nivel de la esencia, aunque intentando así “constituir” una presunta plenitud en identidad, que habría de corresponder al yo —aun si de modo paradójico, pues sin remedio conllevaría soledad en tanto que excluiría a las demás personas, a cualquier “otro yo”—.

Porque otorgarse el método al tema según el carácter de *además* equivale a metodizar el tema, a tornarlo a su vez en método, dejándolo así como “en manos” de la libertad de destinación para “activar” la búsqueda en la que entonces puede trocarse, o bien para rehusar a ella y “emplearse” tan sólo en suscitar y constituir temas según el descenso de nivel esencial, como en busca de una pretendida identidad en la que, por lo pronto, se renuncia a instaurar el don, lo que anula el amar trascendental.

Cabe sugerir, por lo demás, que la dualidad inescindible y estrictamente solidaria de libertad nativa, como método, y libertad de destinación, como tema, es a imagen de la Identidad originaria, lo que daría razón de que la persona humana pueda pretenderse ella sola como “atentando” una presunta identidad que superase su primaria o radical dualidad, lo que equivale, a su vez, a rechazar la filiación, al excluir la corroboración de la libertad en tanto que nativa.

* * *

Así pues, tanto al comunicarse la libertad trascendental temática, o destinal, a los demás trascendentales personales, y según lo que los trueca en búsqueda de tema ulterior, cuanto al extenderse descendiendo de acuerdo con ellos al encuentro de temas inferiores, en calidad de disponer, resulta asequible corroborar la dependencia filial de la libertad nativa o, por el contrario, pretender autosuficiencia al rehusar a esa filiación divina “nativa”.

Pero entonces, correlativamente, se renuncia a “entregar” la actividad libre a través de los otros trascendentales personales, y a que de ese modo sean éstos trocados en búsqueda del tema ulterior, para pretender, en cambio, afirmarse la persona humana en virtud de su peculiar suficiencia como libertad ratificada a manera de pura metodicidad, y para intentar de ese modo una independencia radical, o una presunta plenitud en soledad (que cabría llamar “egoísmo trascendental”), con la que pareciera remediarse su radical carencia de identidad⁴⁴.

De esa manera, cuando la persona según la libertad trascendental se destina rechazando la condición filial que en tanto que nativa compete a la libertad trascendental (en lo que, moralmente, estribaría la “iniquidad” y no sin más el pecado), pretendiéndose autosuficiente como acto, en vista de que es método puro, ante todo renuncia a instaurar o construir un don que hubiera de completar el amar personal humano, y que en esa medida resulta “mutilado” en su carácter de aceptación y donación, si no destruido⁴⁵.

A la par, desde la pretensión de independencia o “absolutes” de la libertad trascendental humana, al descender ésta, mediante el disponer, no sólo al encuentro de la realidad extramental, sino, sobre todo, vertiéndose en la esencia humana, el crecimiento se vuelve intento de disponer *de* la propia esencia humana, también de la de los demás hombres, o aun de las instituciones sociales —sobre todo de la familia—, así como de la naturaleza orgánica recibida en dicha esencia —que entonces se pretende “manipular”—, en lugar de cifrarse ese crecimiento en disponer *según*, o de acuerdo con, tal esencia y, en ella, según la naturaleza orgánica recibida o asumida (en este disponer de la

44 En la filosofía del siglo XX se ha intentado subsanar ese “egoísmo trascendental” mediante la noción de “intersubjetividad”, lastrada, sin embargo, por la suposición inherente a la noción de “sujeto”, que, por suponer precisamente un núcleo constante y el mismo, es inadecuada para el ser personal, incluso en su descenso de acuerdo con el carácter de yo.

45 La iniquidad puede equipararse con la renuncia a la filiación en vista de la contraposición paulina entre el *mysterium iniquitatis* y el *mysterium pietatis*. La distinción entre iniquidad y pecado también consta en la *Primera epístola* de san Juan.

esencia y de la naturaleza del hombre estribaría, moralmente, el “pecado”). Bajo semejante pretensión se busca entonces no tanto la que cabría llamar “idiosidad” —o propiedad— de la esencia humana, cuanto, a través de ésta, la identidad de la que se carece en el nivel del ser personal (en lo que estriba, más que nada, el egoísmo como más hondo fracaso moral de la criatura libre)⁴⁶.

Al cabo, la que suele llamarse “identidad” de un ser humano, confundida a su vez con el carácter de yo, en cuanto que habría de permanecer como “a través” del tiempo, resulta inadecuada, por insuficiente, con respecto a su condición como acto de ser personal según el carácter de *además*, y aun respecto del carácter de yo en tanto que equiparable con la irrestrictamente creciente “propiedad” (o “idiosidad”) de la persona, correspondiente a la esencia de ella como acto de ser, al proceder de él; esencia que es potencial de manera distinta que la extramental, justo en cuanto que es irrestrictamente creciente. Porque ni el ser personal según el carácter de *además*, ni el carácter de yo en calidad de “apropiación” por parte de aquél, conllevan nada que, según su condición de avance o actuosidad, o de dinamismo inherente a ese acto, se mantenga constante o lo mismo; al revés, nadie podría, por así decir, “llegar a ser” la persona que es, si se quedara estático. Luego el carácter de yo correspondiente al descenso del ser personal humano sólo es tal si es inacabable o bien irrestrictamente creciente, justo en virtud de que procede en descenso desde el carácter de *además*, que en modo alguno admite condición “estable” o fija, es decir, que no puede equipararse con sujeto alguno.

46 La “opción” de o bien comunicarse a los otros trascendentales personales, continuándose en ellos, para trocarlos en búsqueda de un tema ulterior, o bien de rehusar esa búsqueda —omitirla sin más— con miras a pretender no sólo suficiencia metódica sino, por así decir, asimismo temática y, al cabo, buscando identidad consigo misma a través del extenderse en descenso según el que procede la vertiente esencial de los trascendentales del ser personal, sólo podría llamarse opción “trascendental” (no, en rigor, fundamental), en cuanto que comporta la aceptación o rechazo de la condición nativa de la libertad personal, esto es, de su *incluirse atópico en la máxima amplitud*.

Con todo, esa opción, antes que una elección entre bienes, sometida a la razón práctica, es la destinación del viviente personal, que se halla enteramente en sus manos según la libertad temática, aun si de acuerdo con la metódica equivale tan sólo a dependencia respecto de la temática, que a su vez depende de un tema supremo, del que, sin experienciarlo (debido al pecado original) nace como ratificación de la metódica. El rechazo de esa natividad al rehusar el destinarse a corroborarla se corresponde, en último término, antes que con un pecado, con iniquidad. A su vez, en la medida en que un pecado conlleva la omisión de esa búsqueda y, con ello, el rechazo de la filiación, estriba asimismo en iniquidad.

* * *

En definitiva, ratificada como método puro o suficiente —y método de ser—, la libertad que se convierte con el acto de ser humano puede comunicarse a los otros trascendentales personales y, continuándose a través de éstos, trocarlos así en búsqueda del tema ulterior del que, bajo esa condición de método ratificado por el tema, carece, y que en cierta medida le falta al como “privarse”, ella sola, de valor metódico con respecto a un más alto tema; pero asimismo, por eso, baja al encuentro de temas, con carácter de disponer que “activa” el proceder descendente de los otros trascendentales personales; y temas que son, por lo pronto, advertidos según el hábito de los primeros principios, de entrada el ser extramental, aunque vigente en dependencia exclusiva con respecto al insondable Origen idéntico, desde luego superior a ese hábito; mas, también, otros temas inferiores, de una parte la esencia del acto de ser extramental, realmente distinta de él, aunque inherente a su actuosidad primaria, y que entonces puede ser *explicitada* en su distinción respecto de la propia esencia del ser personal humano, que, también según distinción real respecto de él, es crecientemente suscitada o, además, constituida —y, así, a la par, inteligida—, al proceder de ese acto de ser, pero sin salir de la intimidad que según dicha actuosidad primaria, aunque dual, es abierta.

De esa manera la libertad, aun careciendo ella sola de tema ulterior, es la actividad inherente tanto de la búsqueda cuanto del encuentro de temas; con todo, si la persona omite continuar, según la libertad trascendental, en la búsqueda, y, correlativamente, pretende identidad al extenderse en orden al encuentro temático, se queda en una infecunda circularidad que termina por anular cualquier encuentro de otra persona y, aun, de otro ser; el encuentro de temas se reduce entonces al incremento de la propia esencia, con miras a identificarla, vanamente, con el ser personal que se es, y renunciando sobre todo a la riqueza de la amistad, esto es, prefiriendo la soledad, que es, al cabo, la peor pobreza y miseria del ser personal⁴⁷.

Porque si la libertad trascendental humana es también falible, y en vista de que de suyo no se orienta hacia un tema ulterior, puede tanto “animar” la búsqueda de tal tema, cuanto, por el contrario, rehusar a su carácter filial pretendiendo eludir su condición nativa, y, como encerrándose en esa inherente

47 *Antropología trascendental* II, p. 17: «La libertad vertebraba los temas, pero sin ellos es un esqueleto muerto».

carencia de dirección hacia un tema más alto, valerse entonces de su descenso para intentar una plenitud que sólo donalmente le podría sobrevenir.

Por lo que el fracaso de la libertad en el encuentro temático se corresponde con la arbitrariedad de la pretensión de sí, y no en que ella sola carezca de tema ulterior al ser ratificada en lo metódico por su valor temático. Cuando se renuncia a que la libertad trascendental se comunique al inteligir y al amar, es decir, a “ahondar” en la apertura hacia adentro de la intimidad co-existencial, se pretende solamente identidad, y a través del disponer se presume construirla —en lugar de cualquier don— mediante el descenso de los trascendentales personales desde la sabiduría, sobre todo a partir de la *sindéresis*, volcados a su vez sobre el querer —al que, en cambio, el inteligir habría de iluminar y vigilar, así como el amar “respaldar”—; se atenta entonces un vivir en soledad, en el que cabe obstinarse según la libertad de destinación, y que, llegada la muerte, Dios “respeta”, en lo que, según la ausencia de amistad amorosa, estriba la condenación en el más allá de esta vida⁴⁸.

* * *

Comoquiera que sea, los hábitos nativos, el de los primeros principios y el de *sindéresis*, equivalen al descenso dual desde el hábito innato de sabiduría, por el que, de esa manera, la persona humana va al encuentro de temas, ya que en su propio nivel carece de dicho encuentro, o debido a que, al ascender mediante la sabiduría según el alcanzamiento de su plural temática, cifrada en los trascendentales de la persona humana, y al otorgárseles, los alcanza, pero propiamente no los encuentra, sino que, más bien, al metodizarlos, posibilita el que sean trocados en una búsqueda mediante la que, con todo, el congruente tema ulterior tampoco se encuentra, y ni siquiera se alcanza, pero, en último término, se espera.

Desde donde, en lo más alto, la actuosidad, primaria, mas intrínsecamente dual, del carácter de *además* equivale a la solidaridad inescindible de método y tema, en la que el método, por así decir, “pende” del tema, que, a su vez, pende, o depende, del tema superior ni encontrado ni alcanzado, con cuya búsqueda, no obstante, según el *además* la persona humana alcanza una inagotable “expansión” íntima.

⁴⁸ Dios predestina las gracias que, libremente aceptadas, conducirán a la salvación, pero nada predestina si la libertad creada rehúsa a la filialidad, en lo que estriba, *post mortem*, el condenarse, debido, al cabo, al «misterio de la iniquidad».

Y en virtud de ese inagotable expandirse íntimo del ser personal humano asimismo el descenso de los trascendentales personales según los hábitos nativos, desde el hábito innato de sabiduría, o en tanto que dependientes de la inagotable actuosidad radical del *además*, comporta un encuentro temático, o bien nunca acabado, según el hábito de los primeros principios, o bien de irrestricto crecimiento, a partir del hábito de *sindéresis*, de acuerdo con el peculiar dinamismo o potencialidad que es la esencia de la persona humana.

3. REPERCUSIÓN DE LA SABIDURÍA EN LOS OTROS DOS HáBITOS SUPERIORES Y SEGÚN LO QUE PUEDEN SER ELEVADOS A LA AMISTAD DE AMOR

Ahora bien, de la inagotabilidad de la persona según el carácter de *además* depende no sólo el incolmable avance en el dual descenso de ella desde el hábito innato de sabiduría, a través de los hábitos nativos que equivalen a ese descenso, sino, también, en esos hábitos nativos, una repercusión de la condición ascendente de la sabiduría en cuanto que alcanza, otorgándoseles, los trascendentales del ser personal, y por la que entonces el ser personal humano, de entrada como intimidad según el co-existir, es tornado a su vez en método, y puede entonces, en virtud de la libertad de destinación, ser trocado en búsqueda de otro ser personal, que ha de serlo en Plenitud o, así, en Identidad originaria, y desde el que sea viable un pleno encuentro del ser que cada hombre es, esto es, una auténtica réplica en intimidad; con lo que, a su vez, en lo intelectual, sería asequible un «conocerse como se es conocido» por Dios, así como, en cuanto al amar, un pleno aceptar y un dar pleno, que también sea plenamente aceptado, según lo que, paralelamente, el don sería elevado al nivel del ser personal.

Y precisamente por tal repercusión del hábito de sabiduría en los hábitos nativos, éstos, de acuerdo con su incolmable encuentro temático, son, hasta cierto punto, elevados a la búsqueda de plenitud según la que “asciende” el ser personal, es decir, elevados a buscar el pleno encuentro de la persona que se es, a través del encuentro con otras personas, Dios ante todo, y en Él, las demás.

Porque si al bajar el acto de ser personal desde el hábito de sabiduría según el hábito de los primeros principios y el de *sindéresis*, que es el ápice del descenso en el que ese acto de ser se vierte, de acuerdo con estos dos hábitos no menos descenden los trascendentales personales que son el tema congruente respecto del que, con carácter de método, la sabiduría es inescindiblemente solidaria, asimismo según tal descenso repercute la sabiduría

sobre esos hábitos, a saber, justo en la medida en que es método inescindiblemente solidario con los trascendentales que, como tema, en ascenso alcanza, y a los que, por otorgarse según el carácter de *además*, torna en método respecto de un tema ulterior, más alto que el ser personal humano, y que, aun sin ser encontrado ni alcanzado, sin embargo, puede entonces buscarse, también porque sólo en él cabe encontrar la plenitud —en identidad— de la que el *además* carece.

De donde, al cabo, la sabiduría repercute en los dos hábitos nativos que desde ella proceden involucrándolos en la búsqueda de la otra persona requerida en la intimidad humana para su plenitud, o búsqueda del ser personal en Plenitud originaria, que es Dios; aunque, a la par, urgiendo, por así decir, el encuentro con las demás personas humanas, a cuya intimidad solamente se accede, y nunca de manera plena, a través del comunicar en la manifestación esencial, y, sobre todo, a través, precisamente, de la amistad según el amar, que no sin más según el querer o según el desear.

Luego el repercutir del hábito de sabiduría en los hábitos que desde él proceden, el de los primeros principios y el de sindéresis, estriba más que nada en cierta orientación de estos hábitos a la amistad, según lo que ante todo se favorece, y casi que se reclama, el descenso del amar trascendental, por el que se instaura el amor o el don que se acepta de otras personas o se ofrece a ellas, y por el que se establece el vínculo en el que estriba la amistad de amor.

Porque según el hábito de sabiduría se alcanza el ser personal que *cada quien* es, no el de las demás personas humanas; pero al alcanzar aquél —cabe sugerir—, de alguna manera se entiende éste, mas sin acceder a la intimidad que cada otro ser personal comporta, a no ser a través del encuentro mediado por la comunicación en el manifestarse de nivel esencial, de modo que nunca definitivamente y, menos, en plenitud.

A su vez, al alcanzar cada ser humano el ser personal que es, como tema, según el *además*, alcanza en cierta medida su depender de Dios como Ser personal originario y pleno, al que compete identidad entre intimidad y manifestación, aunque sin de ninguna manera acceder a esa Intimidad divina.

Y justamente el amar equivale a cierta apelación, o interpelación, de acceso a la intimidad de las demás personas, ante todo de Dios, mediante la instauración del don, esto es, ofreciendo una manifestación de la propia intimidad elevada a amor. Aun así, con respecto a Dios de entrada se trata, más bien, de una respuesta, es decir, de una correspondencia a la divina iniciativa

de amor, de la que se “hace” experiencia al alcanzar, con carácter de don recibido de Dios, el ser personal que se es.

En último término, solamente Dios accede a la intimidad de un ser personal esclareciéndola por entero. Aun así, el comunicar en la manifestación esencial, en lo que al cabo estriba la sociedad, de cualquier tipo que sea, amistosa o no, equivale a cierto acceso a la intimidad de otras personas humanas, aun si nunca pleno. Pero solamente en comunión con Dios es asequible una auténtica vida social humana, que involucre por entero la intimidad que cada quien es y ponga en común el inteligir personal o, más aún, el amar como trascendental antropológico; solamente en comunión con Dios se instituye la sociedad como *ordo amoris* y no sin más con miras al bien común.

* * *

Luego al descender el ser personal humano desde la sabiduría según la intelección de los primeros principios y según la sindéresis, asimismo repercute sobre estos hábitos el sapiencial, al menos cuando, por la destinación —o “designio”— de la persona, en virtud de la libertad trascendental, en cuanto que ratificada en lo metódico por la libertad temática, se comunica ésta a los otros trascendentales personales según la búsqueda de plenitud en un tema superior al ser personal humano (y cuyo encuentro exige, a su vez, un método asimismo superior al que es congruente con los trascendentales alcanzados).

De esa manera, según el alcanzar su tema, por lo pronto, el inteligir personal, y otorgándosele, que compete a la sabiduría como método según el carácter de *además*; y cuando, paralelamente, esa inescindible dualidad metódico-temática es como “activada” según la libertad trascendental ratificada como método puro o suficiente, entonces ese inteligir personal es trocado en búsqueda de un tema ulterior, que si bien ni es alcanzado ni encontrado, no puede menos que estribar en un Ser personal que sea en plenitud intelectual, de entrada de acuerdo con un pleno inteligirse el inteligir.

A su vez, con mayor motivo, en tanto que la sabiduría alcanza el amar que se convierte con la persona, al otorgársele, y de acuerdo con la destinación libre, lo trueca en búsqueda de un Ser personal en quien sea pleno el amar —dar y aceptar—, y de manera que también sea persona el don; y Ser personal buscado que, en último término, es Dios, Quien, por tanto, es el tema ulterior

de los trascendentales personales cuando en ellos se continúa esa actuosidad o metodicidad ratificada que es la libertad trascendental.

Luego la repercusión del hábito de sabiduría sobre los dos hábitos que desde él proceden como descenso del ser personal, el de los primeros principios y el de sindéresis, equivale a que el correlativo bajar, también desde dicho hábito, de los trascendentales de la persona, y no sólo del entender, asimismo “eleva” esos hábitos a la búsqueda de encuentro con otras personas, de modo que, a su vez, no se ocluya el ir en busca de plenitud en el nivel del ser personal.

Porque ese buscar el encuentro con otras personas compete no de suyo a los hábitos que nativamente descienden desde la sabiduría, sino más bien a éstos en vista de los trascendentales personales que aquélla alcanza, los que, por otorgárseles la sabiduría como método, son a su vez metodizados y, en virtud de la libertad metódica ratificada por la temática, trocados en búsqueda de un encuentro del que el ser humano carece en el nivel personal según la apertura interior de la intimidad, tanto como según la apertura de esa intimidad hacia adentro.

Y es así como la repercusión del hábito de sabiduría en el de los primeros principios y en el de sindéresis les confiere, hasta cierto punto, el carácter de la busca de réplica personal en intimidad, de modo que también el de la búsqueda de pleno esclarecimiento tanto como de plenitud en la aceptación y en el darse del ser personal, según lo que, al cabo, esa repercusión “abre” esos hábitos a la amistad, y, sobre todo, a la amistad divina.

En definitiva, no sólo baja la persona desde la sabiduría, a través de un descenso equivalente a la intelección de los primeros principios y al crecimiento esencial a partir de la sindéresis, sino que, a la par, la sabiduría repercute sobre estos dos hábitos elevándolos a su propia búsqueda de amistad con quien, en definitiva, es el Padre de la persona humana, Dios. Es así como en cuanto que hábito innato la sabiduría “transmite” a los hábitos nativos, al repercutir en ellos, su búsqueda de esclarecimiento en cuanto a la filiación experimentada en lo más hondo del corazón humano.

* * *

Por lo demás, en el amar trascendental la búsqueda equivale a la esperanza de aceptarse en plenitud, así como de dar, y de ser aceptado asimismo en plenitud.

De donde amar, como dar y aceptar, es ante todo búsqueda, más aún que intento o anhelo, de ser réplica de la intimidad de la persona amada, y de encontrar réplica en ella: búsqueda, en esperanza, de encontrar réplica en una intimidad que no carezca de identidad con su manifestación; y búsqueda según la que entonces, por así decir, “clama” silenciosamente la persona humana o estar sola; no es bueno que el ser humano exista solo, ya que su intimidad según el co-existir puede ser trocada en búsqueda.

De esa manera, más en concreto, la repercusión del hábito de sabiduría, por un lado, sobre el hábito de los primeros principios, puede corresponderse con la experiencia humana, descrita en el *Génesis*, de “soledad originaria”, esto es, ante el universo físico, en correlación con la que el hombre —desde luego el varón, pero no menos la mujer— va en busca de un ser personal con quien pueda estrechar lazos de amistad, de entrada con Dios como Origen, mas a la par con las personas que sean sus semejantes (pues la amistad postula cierta semejanza): por lo pronto con el tipo de persona —para el varón la mujer y aquél para ésta— que Dios crea con miras a “instituir” la sociedad familiar a través del matrimonio, ordenado según la naturaleza a la generación de nuevos individuos humanos, que, en el propio momento de la concepción, son creados por Dios como espíritus personales, en orden, inicialmente, y de ese modo por encargo divino, a ocuparse del cuidado y mejora del cosmos en calidad de habitación del hombre, tanto como a la construcción de la sociedad, pero, sobre todo, en orden a corresponder filialmente al Amor creador.

Según lo que, al provocar que se experimente la soledad si faltara una persona en calidad de ser semejante, la repercusión del hábito de sabiduría sobre el de los primeros principios abre paso al descenso sobre éstos del amar, y lleva también a “descubrir” el cosmos en calidad de regalo divino de amor, que invita desde luego a aceptarlo, más que nada mediante la contemplación, pero asimismo a través de su cuidado y ordenación, en orden a elevarlo a don, de entrada para “beneficio” de los demás hombres, pero sobre todo para gloria del Creador.

Es así, por lo demás, como se entiende la condición donal en el ámbito trascendental de los primeros principios, mientras, por lo demás, se vislumbra, ya según este hábito, de advertencia, inicialmente, del ser extramental, la amistad con Dios a la manera de la que tenían Adán y Eva antes del pecado original⁴⁹.

49 Cf. *Génesis* 3, 8.

Por otro lado, en virtud de la repercusión del hábito de sabiduría sobre el de *syndéresis* puede el ser humano, en orden también a la amistad, dirigir el crecimiento de su esencia a otras personas, tanto como a Dios, desde luego para comunicar en la manifestación de la intimidad co-existencial instituyendo los distintos tipos de sociedad humana, no solamente la familiar; pero, ante todo, para instaurar según el amar, el don, o amor, que es para él inalcanzable con carácter de ser personal.

Y en ese instaurar el don, o amor, que al no ser persona, ha de multiplicarse, parece, por lo demás, plausible distinguir lo típicamente masculino o bien femenino en vista de que los dones desde luego se han de lograr, pero no menos se requiere protegerlos, para evitar tanto que decaigan en su condición donal, cuanto que dejen de redundar en más don.

CAPITULO IV

AMISTAD DE AMOR Y AMISTAD SEGÚN EL QUERER, O SEGÚN LA BENEVOLENCIA

En definitiva, es la dual repercusión sobre el hábito de *sindéresis*, a saber, del hábito de sabiduría y del de los primeros principios, lo que posibilita la elevación del querer a amor, involucrándolo en la amistad amorosa.

Y es que de suyo el amor, en tanto que equivale al don, comporta amistad, puesto que reúne y vincula a dos personas según el dar y el aceptar.

Con todo, la amistad no siempre es de amor, ya que puede derivar de comunicar apenas en el intento de bien, incluso sin benevolencia, aun cuando solamente es auténtica si, como indica Aristóteles, involucra afinidad en cuanto a la virtud. Y es amistad dilectiva (*dilectio*) si comporta, cuando no elección, al menos cierta preferencia, libremente aceptada, respecto de la persona amiga.

Mas la amistad según el querer, sobre todo según la virtud voluntaria, puede ser elevada, según el dar y el aceptar, a amistad de amor, lo que se torna posible de acuerdo con la repercusión sobre la *sindéresis* de los hábitos superiores a ella.

Por tanto —es lo sugerido—, lo voluntario es amor cuando es elevado a don por el aceptar y el dar que bajan al nivel de la esencia humana; pero puede ser elevado a don o a amor no sólo lo voluntario, sino también lo a-voluntario, o que no cabe querer, como el entender, o el propio cuerpo —la naturaleza orgánica individuada recibida en la esencia—, o su debilitación y aun la muerte.

1. ELEVACIÓN DEL QUERER A AMOR

De manera que la repercusión de la sabiduría sobre la *sindéresis* en el miembro superior de la dualidad en la que ésta estriba, el *querer-yo*, que, a su vez, es debido a la repercusión del hábito de los primeros principios, no sólo permite el descenso del amar a través del querer, sino que, incluso, lo reclama; y descenso según el que desde luego lo querido, que es el bien, pero

también el quererlo, se “orienta” o “dirige” a la persona amada, mas no mediante otro acto de querer, sino de acuerdo con el dar y el aceptar, y de modo que, a la par, la intención de otro de la voluntariedad es respaldada o refrendada en vista del respecto amoroso hacia esa otra persona, a la que se da o de la que se acepta el don, en lo que estriba el amor.

Así, en cuanto el amar trascendental desciende, y asume la actividad voluntaria, la intención de otro peculiar de la volición —y tanto el querer cuanto, no menos, lo querido—, se eleva a encuentro con una persona distinta, según la comunión en el don, es decir, según el dar y el aceptar, y, por eso, con carácter de manifestación amigable, amistosa; y ante todo respecto de Dios.

Luego en virtud de la dual repercusión del hábito de sabiduría y del de los primeros principios sobre el de sindéresis, y, de modo que, por lo pronto, según el *querer-yo*, tanto el bien operable por el hombre, en su entorno extramental, cuanto el agible, cifrado en crecimiento de la esencia humana, y, no menos, la actividad de quererlos, pueden ser asumidos por el amar como actividad donal, equiparable ésta a su vez con ser personal, e instaurados con el carácter de don que completa el dar y el aceptar personales; don que el amar personal humano en su propio nivel busca, pero del que carece, pues en la persona que cada hombre es, el dar y el aceptar son trascendentales, mientras que el don se toma sobre todo del nivel esencial, aun si, en cierto modo, también del generoso co-existir con el ser extramental y, desde luego, de la voluntaria aportación y mejora respecto de la esencia cósmica, o, más aún, respecto de la organización social. Y en esa medida el bien puede ser intentado no sin más en provecho propio, según lo que cabe “construir” el *ordo amoris*, no sin más *benevolentiae*.

* * *

Por tanto, en la medida en que la amistad es asumida en el amar, equivale —cabe sugerir—, antes que a una virtud voluntaria, y aun si, como tal, habría de ser la más alta, a un singular vínculo que se establece según la búsqueda de encuentro entre personas que elevan a mutuo don, o amor, más que nada la manifestación de su intimidad según el crecimiento esencial.

Y de esa manera la amistad es, sobre todo, de amor, es decir, de dar y aceptar dones, no sin más de compartir el querer, o de intentar bienes en compañía, según lo que sobreviene amistad por afinidad, colegaje, coope-

ración o solidaridad (*philia*), y que dura mientras permanece lo que se comparte.

En cambio, la amistad amorosa exige el vínculo del amor, según el mutuo dar y aceptar; y vínculo que, por lo demás, lo es en tanto que abierto a estrecharse en el futuro, en cuanto que el don es de suyo perenne. Por eso resulta casi inicuo, en el amor, quitar el don que se ha donado, o rechazar el aceptado; podrá debilitarse el dar o el aceptar nuevos dones, pero no cabe echar abajo el de los dones precedentemente instaurados.

Porque el dar y el aceptar, junto con el don —amor correspondido— son imperecederos: nada ni nadie puede eliminar la realidad del don, ni siquiera si no se siguiera dando ni aceptando. Todo amor es perpetuo, aunque no sea perpetuo el que da ni el que acepta, al menos en cuanto a su cuerpo, o no sean perpetuas las realidades elevadas a dones; pero el dar, el aceptar y el don, una vez sobrevenidos, para siempre permanecen en su condición de tales. En esa medida, por lo demás, sobre todo el amor, y desde luego la amistad de amor, es inmortal⁵⁰.

Así que cualquier dar aceptado establece un vínculo perpetuo, que es no tan sólo invitación a no dejar de dar y de aceptar, sino, incluso, obligación y, aun, el más alto deber moral. El amor es amistad en tanto que abre una historia de fidelidad, o de perseverar en el amor, es decir, de no cejar en el dar y en el aceptar. El dar, aun si ofrece un don concreto —de ordinario bienes intentados y logrados y, ante todo, virtudes, es decir, poder de lograr más bienes, y que se pone a disposición de la persona amada—, está de suyo abierto a dar más, a dar por entero, a darse más y, si cupiera, plenamente, para siempre. De ahí que el amar comporte una intrínseca dedicación no sólo a perseverar sino, además, a crecer en el tiempo, a hacerse pleno y, si cabe, eterno. Sin esa dedicación no existiría el dar, que, más bien, encubriría un “tomar”.

Y ya que tanto los bienes, cuanto además su entendimiento e intento, así como cualquier otra “dimensión” de la vida humana puede, mediante el amar personal, ser elevada a don, o amor, la amistad, si es de amor, y no sin más por compartir algún querer, abre un peculiar ámbito de moralidad, es decir, de deberes —aunque, en rigor, sin derechos—, justo el de la amistad de amor dilectivo, que abarca, sin excepción, cualquier actuar y cualquier obra del vivir humano, mucho más cuando se abre la posibilidad de amistad con Dios (amistad en la que, por lo demás, propiamente estribaría de entrada la religión), lo que, en definitiva, sólo puede llevarse adelante a partir del

50 «Fuerte como la muerte es la amistad de amor», se lee en el *Cantar de los cantares*.

cristianismo, y que entonces puede ser elevada a comunión en el Amor divino, esto es, a caridad.

* * *

Así pues, en la medida en que se abre a la amistad, el dual descenso desde la sabiduría, de acuerdo con el elevarse de ésta a búsqueda de encuentro personal, es llevado adelante, sobre todo, a través de la “tarea” de instaurar el don que falta al amar trascendental en el nivel de la persona, por lo pronto, a través de la “construcción” del manifestarse comunicativo en el que estriba la socialidad humana.

De donde la orientación hacia el encuentro personal, no sólo a través del buscar en el que según el *además* son trocados los trascendentales de la persona cuando se les comunica la libertad destinal, sino asimismo en el descenso desde la sabiduría, y de manera neta mediante ese “construir” el amor, o don, es, de las conductas “activadas” mediante la libertad trascendental como método puro, al verterse como disponer esencial, la que más dedicación exige en el vivir humano, también en cuanto que constituye el tipo más alto de amistad.

* * *

De modo que en virtud de la repercusión de la sabiduría sobre la *sindéresis* se orienta el querer, tanto como lo querido, a otras personas, aunque no con propiedad como queridas, sino en cuanto que, por así decir, “dedicatarias” de la conducta donal cifrada en dar y en aceptar, es decir, involucrando el querer en el amar y, así, de una vez, en la amistad de amor —o propiamente dicha—, puesto que el amar, incluso como mero dar, siempre tiene carácter de vínculo con la persona amada, en virtud siquiera de la esperanza de que sea correspondido.

No obstante, en la tradición aristotélica la orientación del querer, en cuanto que intento de bien, a otra persona, se toma como sola benevolencia, es decir, como un querer bienes que, a su vez, sería “bueno” o un “bien-querer”, por querer tales bienes para otra u otras personas distintas del “queriente”. De manera que la benevolencia mutua equivaldría a la amistad, que entonces comportaría apenas cierto intercambio de bienes intentados, y se

cifraría no más que en el querer, aun si con una “reforzada” intención de alteridad en vista de la orientación hacia otra persona.

Sin embargo, la benevolencia es realmente generosa no sin más por ser un querer “respaldado” en cuanto a la intención de otro y, así, de bien; respaldo que, por su parte, es inherente al querer en la medida en que, según la condición de éste como intento de bienes concretos, es investido por el querer nativo como acto de querer querer más bien, o más otro, y, por eso, de querer querer más; aparte de que tampoco sobreviene la orientación del querer hacia personas porque en él se comprometa la persona, según el *querer-yo*, queriéndose queriendo lo querido.

Luego ninguna de esas dos características del querer bastan para tornarlo generoso. Más bien, el quedar dirigido el querer, junto con lo querido, a otras personas sobreviene cuando son asumidos personalmente de acuerdo con el descenso del amar, y si son “urgidos” por éste; descenso según el que la benevolencia es instaurada con carácter de amor, es decir, de don y, ya por ello, como amistad, susceptible de ser elevada, aún más, según la amistad con Dios, a caridad.

En esa medida, querer algo para alguien comporta no tan sólo querer lo querido, ni, en rigor, tampoco equivale a “querer”, como si fuese un bien, a la persona para quien se quiere lo querido, sino que estriba, sobre todo, en amar, por lo pronto, en dar; y comporta que al dar pueda darse incluso ese querer en cuanto que intento de bien; mientras, a la par, se espera la correspondencia, al menos según la aceptación con la que se “completa” el don.

De modo que el acto según el que el bien querido se ofrenda a otra persona es no acto de querer sino de dar: se quiere un bien “para” ella —el “para” denota dicho acto, no el de querer el bien—. Y si mediante ese acto se “intenta” algo es, a lo sumo, que el don sea aceptado; aunque más que de intento, se trata entonces de esperanza, pues la correspondencia en el amar, siempre que se da, se aguarda. Desde luego entonces no se intenta esa persona, sino el bien para ella. A esa persona, cabe glosar, podrá o no elegírsela; pero, comoquiera que sea, al ofrecerle un don según el dar, y esperar que lo acepte, se establece con ella —o, aún más, se “crea”— un vínculo, que une las dos personas, manteniendo su distinción. Y también de este modo, de otro lado, la amistad de amor es cierto *di-ligere*, un ligarse con la persona amada.

Desde luego en la *dilectio* el término del amor ha de ser una persona, no una cosa; pero aun así no se repara en que el “para alguien” —que, en rigor, no podría ser “para algo”—, es no tanto querer cuanto amar; aparte de que es

viable un “para alguien” que valiese respecto de actuaciones o situaciones ajenas al querer.

Así que la *dilectio*, antes que a *di-electio* podría equivaler a *di-ligatio*, de modo que le compete ser *amoris*: vínculo de amor; aun si como *di-electio* podría ser no sólo de amor, sino también de mero querer o, aun, de inclinación natural: una vinculación afectiva con otra persona debida a que se la prefiere respecto de otras, pero que, si es libremente aceptada, comienza a ser amorosa.

De donde la amistad de amor como *dilectio* es desde luego *benevolentia*, y, mucho más, mutua, pero solamente en la medida en que comporta que el querer sea asumido por el amar y elevado a amor, o don, según lo que no se reduce mera *amicitia* según cierta afinidad (*philia*).

* * *

Así pues, ya en la benevolencia, el dedicar el bien a otra persona, aun si ese bien se intenta para la otra persona como si fuera para sí mismo, es un acto distinto del de intentar el bien, y el más alto en el que interviene la volición, pues equivale al ser asumido el querer, de solo nivel esencial, por el amar, que es estrictamente personal. En la dedicación del bien intentado a otra persona, y que influye en el intentarlo, se refrenda la intención de otro peculiar del querer, pues se intenta no sin más lo otro del ser, o posible de de ser, sino que se intenta incluso no tanto para sí, cuanto para otra persona. Pero esta dedicación de la intención de otro, o intención de bien, a otra persona, se debe a un descenso del amar, según el que se asume el querer, y que lo transforma por dentro.

Sin duda el amor se manifiesta de entrada y ante todo en el querer, y, más que nada, en el querer benevolente, o que intenta el bien para la persona amada; sin embargo, la benevolencia como amor estriba no en el acto de querer que involucra, a saber, de actuar intentando un bien, sino en el acto de dar o aceptar, y, aparte de bienes, también las actuaciones por las que los bienes son intentados, e incluso si tales intentos fracasan.

En definitiva, con respecto a la benevolencia el querer y el amar se distinguen, de modo que también la amistad, en vista de que el amar, propiamente tomado, es el habérselas con la persona para quien se quiere el bien, lo que en rigor no estriba en querer, pues entonces el bien se da a esa persona. De donde amar es no un tipo de querer, sino que estriba en dar, o en aceptar,

y antes que bienes, el vínculo con la otra persona, instaurado según el don, o amor. Porque cabe dar o aceptar tanto el bien que se quiere cuanto el quererlo, así como, hasta cierto punto, el propio ser, lo que, en la medida en que la aceptación al menos se espera, da cabida ya a la “amistad de amor”. Por lo demás, en modo alguno puede una persona darse algo a ella sola; sin más lo quiere.

* * *

Por tanto, al resaltar que, al cabo, la benevolencia es inviable sin el amar, se pone de manifiesto que para la amistad de amor hace falta aún más que un querer bienes para la persona amiga como si fueran para sí: hay que unirse a esa persona según el dar y el aceptar, que son actos más altos que el de querer y que cualquier afectividad, aun si comportan un afecto, e incluso, una pasión, superior: el afán, o, en rigor, la esperanza, de encontrar correspondencia en el amor⁵¹.

51 En esa medida se puede ampliar el planteamiento tomista sobre la amistad como caridad (*dilectio caritatis*), al menos en cuanto que depende todavía del de Aristóteles. Así, se lee en la Cuestión disputada *De caritate* (2, ad 6): «*De ratione caritatis seu amoris est, quod coniungat secundum affectum; quae scilicet coniunctio intelligitur quantum ad hoc quod homo amicum reputat quasi alterum se, et vult ei bonum sicut et sibi*».

El Aquinate mantiene, por lo pronto, que «*amare vel diligere in quoddam velle est*» (*Ibid.*, artículos 1 y 2), y, a la par, que el sentido más propio del amor es querer un bien para alguien, la *benevolentia*: «*Amare est velle bonum alicui*» (*Ibid.*, *passim*; Cf. *Summa Theologiae*, II-II, 27, 2). En donde, con todo, se afirma que la relación con el bien equivale a quererlo, pero no —o, al menos, no de manera explícita— que la relación con la persona estriba en quererla, porque, en rigor, equivale a amarla.

A su vez, en la *Cuestión disputada De spe* (artículo 3), santo Tomás llama *amor imperfectum* al dirigido al bien de una cosa, o persona, cuando ese bien es buscado para quien ama, mientras que *perfectum* si dicho bien se busca para esa cosa o persona, aunque nada reporte a quien así ama. De este tipo sería el “amor de amistad”, por el que se ama a alguien como si fuese otro sí mismo, según describe Aristóteles en el capítulo 3 del libro IX de la *Ética*; en cambio, el otro sería *amor concupiscentiae*.

Y todavía en la *Cuestión disputada De spe* (artículo 2, ad 11) se dice: «*Caritas facit unionem in affectu, ut scilicet amans reputet amicum quasi se alterum, et Deum plus quam se*». Mas entonces no se distingue el supuesto bien que el amigo habría de ser como término del amor, y el bien que se quiere para el amigo como tal término. Y se querría que ese término, el amigo, sea el bien que supuestamente es (es la idea que desarrolla J. Pieper acerca del amor como «afirmación de la otra persona»), mientras que, a la par, que el otro bien querido sea para el amigo, no para sí, esto es, no para quien quiere ese bien, debido a que el “querer” ese bien para el amigo sería, al cabo, tanto como quererlo para sí, al menos en virtud de una unión afectiva con esa persona como término del amor.

Desde luego el descenso del amar refrenda la intención de otro del querer, pues el don se da o se acepta respecto de otra persona; pero el amar en tanto que dar y aceptar no es equiparable con el querer, tampoco según la benevolencia, ya que ésta puede ser hasta cierto punto egoísta, incluso cuando es, si vale decirlo así, “colectiva”, y, por ejemplo, se procura el bienestar de los demás miembros de un grupo social tan sólo para disfrutar más la vida propia, y desentendiéndose del cuidado amoroso de personas ajenas a un círculo cerrado de “amistades” o aun “familiar”⁵².

Mientras que para una benevolencia amistosa, o que sea de amor, hace falta no sin más que sea mutua, y ni siquiera que entren “en juego” virtudes, sino ante todo que comporte dar y aceptar dones entre personas, lo que, por lo demás, de antemano exige el ofrecimiento de comprenderse ellas entre sí⁵³.

Comoquiera que sea, a pesar de que el dar no siempre es aceptado —y si aceptado, no siempre retribuido—, el amar siempre comporta amistad —amistad de amor, y no apenas de querer—, al menos en virtud de la esperanza de ser correspondido.

Por eso con propiedad sería pertinente la indicación tomista de que «un amor no correspondido se habría de excluir», respecto del querer bienes para otra persona, es decir, de la benevolencia, si no llega a ser mutua, pues tampoco basta el deseo de que lo sea para que exista amistad de amor⁵⁴.

Querer que el querer bienes para otra persona sea retribuido por ella de manera que quiera bienes para quien así la “quiere”, no es propiamente esperanza, sino apenas cierta modalización del querer, aparte de que pasa por alto que la benevolencia no se logra sin más con el querer, sino con el amar, pues la orientación del querer bienes respecto de la otra persona estriba no en otro acto voluntario, sino en un dar o en un aceptar.

Con todo, no se aclara entonces de qué manera se instaura la unión de amor que permite querer para otro como si fuese para sí.

52 Por lo demás, si se ama según la caridad, a nadie se hace agravio con la dilección, según la que el vínculo de amor se establece de acuerdo con cierta preferencia; cualquier otra persona es desde luego de dignidad absoluta en cuanto que Dios la ama, de modo que el que ama a Dios con amor divino-humano, en lo que estriba la caridad, respeta esa dignidad de cualquier persona distinta aunque no le otorgue dilección, o haya de preferir a otras personas de acuerdo con el orden de la caridad (de esa manera se sale al paso de la sugerencia de Derridà, en *Donner la mort*, según la que al amar a alguien con predilección, interiormente se da muerte a los demás que no caen bajo tal preferencia).

53 Es pertinente la afirmación san Josemaría Escrivá, en *Camino* (n. 463): «Más que en “dar”, la caridad está en “comprender”».

54 La indicación de santo Tomás es de *Contra gentiles* III, 151.

De donde, a su vez, la esperanza lo es, propiamente, de correspondencia en el amar, y basta para que exista amistad: el amar es siempre amigable, porque siempre es amable; la caridad, aun si no es correspondida, es siempre amable, y comporta amistad aunque sólo sea en esperanza, que no por eso es menos real⁵⁵.

* * *

Así pues, en la medida en que a través de la repercusión de la sabiduría sobre la sindéresis, en lo concerniente al *querer-yo*, que a su vez se debe a la repercusión del hábito de los primeros principios en cuanto a la intención de otro, el *querer-yo* es orientado no tan sólo hacia el bien en calidad de otro que el ser que es viable añadir a su esencia, sino, por el descenso del amar, hacia personas, de modo que es elevado a amar y dotado de un “valor” de vínculo interpersonal —que eso es la amistad—, con lo que a la par se ensancha el “sentido” que de suyo compete a la actuación voluntaria imbricada en un orden de medios y fines dentro del que son entendidos e intentados los bienes, es decir, por cuanto que la voluntariedad es involucrada en la amistad amorosa, también desde luego, y sobre todo, con Dios, esto es, en el *ordo amoris*⁵⁶.

En consecuencia, ni el querer estriba de cuenta suya en amar, por más que se “intensifique” su intención de otro, ni el amar resulta solamente de una “modulación” del querer, ni tampoco de “potenciarlo” a través del crecimiento en virtud voluntaria según el querer nativo. En rigor, el amar no es intención de otro, ni es intento de nada, ni depende sin más de las virtudes voluntarias, sino que equivale a dar y a aceptar.

De donde ni siquiera el querer nativo como querer querer más da lugar a “querer otro querer”, pues equivale a “querer más querer” solamente si se trata de querer el propio querer, esto es, en tanto que se lleva a cabo de

55 Al respecto es ilustrativa otra consideración de san Josemaría, en *Forja* (n. 565): «En un cristiano, en un hijo de Dios, amistad y caridad forman una sola cosa: luz divina que da calor».

56 En la reseña de la que se parte en este escrito, se cita al respecto a Polo: «en tanto que lo voluntario es amor depende de la persona, y en tanto que es intención de otro, del hábito de los primeros principios» (*Antropología trascendental II*, nt. 60, p. 294). Es lo que se ha procurado glosar.

Además, como se resalta en la reseña que da pie a este escrito: «al reparar en las sabrosas noticias afectivas que la amistad depara se apunta a un singular conocimiento oculto en la idea de deidad» (sobre este punto, cf. *Antropología trascendental II*, p. 222, y *Nietzsche, un pensador de dualidades*, p. 231).

acuerdo con la curvatura de la voluntariedad, la que no por sobrevenir como querer querer más bien conduce a querer un querer distinto del propio. Por sí solo, sin el amar, el querer no es, para decirlo de alguna manera, “capaz” de sobreponerse a su curvarse sobre “sí”, ni puede dejar de ser “querer propio”.

Porque el querer querer más en el que estriba la voluntariedad nativa, no se trueca, al potenciarse, en querer otro querer, sino que estriba en querer que el propio querer sea siempre de más bien, o querer más querer, en lo que radica el crecimiento de la virtud voluntaria. Correlativamente, un querer otro querer, en el que el querer de otra persona fuese tomado a manera de un bien concreto entre otros, habría de ser una volición racional, decidida; y sería acto de amar no de suyo, sino en cuanto que se asume en el dar y aceptar dones con respecto a la otra persona; con lo que entonces se ama no el otro querer, sino a la otra persona. A la par, los dones que se dan o aceptan estriban no sólo en bienes, ni en el quererlos o intentarlos, sino incluso en las carencias, defectos y debilidades de las personas que se vinculan mediante el amor.

De modo que para arribar a la reciprocidad del amar según el dar y el aceptar no basta la curvatura de la volición nativa, ni su crecimiento según las virtudes voluntarias, así como tampoco el comprometerse de la persona, según el carácter de yo, en el querer; para ello ha de ser éste asumido por el amar, esto es, elevado a amor, a don⁵⁷.

* * *

De otra parte, aunque el amar en cierto modo comporta querer el querer de la persona amada o, mejor, querer según su querer, esto es, seguir su voluntad, y no sólo con voluntariedad sino, sobre todo, amorosamente, comporta, por eso, proseguir esa voluntad ajena no tanto en virtud del propio querer, cuanto desde el amar como dar y aceptar; entonces se da el propio querer, mientras se acepta el ajeno, que se prosigue —u obedece—, más aún que como propio, justo por ser de la persona amada, por “darle gusto”, por “agradarla”⁵⁸.

57 Desde luego esa elevación del querer a amar es respaldada por la caridad, pero es posible sin ella; lo que sin caridad es verdaderamente difícil es perseverar en el amar.

58 También ilustra otra consideración de san Josemaría en *Surco* (n. 797): «Amar es... no albergar más que un solo pensamiento, vivir para la persona amada, no pertenecerse, estar sometido venturosa y libremente, con el alma y el corazón, a una voluntad ajena... y a la vez propia».

Al cabo, querer según otro querer, incluso en cuanto que, en cierta medida integra la benevolencia, pues no tiene sentido querer bienes para otra persona si esa persona no los quiere, antes que en querer, y que en querer querer, estriba en amar, esto es, en dar y en aceptar; actos éstos que en modo alguno se equiparan con idear e intentar bienes, sino con ofrecer, y no sólo bienes, a la aceptación de la persona amada, o con aceptar de ella dones.

Tampoco se quiere, a manera de cierto bien, la correspondencia amorosa, que, en lugar de ello, se espera; no es viable intentarla y ni siquiera “intencionarla” —idearla, proyectarla—, pues siempre en alguna medida es “sorprendente”, estrictamente novedosa.

Con todo, la correspondencia en el amar se espera siempre confiando en que no faltará; la confiada espera de la correspondencia en el amar es, desde luego no un deseo, y tampoco un anhelo de bien, pues no estriba en un querer, ni equivale a querer otro querer, sino que es un dar que aguarda la aceptación, aunque de antemano, al menos de alguna manera, contando con ella.

Ciertamente la correspondencia es ajena; mas por ser ajena, cuando sobreviene, el don es vínculo de las dos personas que aman —y que aman ambas como amante y amada—; con lo que el don es de entrada amistad. Incluso la correspondencia esperada con confianza es ya un vínculo de amor y, a menudo, lo más generoso del don.

De manera que el dar, en tanto que comporta, al menos, esperanza de aceptación, instaure un vínculo de la persona que da y la que habría de aceptar; vínculo que es el don o amor. Y es un vínculo que estriba no sin más en un conocimiento sobre la persona amada —aun si incluye ese conocimiento—, ni en un intento de bienes para esa persona —aun si de ordinario eso es lo que se le dona—, sino en un “salir” hacia la otra persona, y como “entrar” en ella, según el dar, y a la espera del aceptar.

A su vez, la confiada espera de correspondencia tampoco equivale a la aspiración o anhelo de más bien, que siguen a la voluntariedad nativa, aun si esta aspiración integra la búsqueda de la felicidad, la que, de otro lado, sobreviene en mayor medida con la correspondencia amorosa que con cualquier logro de bien.

Desde donde la elevación del querer nativo a amar —cabe sugerir—, antes que en dar estriba en el surgir de la esperanza de lograr el encuentro no sólo amistoso, sino además filial, con Dios, pues de esa manera se corrobora la aceptación del ser nativo según el que se es en libertad, y se espera la definitiva Aceptación divina de esa condición ratificada a través tanto de la búsqueda cuanto de la instauración del propio don; en esa medida, elevada

por el amar, la voluntariedad nativa es quizá el “componente” más hondo del anhelo de felicidad del corazón humano.

* * *

A la vista, pues, de las repercusiones de los hábitos superiores sobre los inferiores, y no sólo de la sugerida manera de entender el bien como otro que el ser, o posible de ser, así como la suscitación de la voluntad y la constitución de lo voluntario, se acentúa el discernimiento poliano entre querer y amar, puesto que se entiende el amar no sin más como un “reforzamiento” del querer, o como cierto querer refrendado, sino como distinto sin más del querer, aun si encauzable, sobre todo, a través de la benevolencia, y en tanto que la torna viable y permite elevarla entonces a amistad amorosa o generosa, pues cuando la conducta en orden a bienes es orientada hacia otras personas, aun si desde luego se amplía el dirigirse hacia lo otro, característico del querer, antes que nada se ama a esas personas.

A su vez, la propuesta distinción entre amar y querer se destaca todavía más al notar que aun si el querer depende de una repercusión del hábito de los primeros principios sobre el de *sindéresis*, según la que se logra la iluminación del bien como otro que el ser en su irrestricta ampliabilidad, en modo alguno puede el amar depender de aquél hábito, sino directamente de la sabiduría; más bien, el hábito de los primeros principios depende del amar, y así de la sabiduría, en la medida en que equivale a cierta generosidad aceptante, aunque sin posibilidad de dar o, al menos, de don.

E incluso si el querer se lleva adelante no sin la repercusión del hábito de los primeros principios, se sigue directamente del descenso de la sabiduría que procede a partir de la *sindéresis* como *ver-yo*, aunque no sin más, o no como *ver-yo-el-ser*, sino, en virtud de la indicada repercusión, como *ver-yo-el-bien* o lo otro que el ser, y que es constituido como *querer-yo*, o según el *querer-yo*, en la medida en que ese *ver-yo-el-bien* es insertado en el actuar, dirigiéndolo.

A la par, aun cuando la noción de bien es inteligida a partir de la *sindéresis* en virtud de cierta repercusión del hábito de los primeros principios, el inteligir inmerso en el amar, en cambio, no depende más que de la sabiduría; y el dar y el aceptar son soberanos: no se supeditan a la racionalidad práctica y, aún más, son más altos que la *sindéresis*.

2. ELEVACIÓN DEL INTELIGIR A AMOR

De otra parte, en la medida en que el amar, en su distinguirse respecto del querer, es un trascendental personal, resulta posible instaurar el don que es el amor no sólo a través del querer —junto con el inteligir que en él va incluido—, sino incluso mediante el mero inteligir⁵⁹.

Porque es asequible ofrecer o donar (y aceptar), la intelección sola, es decir, la que, de un lado, no se inserta en una actuación distinta, que entonces vendría a ser voluntaria, sino que avanza exclusivamente como encuentro y búsqueda de la verdad —que por eso es verdad teórica—, y, de otro, es actividad en la que el querer no interviene intrínsecamente⁶⁰.

La actividad de tan sólo inteligir, por la que se progresa en la verdad de lo que se sustrae al propio poder voluntario, o actividad teórica, equivalente a inteligir lo real crecientemente, no exige, ni admite un querer inherente, es decir, una intención vertida en intento, pues estriba sin más en avance, y avance intrínsecamente dual, por lo que luciente, de modo que equivalente a método congruente con su tema y, en esa medida, a intelección y a verdad teórica, en las que, a su vez, cualquier intelección o verdad lograda como tema es, a la par, método para más intelección o más verdad; y es justo de esta manera como el solo inteligir no necesita, para avanzar, intención voluntaria, o intento de bien.

Así que, de suyo, y en lo “interno” de su condición como acto, avance o método, el inteligir teórico es ajeno al querer, aun cuando para mantener su

59 En relación con el inteligir, y con respecto, por lo demás, a las expresiones “inteligido” e “inteligible”, se sugieren las siguientes precisiones. De entrada si se intelige, se intelige lo inteligido. Mientras que, en rigor, al menos para el inteligir humano, lo inteligible concierne de entrada a lo objetivable, de modo que sería tan sólo el conocimiento sensible. Por su parte, la realidad mental es intelectiva e inteligida, de modo que no apenas inteligible; y la realidad extramental no de suyo es inteligible, aunque desde luego es inteligida por Dios, y el hombre puede inteligirla, pero de manera que tal posibilidad, o potencia, de inteligirla es humana, no de lo extramental, ya que la realidad extramental carece de algo así como un “poder” de ser inteligida (incluso el *número físico*, que sería lo propiamente inteligible de las concausalidades en la esencia extramental, según el inteligir humano solamente *comparece* en virtud de las hipótesis físico-matemáticas, y según el divino es inteligido desde luego no a través de objetivaciones).

60 Por su parte, aceptar la intelección llevada a cabo por otra persona es un amoroso confiar en ella, no un acto de querer. De donde la fe, antes que un acto voluntario, es una aceptación, y, por eso, acto según el amar, respecto del saber de las personas que son amadas, más que nada de Dios.

En esa medida la fe sobreviene, en el nivel del ser personal, como un peculiar entreverarse de los trascendentales personales de inteligir y de amar, aun si puede descender desde luego sobre el querer e incluso sobre el mero inteligir de nivel esencial (sin lo que, por lo demás, no sería posible la “vivificación” de la ciencia —también filosófica— por la fe).

ejercicio, al menos si se apela al inteligir objetivante con miras a expresar y comunicar el inteligir, también el habitual, haga falta que voluntariamente se suspendan las demás actividades no puramente intelectivas, es decir, las ocupaciones prácticas que no son la praxis pura teórica. Y quizá sólo en este último sentido puede admitirse que se entiende a condición de que se quiera, mientras que lo contrario siempre es válido: que no se quiere más que si se entiende.

Aunque se suele llamar inteligir práctico al que, como ideación de bienes, se inserta en el actuar según la voluntariedad, el inteligir “dirigido” a solamente inteligir, o teórico —que, por lo demás, es no sólo objetivante, sino con mayor motivo habitual—, es asimismo praxis y, más aún, praxis “pura”. Porque praxis pura cabe llamar a aquella que se lleva adelante por mor tan sólo de su propio avance, no para lograr nada distinto de esa actividad. De donde es praxis pura el inteligir si es meramente teórico, desde luego cuando es acto perfecto (*enérgeia teleía*), que en rigor se corresponde con el inteligir objetivante, pero es praxis con mayor motivo el acto intelectual que, por así decir, es “más que perfecto”, en tanto que creciente o matizable, a saber, el habitual.

Por lo demás, mediante el amar puede la persona humana asumir, para instaurarla como amor, o don, la sola intelección que, en orden a intervenir en la esencia extramental, se lleva adelante mediante la tecnología (y que, en la ciencia físico-matemática suele llamarse “teórica” cuando no es todavía aplicada); y, no menos, puede asumir la co-existencia meramente intelectual con el acto de ser extramental, según el hábito de los primeros principios, así como con la correspondiente esencia, según el hábito —filosófico— de ciencia, que en modo alguno admiten aplicación ni empleo productivo.

* * *

Por lo demás, el inteligir es teórico o contemplativo no apenas cuando comporta objetivaciones, sino, con mayor motivo, a través de hábitos, siempre y cuando se lleve adelante tan sólo para inteligir los temas que escapan al poder voluntario del hombre, es decir, que “son como son” con independencia del querer, también cuando se trata de la propia realidad humana en cuanto que don divino directamente concedido, esto es, como espíritu —a saber, acto de ser personal, pero también esencia, al menos en tanto que ésta procede nativamente de aquél—; y espíritu que, asimismo con ese carácter de don de Dios, involucra el cosmos por medio de la naturaleza orgánica

individual recibida o “asumida” en la esencia a través de los padres humanos; y es inteligir teórico o contemplativo incluso de esta esencia, incluso si, en ella, gran parte del crecimiento manifestativo y dispositivo es voluntario, pues también cabe teoría acerca del querer.

A su vez, la intelección del bien como otro que el ser compete, cuando es objetivada, a la razón práctica antes que a las virtudes voluntarias, en las que ha de ser más alta que objetivante. Porque los hábitos voluntarios, o virtudes morales, son ante todo intelectuales —y no tan sólo la prudencia— en la medida en que comportan crecimiento y matización del imperio primordial de la *sindéresis* —y al que sigue el querer nativo—, cifrado, de acuerdo con la repercusión del hábito de los primeros principios, antes que en «hágase el bien y evítese el mal», en «quíerese tan sólo si se quiere querer más bien», más otro que el ser.

De otro lado, puesto que el querer es inviable sin la irrestricta ampliabilidad de la noción de bien como otro que el ser y redundante, paralelamente, en un crecimiento del poder voluntario —poder cifrado en el acto de querer querer más bien y, de ese modo, de querer querer más—, por eso, no admite, como si el inteligir solo, o inteligir teórico, alguna dimensión supratemporal o suprahistórica: el querer es inevitablemente condicionado por la situación del vivir humano en el tiempo, y sólo en tanto que asumido por el descenso del amar puede elevarse sobre la historia.

* * *

Así pues, al menos el inteligir solo, o teorizante, es intrínsecamente independiente del querer, y antes que “involuntario” —o sin sugerir ausencia de libertad en vista de que ésta suele tomarse como propiedad de los actos voluntarios—, es, desde luego libre —y en cierto modo más libre que otras ocupaciones—, aunque, si cabe decirlo así, “a-voluntario”, lo que resulta coherente con que la teoría es acerca de lo independiente respecto de la potestad humana, aun si al teorizar compete, por lo pronto inteliéndolo, aceptar eso que se entiende, es decir, involucrarse como actividad en el amor hacia su Creador, de Quien entonces se acepta, con carácter de don.

Al cabo, el amar es el incentivo de la actividad o vida teórica: dedicarse a la teoría, más que resultado de un intento de aportar algún bien a la realidad, es una correspondencia, de entrada amorosa —o de aceptación—, ante el don

divino que es el ser creado; y correspondencia que, por eso, se eleva en busca del Creador.

Y ni siquiera es admisible que al “hacer” don del solo inteligir se precise querer ofrecerlo o darlo, pues dar o aceptar, es decir, amar, es superior y, por así decir, más “poderoso” que querer, y, desde luego, un acto distinto, libre del supeditarse al logro “perseguido” según el intento, por más que “ansioso”, si cabe llamarlo así, en la espera de correspondencia, esto es, de aceptación y de don ulterior.

De ahí que la vida teórica sea una manifestación muy apropiada del trocarse en búsqueda del inteligir personal, o que, aun si baja a través de los hábitos de los primeros principios y de sindéresis, es un descenso desde la sabiduría que en cierta medida no es ajeno a ella, y, que, por así decir, comporta cierto conato de “alzarse” esos dos hábitos, como asumidos en la sabiduría, hasta el nivel del inteligir personal.

A su vez, la sabiduría —ya se anotó— es más que teórica y que práctica, pues estriba en ser, ya que, al alcanzar el ser personal, se otorga a él, y, al metodizarlo, permite que sea trocado en búsqueda del tema ulterior, que, en definitiva, es la Sabiduría divina.

Por su parte, en cuanto que la praxis pura es la que se lleva adelante sólo en vistas de esa actividad, como el inteligir teórico, o inteligir para solamente inteligir más, el amar —cabe sugerir— es una praxis si no más pura que el inteligir teórico, al menos tanto como él, pues se ama solamente para amar, como dice san Bernardo, lo que, en consecuencia, no quita que, en cuanto que cifrado en dar, el amar se lleve adelante a la espera de la aceptación o en vistas de ella, y según lo que, de otro lado, se “completa” el don, pues éste, por así decir, propiamente no “existe” sin que sea aceptado, o, al menos no sin la esperanza de contar con esa aceptación (a su vez, la espera de aceptación no equivale a interés alguno; el interés es exclusivo de la volición en la medida en que cualquier bien concreto se inscribe en un plexo de medios y fines).

CONCLUSIÓN

ELEVACIÓN SEGÚN EL AMAR DE LA ESENCIA HUMANA AL NIVEL DEL SER PERSONAL

En último término, la propuesta de distinguir el amar y el querer se remite a la condición creada de la persona humana, según la que en ésta se distinguen realmente la esencia potencial y el acto de ser, pues mientras que el amar es un trascendental del acto de ser personal, la voluntad y la voluntariedad pertenecen, en cambio, a la esencia de ese acto de ser, aun si procediendo desde él; y pertenecen estos últimos a la esencia de la persona humana por de inmediato proceder no del amar, sino del inteligir, e incluso si el querer es de seguro la conducta más manifestativa del amar, la que más propiamente compete instaurar con carácter de amor, esto es, la que de entrada puede y debe ser elevada a don ofrecido a la aceptación de la persona amada, pues según el querer se logran las virtudes morales, que son lo más alto que el ser humano puede dar o aceptar, por encima, desde luego de las obras y trabajos, pero, incluso, de las instituciones del orden social.

No obstante, por repercusión asimismo de la sabiduría, al menos en cuanto que solidaria con el amar personal, en alguna medida cabe “vencer” la indicada distinción real en la criatura humana a través de cierta elevación de la sindéresis por encima del hábito de los primeros principios, y hasta el de sabiduría, esto es, de cierta “asunción” de la entera esencia humana, de entrada en su ápice, en el nivel del ser personal⁶¹.

Aunque tal elevación sobrevendría, por lo pronto, después de la vida mortal, quizá también —cabe sugerir— antes, siquiera porque el aceptar y el dar humanos pueden vincularse con el dar y el aceptar divinos, en lo que de entrada estribaría la gracia sobrenatural, y de manera que el don o amor sería entonces a la vez divino y humano, esto es, “asistido” por el Espíritu Santo,

61 En torno a la elevación de la esencia humana hasta el nivel del ser personal —que Polo apunta en el segundo tomo de la Antropología trascendental—, véase, de J. García, la conferencia *La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser*, publicada en «Miscelánea poliana» 12 (2007), Revista en www.leonardopolo.net).

que en Dios es el Amor o Don, según lo que, paralelamente, la amistad de amor es elevada a caridad.

De ese modo, en cuanto que viene a ser, por así decir, “acompañado” por el Espíritu Santo, el don o amor humano, que “recoge” el crecimiento esencial, y aun la co-existencia con el ser extramental, en alguna medida sería elevado hasta el nivel del ser personal.

Pues, por su parte, habida cuenta de la Revelación cristiana, a la vista de la tríada del amar como dar, aceptar y don, cabe sugerir que Dios Padre como Origen es Amar en tanto que Dar la Identidad; Dios Hijo es Amar en tanto que Aceptar la identidad plenamente, sin ser Origen (en lo que estriba, por su parte, la Identidad de Intimidad y Manifestación. o el ser «Luz de Luz»), y el Espíritu Santo es la Identidad en cuanto que Don enteramente donado y aceptado, sin ser ni Dar originario, ni Aceptar puro, de modo que procede del Origen en tanto que Éste equivale a Dar la Identidad, pero no menos del Aceptarla sin menoscabo (y en lo que estribaría la identidad de Intimidad y Amor). De donde, por lo demás, la expresión de san Juan en la *Primera epístola* podría traducirse: «Dios es Amistad».

* * *

Así que la gracia sobrenatural comporta ya una aceptación divina; con todo, dicha aceptación puede quedar incompleta o, aun, frustrarse, mas no por parte de Dios, sino por parte de la persona creada, cuyo ser, en esta vida al menos, es inacabado y ha de poner en juego a través del tiempo la destinación libre.

De esa suerte, según el amar, y de acuerdo con la instauración del don o amor humano, si este don es aceptado por Dios mediante su Don o Amor, que es el Espíritu Santo, la esencia de la persona humana es elevada hasta el nivel del ser personal, y como asumida en él.

Según lo que, por lo demás, el amar es un trascendental personal en cierto modo más alto, y más “poderoso”, que el inteligir, pues logra elevar hasta su propio nivel el bajar suyo desde la sabiduría, de entrada al dotarlo del carácter de amor, o don, que, aun sin ser persona, es directamente aceptado o donado por ella.

A la par, mediante la elevación de la esencia humana hasta la persona como acto de ser, y al ser como asumida por ésta, se va llevando a cabo una creciente “integración” de esa esencia.

Asimismo, en cuanto que de ese modo la esencia humana es “incorporada” en el ser personal, la *sindéresis* es no sólo elevada por encima del hábito de los primeros principios, sino que, incluso, podría, si cabe decirlo así, arrastrar consigo este hábito hasta el de sabiduría, el que, por su parte, siendo inescindiblemente solidario con el ser personal, pues al alcanzarlo se le otorga, en virtud, además, de la libertad de destinación, puede trocar a la persona en búsqueda de la plenitud en la que, por otro lado, se espera encontrar la culminación del amor en la amistad divina.

* * *

En consecuencia, la amistad comporta que al nivel sapiencial sea elevado tanto el manifestar comunicativo correspondiente al crecimiento de la esencia humana, y cuyo ápice es el hábito de *sindéresis*, cuanto el advertir, equivalente al hábito de los primeros principios. Con lo que según el dar y el aceptar, e instaurado así con carácter de don, el crecimiento esencial en alguna medida es elevado al nivel del vivir personal.

Y de ese modo, en último término, sólo desde Dios, al ser elevado a la filiación del Verbo divino personal —conocida por Revelación—, puede entenderse plenamente el inteligir que se convierte con la persona humana; y sólo con el Amor divino, en calidad de Don que es Persona, el Espíritu Santo, puede el amar humano lograr aceptarse y darse por entero ⁶².

Pero, sobre todo, ya que la instauración del amor o don según el descenso del amar desde la sabiduría, por lo pronto en la esencia de la persona humana a partir de la *sindéresis*, puede ya en esta vida ser refrendada por la gracia divina, asimismo compete a lo humano esencial, en la otra, y elevado al nivel del ser personal, abrirse al don divino de la gloria, o visión beatífica.

Y si bien tal ascenso al nivel de la sabiduría personal vale ante todo para la *sindéresis*, y con ella para la esencia humana, la que de este modo sería asumida en el acto de ser, no menos, aunque a su manera, valdría para el hábito de los primeros principios, de entrada a través de la glorificación del

62 No ya sólo para darse en lo más hondo de su ser personal, sino incluso para aceptarse con carácter de don divino, la persona humana ha menester del apoyo del Don personal de Dios, que es la Tercera Persona de la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo; y sin el respaldo del Don o Amor divino, los dones instaurados por la persona humana en su esencia no alcanzarían a ser gratos a Dios, no podrían unirse al don que, como Hombre —y no sin el concurso de Santa María—, hace Jesucristo de su Vida en la Cruz.

cuerpo humano incoada en la Resurrección de Cristo, y que acontecerá plenamente *post mortem*⁶³.

En esa medida la integridad de la realidad humana, aunque sin identidad, o sin excluir la distinción real de esencia y acto de ser, será plena sólo en la otra vida, o con posterioridad a la búsqueda, esto es cuando, *Deo amante*, el hombre que muere en gracia encuentre a Dios en la medida en que Él le permita contemplarlo «cara a cara».

* * *

Comoquiera que sea, la elevación al orden sobrenatural, por la gracia y la caridad divinas, consigue, ya en esta vida, que el don constituido por el hombre en el nivel de su esencia, y, arrastrando ésta consigo el universo físico, desde luego según el cuerpo, mas también a través del hábito de los primeros principios, sea elevado al nivel del acto de ser personal, para que éste a su vez pueda entrar, por pura gracia, en la intimidad de la vida de Dios.

Porque la aceptación que Dios hace del don humano lo eleva al nivel del Don del Vivir divino, pues de esa suerte es don humano por el ofrecimiento, y divino por la aceptación. Y como el Don o Amor divino es el Espíritu Santo, a su través, con la gracia y, mucho más, con la gloria, entra para siempre el don o amor humano en alianza de amistad eterna con Dios, según lo que, paralelamente, instaurada con carácter de don, la esencia humana, así como la intelección —esencialización— de lo extramental, son entonces elevadas al nivel del ser personal, que, a su vez, es admitido, en la Persona del Hijo encarnado —que a los suyos ha llamado amigos, al hacerlos sus hermanos—, en el seno del Padre.

63 Cierta redundancia de la gracia en el cuerpo humano parece que ya se cumple en esta vida, por lo pronto en los “fenómenos” místicos referidos respecto de algunos santos.

Cabe admitir, además, que, sin necesidad de “fenómenos” místicos, la gracia va logrando elevar la sindéresis al nivel de la sabiduría personal, y con la sindéresis, incluso hasta cierto punto el cuerpo, de manera análoga a como en el amor humano se logra cierta “sabiduría” acerca de la persona amada, y no menos del propio ser personal, a través de la expresión corporal.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al “problema de la individuación” en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- Nº 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- Nº 208 Jorge Mario Posada, “*Primalidades*” de la amistad “de amor”