

TENDER, QUERER, AMAR

Jorge Mario Posada
Indalecio García

Summary: It aims to distinguish WANTING –voluntary aspect– as something different from LOVING –understood as to give and accept– and from its peculiar affective effect, and both as intellectual and free activities, for these reasons different from other ways of acting, coming from feeling, the tendency behaviour and passion and feelings.

In this writing some ideas shared in an anthropology class are collected, ideas which freely lump together some Leonardo Polo's research.

Key words: Passionate tendency behaviour, Voluntary power, Innate will

Résumé: Il s'agit de distinguer VOULOIR –qui comporte un caractère volontaire– d'AIMER –impliquant le don et l'acceptation– et de ses inéluctables implications affectives et l'un et l'autre comme activités intellectuelles et libres, distinctes de fait, des autres façons d'agir provenant des sentiments, du comportement tendanciel et de la passion et des sentiments.

Dans ce texte se regroupent quelques idées exposées dans un cours d'anthropologie et qui permettent de gloser librement quelques recherches de Leonardo Polo.

Mots cles: Comportement passionnel, volonté, pouvoir.

Estudiar la voluntariedad del actuar humano –que puede ser elevada a la donalidad del amar– ayuda a discernir lo que distingue al hombre de otros vivientes. Esas conductas suelen darse por comprendidas porque se llevan a cabo en la vida cotidiana. Sin embargo, ocuparse de entenderlas favorece su hondura, puesto que sólo pueden conducirse entendiendo. Si el hombre logra querer y amar con mayor profundidad, se eleva a ser más humano, ya que la altura del vivir personal es lo hondo de su intimidad, y el querer, pero sobre todo el amar, nacen desde lo más íntimo del corazón, pues comprometen entera a la persona.

Amar y querer son actividades distintas por más que en la vida humana no se puedan separar. Su distinción es difusa incluso en planteamientos filosóficos clásicos cuando es cifrada en una pretendida escala gradual de lo voluntario, a la par que se confunde la voluntariedad, no menos que el amar, con una tendencia superior hacia el bien. El amar y el querer se distinguirían entre sí por el bien al que se dirigen, y ambos del tender en cuanto que éste se vierte hacia bienes inferiores. De ahí que sea oportuno empezar por distinguir tanto el amar como el querer del tender y del apasionarse, en cuanto que comportan inteligir, mientras que, para la tendencia y la pasión basta sentir.

Aunque el hombre, como los animales, se comporta tendencialmente, querer y amar no equivalen a desear o apetecer, ni a sentir emoción o a apasionarse, si bien pueden involucrar esas actividades, que son de nivel sensible y conllevan alguna afección orgánica. El querer y el amar son estrictamente espirituales, y la

afectividad que los sigue es más profunda que las emociones sensibles –sentimientos– y pasiones. Desde el querer y el amar el hombre eleva las tendencias, así como los sentimientos y las pasiones, y puede ennoblecerlas, sublimarlas, al investir las de voluntariedad o más aún, al otorgarlas a manera de don según el amor.

EL COMPORTAMIENTO TENDENCIAL APASIONADO

El tender comporta encontrarse atraído por algo sentido que, al ser deseado, incita a actuar. Equivale al apetito, es decir, a la inclinación del comportamiento provocada en la medida en que lo sensiblemente percibido se estima, también de manera sensible, como conveniente o como nocivo. Por su parte, la pasión no acontece sin el tender: se le añade y lo diversifica. Tender con pasión no es igual a tender sin más. Y, de un modo u otro, la tendencia es acompañada de sentimientos¹.

El comportamiento de los animales se sigue de lo que percibiendo sienten. En el momento en que lo percibido se discierne con respecto a lo fantaseado o soñado, despinata un comportamiento regido por el tender. Comportarse de

1 En la vida humana, la repercusión afectiva y sentimental de la actividad sensitiva viene marcada en gran medida por el temperamento, que no es sólo instintivo o condicionado por la herencia, pues depende bastante del ejemplo recibido. En algunos predomina el talante temperamental propio de la audacia, mientras que, en otros, el del miedo; mientras que unos son extremadamente sensibles o sentimentales, otros apenas se inmutan. Es patente la diversidad, no menos que la variabilidad, del temple sentimental del hombre, que no obstante puede ser dirigido y matizado desde el querer y el amar, según los que se forja el carácter.

acuerdo con tendencias incitadas a partir de lo que se siente equivale a seguir el instinto. Según su constitución genética el animal está dotado para regir el tender –que se inserta en sus acciones corporales y las arrastra– atendiendo a determinadas características del medio y de los vivientes que lo rodean; y si puede imaginar o recordar, se le posibilita cierto aprendizaje.

La dotación hereditaria en gran medida condiciona la disposición de la actividad cerebral, por lo que a partir de lo percibido, con base en la continuidad de su sustrato neuronal, se desencadena una secuencia de actividades, también de nivel sensitivo, según las que procede el comportamiento tendencial. Se requiere por lo pronto la estimación de lo percibido, pero de ordinario hace falta asimismo un esquema espacio-temporal imaginado –la formalización de las proporciones de los perceptos–. En la estimación intervienen además la memoria y la expectación, modalidades temporales de la conciencia sensible².

El animal estima lo percibido como conveniente o por el contrario como nocivo. Dicha estimación desencadena la tendencia involucrada en el comportamiento. Lo tendencial no es previo ni separado de las acciones corporales. Tender no es otra cosa que moverse de acuerdo con la estimación de lo percibido, entreverando esa estimación, a través de su sustrato

neuronal, en el complejo de la actividad cerebral según la que se controla el funcionamiento orgánico. En virtud de lo percibido –integrando en él lo aportado por la imaginación, la memoria y la expectación– sobreviene el comportamiento tendencial, regido por el instinto, es decir, en último término por la dotación genética, aunque también por la experiencia, más o menos asimilada según el desarrollo cerebral³.

Cuando el comportamiento tendencial es apasionado se suele confundir aún más fácilmente con el querer o con el amar. Las pasiones se distinguen de las meras tendencias, pues las modulan en la medida en que la estimación de lo percibido como conveniente o como nocivo impele más o menos al cuerpo, o de un modo u otro, en las acciones de persecución o de apartamiento que se provocan. Puesto que el animal requiere lo necesario para la conservación de su vida y para perpetuar su especie, se encuentra genéticamente dotado para que la percepción y estimación del alimento o del atractivo sexual convoque al cuerpo entero en la tendencia. Por tener una base neuronal –al cabo, genética– la pasión, a través de su componente orgánico, añade a la estimación de la conveniencia o nocividad cierto tono tendencial, como la vehemencia o bien la parsimonia en el comportamiento. Es así como el terror paraliza o la audacia espolea la actividad corporal. Lo estimado como conveniente pero arduo, o nocivo y además temible, o como inminente en lugar de leja-

2 La fantasía no provoca tendencias en la medida en que deja notar la irrealidad de lo imaginado. Con todo, el desarrollo de la imaginación permite al animal cierto control de su comportamiento. La imaginación requiere, con base en el sustrato cerebral, cierta formalización de lo percibido. La imagen acontece no sólo en ausencia del estímulo de la percepción. Los animales dotados con una imaginación más desarrollada formalizan secuencialmente las percepciones, así como las fases temporales de la conciencia sensible, para desplegar con creatividad su comportamiento – pueden utilizar las cosas del entorno como instrumentos para defenderse o atacar, para aprovisionarse de alimentos, etc.–. Dichos logros derivan no de la dotación genética, sino por comparación de conocimientos sensibles, según lo que se posibilita llevar a cabo cierto razonamiento concreto, que es susceptible además de adiestramiento. Comoquiera que sea, el animal actúa coligiendo a partir de percepciones, sin agregar ninguna estricta novedad a lo sentido, lo que sólo es viable desde el entender.

3 El comportamiento tendencial instintivo, apoyado en la sensibilidad, es el principal recurso animal para la supervivencia, por adaptación no sólo del organismo o de su actividad al medio, sino, más aún, del entorno a las necesidades orgánicas –en las especies más evolucionadas–.

La adecuada inserción del animal en el medio a través del comportamiento tendencial es requerida en la medida en que el fin del vivir orgánico es pervivir –vivir más: si cabe, perpetuamente y de manera más variada y mejor. El tender se despliega a partir de la capacidad que el organismo viviente posee de tomar para sí, envolviéndola, la vida que es exterior a él, para mantenerse cohesionado como viviente. De ese modo se abre al tiempo de lo externo desde un tiempo interno, no sólo evitando extinguirse, sino además resistiéndose a perder su diferencia frente a lo que lo rodea.

no, evitable o inevitable, matiza el comportamiento tendencial con pasiones distintas.

En definitiva, el tender influye en el comportamiento animal, matizado por las pasiones, en virtud de la coordinación de las diversas instancias del conocimiento sensitivo –desde su componente cerebral–, entre las que es preciso contar la propiocepción. Mediante las pasiones, el organismo es entreverado de diversas maneras en el actuar. La pasión matiza la tendencia en atención al modo como lo conveniente o lo nocivo es percibido y estimado en función del estado orgánico propio⁴.

La diversidad de tendencias y pasiones es en el hombre mucho más rica que en el animal y admite un control más versátil, precisamente a través del querer y del amar, a pesar de que el comportamiento tendencial apasionado a veces polariza o absorbe la entera actividad humana. En virtud de su riqueza y complejidad genética, el hombre dispone de mayor amplitud cerebral y mayor plasticidad del sistema neuronal que el animal, por lo que su instinto queda apenas determinado. Por consiguiente, el activarse de la conducta humana desde las tendencias y pasiones resulta menos restringido desde la concreta situación orgánica dentro del medio físico. Además, el hombre optimiza el comportamiento tendencial y apasionado organizándolo desde la articulación de medios o fines, es decir, racionalizándolo, o bien asignándole un valor simbólico. Por eso es tan vasta la facultad humana técnica y artística de adaptación al medio según intereses y como expresión de convicciones.

4 La modalización pasional de las tendencias requiere no menos el enlace del sistema nervioso con el endocrino a partir también de la dotación genética. El que un animal se defiende o ataque con viveza y agresividad expresa el tono pasional de su comportamiento tendencial, en el que, por lo demás, influyen la percepción y la estimación del propio estado orgánico, siempre involucradas en el tender. Un predador ahíto no salta sobre una nueva presa, y menos uno fatigado o deprimido.

Sin embargo, es plausible entender la racionalidad humana tecnológica y cultural como un vértice del proceso evolutivo, al menos en cuanto que depende en gran medida de la organización del funcionamiento cerebral. Gracias a esa capacidad el hombre sería el más “alto” y complejamente desarrollado de los animales. De ahí que la racionalización de las tendencias y las pasiones, si bien es exclusiva del hombre, todavía no destaque de manera suficiente lo radicalmente humano en la conducta⁵.

Más que la variedad y la flexibilidad de las tendencias y pasiones humanas, debida a su sustrato sensorial neuronal tan complejo, e incluso más que la racionalización y la simbolización del comportamiento, hace falta considerar su profunda modificación desde dos actos ajenos al ser del viviente meramente animal: el querer y el amar. Incluyéndose en la actividad tendencial y pasional, el querer y el amar la liberan y, así, la dignifican. Liberar las tendencias y pasiones equivale no a eliminarlas sino a *disponer* según ellas, dominándolas, antes que despótica, políticamente, según decía Aristóteles.

La estricta humanización del tender apasionado, en cuanto que depende de lo nuclear del hombre en la dirección o guía de la conducta, es debido al querer y, más hondamente aún, al amar, en la medida en que uno y otro comportan el inteligir y, de esa manera, son libre manifestación o exposición de la intimidad personal.

VOLUNTAD Y QUERER

El querer se cifra, de ordinario, en el arbitrio electivo, es decir, en la razón práctica o de-

5 Con todo, el evolucionismo se torna paradójico si admite que la cima de la evolución es un animal que no sólo cambia de signo o dirección la “estrategia” evolutiva –cuando en lugar de adaptar el cuerpo al medio, adapta el entorno al organismo–, sino que, aún más, hasta cierto punto detiene la evolución orgánica, o la suplanta.

cisión racional, cuyo componente intelectual se busca dilucidar: el querer sigue al inteligir, no al sentir, involucrándolo, “portándolo” dentro o consigo.

El inteligir se inserta en el querer en dos momentos o fases inescindibles. La primera corresponde a la *suscitación de la voluntad* y, consiguientemente, a la *voluntariedad nativa* –aunque no, sin más, innata–, que acompaña a la potencia voluntaria suscitada a partir de la iluminación de la estimación sensible como comprensión intelectual de *lo otro que es posible añadir o aportar al ser*. El logro de lo otro que el ser, equivale al bien. La segunda fase, inaccesible sin la primera, es la *voluntariedad racional*, que sigue al discernimiento intelectual –razonado– de un bien concreto entre otros, y que se inserta en la actividad puesta en marcha por la decisión. Sólo cabe querer, es decir, procurar voluntariamente un bien, si acontecen tanto la comprensión intelectual del bien en su entera amplitud como el discernimiento racional de bienes en concreto. Por lo pronto, es menester detenerse en la noción de bien, en cuanto que es exclusivamente intelectual.

El bien como lo otro que el ser

Antes que hacia la procura de lo bueno, el inteligir avanza al encuentro de lo verdadero. De modo paralelo a como la comprensión intelectual del bien sin restricciones no se agota en la valoración de ningún bien concreto, el encuentro de una verdad no cancela su búsqueda. El hombre puede avanzar en el encuentro de la verdad en la medida en que la luz de su ser y esencia va dejando inconsumablemente patente el ser y la esencia de lo extramental, a la par que va suscitando la luz con que aclara o transparenta tanto su ser como su esencia. En esa lucidez multidimensional brilla la verdad de lo real.

Sin embargo, sobre esa verdad, contando con ella –y sólo así–, el inteligir puede compren-

der la añadidura a lo real, es decir, lo otro que el ser o que la esencia, y que la verdad en cuanto que ésta es lo que de la realidad se intelige. Entender *lo otro que el ser* comporta cierta creatividad del inteligir: no sólo notar lo que es, sino además idear o proyectar lo otro que se puede realizar. Y eso es de entrada el bien: la ganancia en el ser, lo otro que lo real, desde luego en tanto que comprendido y entendido, pero, además, no sin que sea procurado o logrado.

En su sencillez, la noción de lo otro –otro que el ser y, consiguientemente, que la verdad, en cuanto que realizado, equivale a la de bien. Y ya que el ser nunca está definitivamente consumado, tan trascendental como él –y como la verdad– es el bien. Lo otro, el bien, no es sin más una reiteración, ni apenas lo distinto; y ni siquiera se reduce a lo complementario, conveniente o compatible con el ser o la esencia de que se trate; eso, cuando es inteligido, es un valor. El bien es lo otro que, entendido, es plausible lograr con respecto al ser –y a la verdad.– La comprensión irrestricta del bien en su amplitud plena no acontece sin iluminación intelectual, sin la luz del inteligir –la luz de la verdad–, puesto que el bien es lo otro –o lo que se añade– con respecto a la verdad y al ser, esto es, *lo otro trascendental*⁶.

Lo otro que la verdad se conoce de manera paralela a como se conoce la verdad a través del inteligir, por lo que tanto la verdad como el bien –o lo otro– quedan abiertos sin restricción para el hombre. Se trata de una noción intelectual –lo otro que el ser–, que en su irrestricta apertura no es objetivable. Lo otro que lo real no comporta negación: no es lo irreal –lo otro no es nada

6 La comprensión irrestricta de lo otro equiparado con el bien no se reduce a la de lo otro conveniente a la realidad de quien lo comprende, o conveniente a otra realidad. Cuando se intelige esa conveniencia de lo otro se añade al bien la índole de *valor*. Los valores son los bienes acordes con la realidad de lo humano. De ahí que los valores requieran cierta estimación intelectual. En cambio, el bien comporta una comprensión o noción trascendental, irrestricta: lo otro que el ser en tanto que va siendo procurado.

opuesto ni distinto a lo real—, sino lo añadible al ser, la adquisición o logro que es susceptible de llegar a ser. Y eso, sin más, es el bien.

El bien es, de entrada, una noción entendida, y el de la vida esencial humana, el bien moral —no menos que el aportado a la esencia extramental—, se ha de proyectar o idear. Antes que nada, el bien es tema de intelección, tanto como la verdad, pero es un tema intelectual distinto de la verdad en cuanto que no se cifra sin más en inteligir el ser —aunque lo requiere—, sino en inteligir lo otro que el ser.

Además, el bien no se queda en mero tema de intelección, pues ha de ser conducido a ser, a ser real: ha de ser realizado, logrado y, si es preciso, procurado. De ahí que en la vida humana el bien sea asunto de quererlo, cosa voluntaria; el bien sólo es real cuando es querido, y sólo es querido “en realizándolo”: no basta con inteligirlo⁷.

En consecuencia, la noción de bien o de otro —no menos que la noción de verdad—, en solidaridad con su intento, sólo tiene cabida en el actuar del hombre, no en el del animal. El animal es escueta e ingenuamente realista, pues se limita a acomodarse al entorno —o, si tiene imaginación, a acomodarlo a su situación—, de modo que no se afana por abrir nuevas alternativas ni se le ocurre arriesgar la estabilidad conquistada. El hombre, por el contrario, está abierto siempre a más otro, y no se contenta con el intento de nada. Sólo de ese modo, es decir, irrestrictamente, se vive en apertura a lo otro en cuanto que tal. Un cerebro desarrollado permite cierto comportamiento de ensayo y error para ajustarse a la situación y satisfacer necesidades; pero lo otro no se abre al hombre mediante procedimientos de ensayo y error sino

que le exige entenderlo —y si le compete su procura, idearlo— para llevar adelante el intento del bien en, y a través de, la actuación.

La potencia voluntaria

El bien sólo es asequible si interviene la luz intelectual. Por lo pronto, se requiere iluminar el conocimiento sensible. La iluminación intelectual de la percepción y la imaginación permite inteligir inductivamente a través de lo que suele llamarse abstracción. Pero también cabe iluminar la estimación sensible sobre la conveniencia o nocividad de lo ajeno, de acuerdo con la noticia acerca del propio estado orgánico. Y a partir de esta iluminación se obtiene no un abstracto determinado sobre lo que se estima como conveniente o nocivo para el hombre —porque eso sería reiterar la abstracción de lo percibido, añadiéndole la estimación—, sino que, en su lugar, reluce la noción intelectual de lo otro que el ser, es decir, del bien a secas, que más que abstracta, universal o general, es trascendental⁸.

Ahora bien, la iluminación intelectual de la estimación sensible es una luz *guardada* en el vivir humano, ya que no caduca cuando pasan las estimaciones sensibles de lo percibido en cada situación orgánica. Esa iluminación guardada deja abierto sin restricciones el bien que cae bajo el *poder* de la actividad humana, el que al hombre le resulta *posible* procurar: el bien voluntario o moral. Por eso, dicha guarda equivale a la suscitación de la potencia voluntaria, la voluntad, como instancia nativa de la esencia humana.

La voluntad es la luz intelectual iluminante de la estimación sensible en cuanto que se guarda en la esencia humana. Pero, por ser una luz

7 El bien sólo es tal si es intentado (y, en ese sentido, “entendido”). Paralelamente, dicho intento (o en-tender) sólo es tal si es actuación: procura de lo intentado. No bastan las “buenas intenciones”, que no pasan de ser simulacros de querer: veleidades.

8 La iluminación de la fase estimativa de la sensibilidad, tanto como la de su fase perceptiva e imaginativa, compete en la esencia humana al hábito intelectual innato de *sindéresis*, instaurado como *ápice* en el descenso del hábito de *sabiduría*, correspondiente al núcleo radical de la persona.

iluminante de la estimación sensible, no acontece sin ésta. De ahí que en cierta medida la voluntad sea una potencia natural o, mejor, nativa. Cuando una estimación sensible es iluminada, brilla la comprensión de lo otro sin restricciones: no sólo de lo otro con miras al propio organismo o de lo otro conveniente o nocivo, sino de lo otro sin más, abierto con respecto a cualquier realidad y en cualquier situación. Esta comprensión, de apertura irrestricta, con respecto a lo otro no se ciñe a lo estimado sensiblemente y como tal es guardada en la esencia humana. En tanto que potencia esencial de la persona, la voluntad es espiritual por ser una luz intelectual iluminante del bien como lo otro que el ser y que la verdad, y es una potencia nativa del alma humana, suscitada en cuanto se ilumina la estimación sensible.

Con todo, aun siendo la voluntad una potencia o posibilidad nativa por cifrarse en la comprensión intelectual del bien como lo otro que el ser –trascendental, en virtud de su apertura irrestricta–, no es de suyo una potencia activa, es decir una capacidad o facultad de actuar, ni mucho menos puede reducirse a una tendencia. Tampoco la voluntad es una inclinación global, dirigida al bien en general o en universal –o trascendental–, pues una inclinación hacia lo irrestricto es inviable. Más desacertado todavía es entender la potencia voluntaria como impulso espontáneo, es decir, como fuerza o dinamismo indeterminado, pues aparte de que no acontece ninguna inclinación a lo indeterminado, la idea de fuerza espontánea es de condición extramental, física: de suyo la fuerza no incluye intelección.

Por tanto, al ser una apertura intelectual irrestricta al bien como lo otro que el ser, la voluntad, ella sola, no es principio de ninguna apetencia ni de ningún comportamiento tendencial. Tampoco está sujeta a pasiones. De ahí que sea una potencia *puramente pasiva*, que necesita del inteligir, desde luego, para ser sus-

citada –es una luz intelectual–, pero aún más para ser activada según el intento del bien en concreto. La voluntad no posee ningún dinamismo atávico hacia el bien a manera de fin presu- puesto o predeterminado: ni siquiera, como suele decirse, hacia la felicidad. La felicidad sigue más bien al amar y denota la repercusión afectiva del amor.

Aunque el hombre posee tendencias y pasiones, y puede comportarse según ellas, cuenta además en su esencia, a partir de la iluminación intelectual de la fase estimativa de la sensibilidad, con una intelección irrestricta e incondicionada en torno a lo otro que el ser. Y el intento activo de lo otro que el ser, en concreto, es el bien voluntario. De ahí que el comportamiento tendencial, como dinamismo natural, instintivo, sea desactivado por la voluntad en su condición de intelección irrestricta de lo otro que lo real. Por eso la voluntad es potencia pasiva, y requiere ulteriores iluminaciones intelectuales sobre lo bueno en concreto.

En definitiva, la voluntad, como potencia, es no sólo pasiva sino incluso puramente pasiva, porque ella sola no es principio de ninguna actividad: comporta, desde luego, la desactivación del comportamiento tendencial, pero es además una mera posibilidad de actos de querer bienes concretos –esto o aquello otro– que cabe añadir al ser. Por equipararse con la iluminación del estimar sensible, en tanto que guardada en la esencia humana, la voluntad comporta, la desactivación de la tendencia, pues al tematizar lo otro dejándolo abierto sin restricciones, no es viable tender hacia ello: lo otro sin más no es nada concreto. Pero, además, como el bien en su estricta amplitud no es asequible ni puede ser procurado mediante ningún acto de quererlo, la sola voluntad no quiere ningún bien concreto: es puramente pasiva. En su condición nativa la voluntad estriba tan sólo en la apertura intelectual al bien sin más. Por eso carece de cualquier “actuosidad” distinta de la ilu-

minación de lo otro irrestricto, de la que ella es la guarda: carece de intento o tendencia y, más aún, de actuación o acción; por sí sola no es principio de procura activa de ningún bien concreto. No obstante, la voluntad es la apertura intelectual requerida para poder intentar cualquier logro en tanto que bueno, es decir, como otro que el ser, y no sólo por su conveniencia para la vida orgánica en una situación precisa⁹.

Voluntariedad nativa

Aun siendo la voluntad una potencia puramente pasiva con respecto al intento de bienes concretos, a partir de ella sola se sigue un primordial acto de querer: la *voluntariedad nativa*, que, sin cifrarse en querer algún bien concreto, comporta querer que según el querer se quiera el bien sin restricciones mediante un *querer querer más*, o sea, *querer querer más bien*. Por eso la voluntariedad nativa es "curva": se quiere no un bien, sino que se *quiere querer*. Querer querer más, como voluntariedad nativa, no conlleva reflexión ni, mucho menos, comporta identidad. El acto de querer querer más no es un volverse sobre sí el querer, ni la plenitud del querer, sino querer la irrestricta apertura activa del querer en cuanto que se quiere querer más, querer más bien¹⁰.

Sin embargo, para poder actuar intentando un bien concreto no basta la voluntad como

comprensión intelectual del bien sin restricciones, y ni siquiera es suficiente el querer nativo que acompaña a la voluntad. Hace falta una ulterior intervención del inteligir, esta vez de índole racional. Por eso, cada acto voluntario respecto de un bien particular reclama una doble intelección: aquella según la que se despierta el querer nativo –querer querer más, o más bien– y otra según la que –queriendo querer más– se quiere ese bien concreto. Este último acto intelectual equivale al arbitrio o decisión racional.

El inteligir que interviene en el querer nativo es la tematización de lo otro –del bien– sin más e irrestrictamente, según la que el querer es guiado a querer sólo si el querer abre la vía para querer más, es decir, para querer más otro –más bien–, para no restringir la amplitud de lo otro que el ser, el bien trascendental. Comportando apertura irrestricta, la voluntad no se queda en una mera comprensión de lo otro, sino que a partir de esa intelección impera o exige que cualquier intento de bienes concretos no estreche el poder de intentar otros. He ahí el querer nativo, que sigue al imperio a través del que la voluntad, como potencia esencial nativa, según la guarda de la iluminación de lo otro que el ser, se involucra en la actividad humana. El querer nativo sigue a un mandato u orden intelectual –y lo contiene–, que impera querer que cualquier querer favorezca querer más, es decir, que obliga a querer de acuerdo con la irrestricción de la comprensión intelectual del bien –de lo otro–. Se manda querer que el querer acontezca sólo si mantiene la apertura irrestricta hacia el bien. De lo contrario, sin la voluntariedad nativa, que obedece a dicho imperio, el querer por el que se intenta un bien concreto no sería en rigor un querer, sino un mero recaer en la tendencia sensitiva, o sería un *malquerer*, un pecado: querer algo queriendo evitar querer más¹¹.

9 La voluntad, como guarda de la mera comprensión intelectual de lo otro que el ser en su irrestricta apertura, puede crecer dotándose de luces intelectuales habituales, virtudes, que favorecen la procura del bien en ámbitos distintos o de maneras distintas. Las virtudes morales estriban ante todo en la comprensión, mejorable, corregible, no sólo de distintos tipos de bienes, sino de distintas maneras buenas de procurarlos. Si la voluntad es suscitada por la sindéresis, no menos lo son las virtudes morales. Y el acopio de luz con que de ese modo se enriquece la sindéresis puede equipararse con la ley natural.

10 De ahí que la voluntariedad nativa sea acompañada por cierto afecto exclusivamente espiritual: un "anhelo" insaciable de querer más, de querer querer más bien. Con todo, los afectos espirituales más altos acompañan al amor. También son sentimientos de nivel espiritual los provocados en la comprensión certera de símbolos o en la resolución acertada de problemas.

11 Sin involucrar el querer nativo, la conducta humana se puede reducir a comportamiento tendencial, o bien se queda en astucia racional. Mediante la voluntariedad racional, el hombre puede

En suma, la iluminación de la dimensión sensible del dinamismo tendencial se guarda en la esencia de la persona humana como tematización irrestricta del bien en tanto que otro respecto del ser, desde la que, consiguientemente, emana el imperio incluido en el acto voluntario nativo, acto que estriba en querer querer sin perder la irrestricción del bien tematizado: querer querer más, querer querer más bien. Se trata de un querer nativo, aunque no innato, ni tampoco instintivo a manera de tendencia natural, pues sigue a la iluminación del estimar sensible involucrado en las tendencias y en las pasiones. Al ser suscitada la voluntad como potencia de la esencia humana, de inmediato procede un acto voluntario primordial o nativo. Este querer nativo lleva consigo el imperio –que es luz intelectual– de que cualquier acto de querer lo otro concreto no restrinja querer más otro, querer más. La apertura irrestricta a lo otro, traducida a imperio e inserta en el querer nativo, no manda querer ningún bien determinado sino que obliga a querer querer el bien sin restricciones, a querer querer sólo si, queriendo, se puede querer más. Querer querer el bien sin restricciones equivale a querer querer más. Éste es el acto voluntario nativo y primordial en el hombre porque resulta sin más de la suscitación de la voluntad como luz intelectual que tematiza el bien irrestricta e incondicionadamente. En virtud del imperio que se incluye en la voluntariedad nativa ningún bien concreto puede bastar al hombre, porque a partir de la intelección de la amplitud trascendental de lo otro se conoce que ningún bien concreto la agota. El querer nativo es el *verdadero* poder de la voluntad.

desobedecer el imperio del que se sigue la voluntariedad nativa. De ese modo, su actuación puede no sólo quedar dominada por el tender, sino, más aún, ser pecaminosa e inicua. Como acto libre, la iniquidad radica en renunciar a la voluntariedad nativa obediente a la apertura irrestricta imperada desde la luz intelectual según la que es suscitada la voluntad, y que al cabo procede de la sindéresis. Y puesto que dicha luz es un testimonio íntimo de que el origen y el destino de la vida humana están en Dios, renunciar a ella conlleva renunciar a vivir en relación con Él.

Voluntariedad racional

La voluntariedad primordial no es una imprecisa relación –y menos aún tendencial– con algo abstracto, general o universal, pues, por una parte, el bien, como lo otro, aunque sea irrestricto, sólo puede ser querido en concreto. Y, por otra, porque el querer nativo no se cumple queriendo un bien sino queriendo que el querer no se cierre a querer más. Según la voluntariedad nativa no se quiere ningún bien concreto, puesto que es curva: por ella se quiere querer de modo que el querer no obture o cancele la apertura irrestricta al bien. En vista de que lo otro es trascendental, en cuanto que otro es incompletable, ineludible, irrestricto, pero no por eso indeterminado, vago o confuso: lo otro sólo es bueno si esto o aquello en concreto es añadido al ser. Lo otro es irrestricto, pero su logro ha de ser concreto, preciso. De ahí que el bien no se pueda quedar en ser entendido; para ser bueno, ha de ser realizado o procurado.

La tematización irrestricta del bien hace posible decidir que algo concreto, ideado o proyectado, es bueno en la medida de su apertura a más bien. Y hace posible asimismo valorar ese bien de acuerdo con la conveniencia u oportunidad con respecto a cualquier situación real del propio vivir. De ese modo el querer nativo abre paso al querer racional.

Por tanto, la apertura irrestricta e incondicionada al bien, así como el querer querer que la sigue, da razón de la libertad en la vida voluntaria, es decir, del libre arbitrio con respecto a los bienes concretos, procurados mediante actos de querer ulteriores al nativo, en los que se incluye un nuevo imperio, un nuevo acto de intelección, que es racional: electivo, decisorio.

La comprensión de algo concreto como bueno equivale a un discernimiento o arbitrio

en torno a la posibilidad de más otro –más bien– a partir de eso concreto. El arbitrio es una intelección –racional, razonada– de que un bien concreto no ocluye la apertura a más bien y no excluye querer más. Algo es bueno –y sólo así puede ser valioso– en la medida en que, a través de cierta deliberación o concejo, es entendido como abierto a la posibilidad de más bien o de más querer. Ese discernimiento o arbitrio se cierra o concluye con la libre elección o decisión, que equivale a incluir dicha intelección en la conducta, que por eso es racionalmente voluntaria.

Es así como el imperio y el querer consiguientes a la voluntad como guarda esencial de la intelección de lo otro, o del bien sin restricción o condicionamiento a partir de la iluminación del estimar sensible, *inviste* como voluntariedad nativa las conductas en torno a bienes concretos, en cuanto que en ellas son involucradas las razones electivas y decisorias. Al cabo, el que una persona humana camine es voluntario y no solamente tendencial, en virtud de la intervención, en las acciones correspondientes, de la voluntariedad nativa, que hace posible la voluntariedad racional con la que, incluida en él, se lleva a cabo el actuar. Sin la intervención del querer racional, el caminar sería solamente instintivo; pero este querer es imposible si el nativo faltara: para procurar bienes concretos hace falta tematizar el bien, o lo otro, sin restricción, de modo que el conocimiento de lo concreto según la índole de otro o de bien se cifre en discernir que no estorba a la procura de más otro o más bien, es decir, de que querer eso concreto no impide querer más.

Por consiguiente, la tendencia carece de apertura irrestricta, y se rige por la necesidad. En cambio, el querer incluye la apertura al bien sin más: querer es actuar con la luz intelectual según la que se entiende lo otro que el ser y que la verdad, es decir, el bien, sin ninguna restricción, en vista de lo que puede elegir como bien

lo otro concreto que es susceptible de ser añadido como ganancia de ser.

En resumen, querer equivale a actuar incluyendo en los actos una luz intelectual sobre el bien irrestricto, luz que permite discernir de modo racional, electivo, los bienes concretos, también intelectualmente conocidos. Estas luces intelectuales *constituyen* las acciones según las que se procuran los bienes elegidos, que se distinguen de las cifradas en un mero tender. Desde luego el acto voluntario es libre al ser electivo; pero lo es más radicalmente al incluir el querer constituido por el imperio que se sigue de la apertura intelectual irrestricta a lo otro bien en que estriba la voluntad como potencia nativa de la esencia –y del alma– humana. Aunque el tender involucra la estimación sensible, que es un conocimiento acerca de algo otro en cuanto que conveniente o nocivo con respecto al propio organismo, carece sin embargo de la irrestricción del imperio incluido en el querer nativo, sin la que las acciones humanas no pasarían de ser instintivas. Y así como en la tendencia no acontece un anhelo que anteceda a la acción conseguir lo conveniente o a la de fuga respecto de lo nocivo, tampoco en la voluntariedad se precisa de una previa tendencia “intelectual” hacia el bien absoluto o último, ni tiene cabida un apetito electivo de bienes particulares. En su lugar se abren paso un querer nativo y un querer racional constituidos por distintos tipos de imperio intelectual: el nativo, por el imperio que sigue a la tematización enteramente abierta de lo otro que el ser, mientras que el querer racional, por una decisión en torno a bienes concretos de acuerdo –o no– con el querer primordial, pero nunca sin que éste tenga lugar.

DONALIDAD DEL AMAR

En cuanto que ningún acto de querer es viable sin que acontezca la voluntariedad nati-

va, la conducta voluntaria emana desde lo nuclear del vivir humano. Pero aún más íntimo es el amor. Con todo, el amar es confundido con una modalidad superior del querer si se toma como procura de un bien no para sí, sino para la persona amada. Y aunque amar a otra persona, despusa, puede comportar querer algún bien para ella, en rigor sólo al *dar* ese bien –o incluso la propia actividad de procurarlo–, es decir, al ofrendar un don que sea aceptado por quien se ama. El don es el amor con que se ama.

Y se ama a personas, no se aman bienes; los bienes se quieren. Los bienes, y las obras, pueden ser elevados a dones. Es patente que para ofrecer dones hace falta lograrlos, procurar bienes, por supuesto queriéndolos: “obras son amores y no buenas razones”. Pero lo propio del amor es la ofrenda –o su aceptación–, más que el querer involucrado en el logro o la procura de lo que se dona o acepta. Por lo demás, cabe aceptarse y darse a sí mismo, y nadie es sólo un bien; o cabe ofrendar lo que no hace falta querer para procurarlo, como el saber, que no se logra queriendo sino entendiendo. Es viable elevar el saber a don por el amor, sin necesidad de querer nada: sólo entendiendo. No es imposible amar con el entender sólo¹².

Por medio del querer el hombre procura bienes, produce obras, instituye la sociedad, crea y transmite la cultura. El animal apenas sobrevive a través de su comportamiento tendencial: prolonga su vida y se reproduce; no tiene la capacidad de obrar en sentido cultural. Si los animales obraran de ese modo, sus logros instintivos, como el nido o la guarida, serían susceptibles de perfeccionamiento, puesto que compor-

tarían ideas *trasvasadas* a las obras mediante la conducta voluntaria. La socialización y la cultura son propiedad del hombre en cuanto que son hechas posibles por el querer. Sin embargo, de suyo no estriban en amar. El actuar político, así como el productivo –técnico o artístico–, es susceptible de ser elevado a don, a amor. Lo propio del amor es la elevación a don de lo conseguido al actuar, o del actuar mismo, así como de la propia capacidad de obrar, de las virtudes, ya que los dones del amor no sólo se logran mediante el trabajo, pues cabe ofrendar incluso la voluntariedad y, aún más, la intelección.

Amar es ofrecer dones a las otras personas, o aceptarlos de ellas. Y se puede otorgar índole de don a las obras, a los mismos actos voluntarios por los que han sido producidas, tanto como a los actos intelectuales incluidos en ellas, o aun los que no se vierten en voluntariedad. Amar es ofrendar desde luego lo dispuesto mediante actos intelectuales voluntarios, que son las obras, pero asimismo el propio disponer. Incluso el propio cuerpo, en la medida en que es convocado en acciones voluntarias, llega a ser un don, amor.

Por consiguiente, amar es una actividad distinta tanto del querer, que va dentro del actuar tornándolo voluntario, como del solo entender. Y es de suyo una actividad libre en vista de que no está subordinada a ningún otro acto. El amar no es gobernado por el querer sino más bien el querer por el amar. El amar –dar y aceptar–, así como el amor –el don– al que el amar convoca el actuar y sus resultados, no exigen ser voluntarios para ser libres, aunque desde luego no excluyen la voluntariedad: la elevan según la donalidad. Dar es más que querer, pues cabe dar el querer. Otorgar a manera de don algo que se ha hecho y que se ha querido –convertir lo querido y el querer en don– no se cifra en “querer amar”, sino que equivale, sin más, a amar. El dar y el aceptar en que estriba el amar son lo más alto –y más profundo– de la

12 Con todo, la aceptación del don del saber sólo es asequible para quien, sabiendo hasta cierto punto de antemano, confía en que su saber puede ser enriquecido –que es el maestro–, o por quien ofrece su actividad intelectual para llegar a saber la sabiduría que se le ofrece, que es el discípulo, cuyo logro enriquece también el saber del maestro.

actuosidad de la libertad humana, pues integran en su efusión cualquier acto dispositivo o manifestativo de la intimidad personal, no sólo el querer sino aun el inteligir.

Por tanto, la distinción entre amar y querer es neta, pero no excluyente. El que ama busca querer más para poder ofrecer más; el amar es ingenioso, requiere empeño en querer más y, sobre todo, exige crecer en virtudes, que son los “bienes” más altos que es viable querer, pues más que obras o actos voluntarios buenos, las virtudes son la bondad de quien quiere. Por eso, el que en su amor da lo suyo, ha de ofrecer virtudes siempre mejoradas y mejorables. El mayor acicate para la virtud no es el deber ni el propio provecho o gloria, sino el ofrendarse a la aceptación de la persona amada. De ahí que la amistad sea la cumbre de la virtud; y más que una concertación en torno a bienes queridos, es un intercambio de dones, de favores: de amor.

Además, aparte de que el amar no excluye el querer ni la comprensión intelectual del bien que el querer involucra, sino que los eleva a la condición de don –y aparte de que puede donar incluso el inteligir solo–, en la actividad amorosa va incluida una intelección peculiar, exclusivamente suya, al menos en la medida en que el ofrecimiento a alguien de un acto u obra comporta cierta intelección de la persona a quien eso se da en cuanto que puede aceptar el don. Este conocimiento de la otra persona sólo está en el amor, en el don; nunca fuera de él.

Amar es ofrendar o aceptar el vivir y lo que del vivir resulta: elevar la vida a don. Con todo, cuando un acto o una obra se ofrece a la aceptación de una persona, se incoa el amar, pero el don, el amor, sólo se cumple si es aceptado. Una ofrenda no aceptada malogra el don: “mata” el amar. Elevar a la condición de don los propios actos –actos que constituyen las obras– requiere la aceptación de la persona a quien se ofrecen; y sólo si son aceptados se convierten en don,

en amor. Se puede querer en soledad, pero no es viable amar a solas, sin respuesta de amor: no es don lo que no es amorosamente aceptado. Por eso, sin amistad no es real el amor.

En el orden sobrenatural, sólo la amistad, que es donde se cumple el don que es el amor, puede ser elevada a caridad, mientras que no directamente el querer, y ni siquiera el inteligir. La caridad es entrar en amistad con Dios. De ahí que el juicio divino sea en torno al amor con que se ha vivido, es decir, sobre el don que, frente a Dios, se ha ofrendado y aceptado y, por Él, frente los demás hombres.

El amor es lo más profundo del corazón humano, y su afectividad –la felicidad o el gozo, tanto como el dolor, que acompañan el amor– no se confunde con la de la sensibilidad. Los gozos más hondos –puramente espirituales, aunque repercuten en el cuerpo entero– se viven cuando el don ofrecido es aceptado por la persona amada o cuando se acepta el don que ella da. La afectividad espiritual brota límpida en la vida del hombre con la aceptación o el rechazo del don¹³.

En definitiva, amar elevando a don la libre manifestación esencial del vivir humano no equivale, sin más, a querer, pues no estriba simplemente en procurar un bien, sino en ofrendarlo –o aceptarlo–, o incluso en ofrecer el propio vivir, la propia capacidad de actuar, no menos que el actuar, a la persona que se ama, sin cuya aceptación la vida carecería de sentido¹⁴.

13 La culminación afectiva del vivir de la persona creada, el gozo pleno de su corazón, sólo es viable desde la aceptación por parte de Dios, como Padre, de la ofrenda amorosa de la filialidad de la propia libertad, es decir, cuando Dios ratifica la filiación a la que el hombre se ha destinado aceptándose como hijo suyo. Esta filialidad es experimentada en la voluntariedad nativa. Por eso, seguir el querer primordial comporta fidelidad a la condición filial de la persona humana. Renunciar a ella, por la iniquidad, es renunciar a ser hijo de Dios.

14 Muchos desarreglos afectivos se siguen de que el ofrecimiento personal de dones carece de aceptación, o de que la persona no se acepta en lo que le compete de don, lo que a su vez le impide dar. Para amar, hace falta ante todo la aceptación paterna –y materna–; pero aun si faltaran, en esta vida el hombre nunca carece de la aceptación paterna de Dios.

Conviene distinguir, por último, ciertos tipos de amor de acuerdo con la jerarquía de los dones ofrecidos y aceptados. Uno es el don de obras. Al donar las obras o al aceptarlas –en eso estriba el trabajo vivido como servicio–, se involucran en ellas no sólo el inteligir y el querer, sino también, cuando son obras producidas, el cuerpo humano y sus acciones.

De ahí que otra modalidad del amor esté en el ofrecimiento de la propia actividad. Es viable dar o recibir obras o bienes, pero también el actuar y la capacidad de actuar, la virtud. Con la ofrenda de la propia capacidad productiva –técnica o artística– al colaborar con otras personas en un trabajo común, se entrega y se comparte no sólo lo que se hace sino además el hacerlo. Es un modo más alto de servir. La cooperación y la solidaridad son amorosas, amistosas, pues implican la ofrenda de la propia actividad.

Un tipo más alto de amor acontece cuando dos personas se escogen entre sí para, sin falta, dar y recibir la una con la otra, es decir, para ofrendar y aceptar juntas cualquier don. Es el amor sponsal. La persona se “esposa” cuando ama en todo con alguien, no cuando sin más ama a alguien o es amado por esa persona. Aun así, ninguna criatura personal —humana o angélica— está en capacidad de dar o recibir el ser, por entero o plenamente, a otra criatura. Entre personas humanas, el amor sponsal es asequible mediante la alianza indisoluble de la mujer y el varón para elevar conjunta y mutuamente el propio vivir a la condición de don. Varón esposo y mujer esposa es alguien con quien se da

y se acepta cualquier don, excepto el propio ser personal, que puede sólo darse a Dios, pues sólo Él es capaz de aceptarlo en plenitud.

Cuando el don es el propio ser personal, únicamente cabe otorgarlo a Dios –aparte de que sólo Dios puede ofrecer un Don personal–, ya que ante nadie más que Él se abre en plenitud la intimidad del corazón humano, que ningún otro puede aceptar. Es el amor más alto, desde el que inconsumablemente se vivifican y fomentan los demás. Darse y ser aceptado por entero no es posible más que frente a Dios. Quien espera ser aceptado definitivamente por una persona humana se frustra, pues ninguna criatura es capaz de aceptar sin reparos lo ofrecido por otra, en vista de que en el don, de un modo o de otro, “va” siempre la persona.

Por eso ningún amor, ningún don, es cabal sin ser ofrecido a Dios y acogido por Él. De ahí que la caridad sea la perfección no sólo de las virtudes sino también de cualquier don o amor humano. Sin ofrecer el don a Dios, y sin esperar su acogida, carecería de sentido ofrecer nada a nadie. Sólo a Dios es posible dar por completo los amores del corazón del hombre y de la mujer. Y sólo de Él cabe esperar plena aceptación, porque siendo Él, originariamente, o como Padre, Donación plena, mientras que como Hijo, plena Aceptación –según lo que asimismo es en plenitud Don o Amor, como Espíritu Santo–, sólo Él puede afianzar sin quiebras el amar y los amores humanos, al unirlos o fundirlos consigo, sin disolverlos, en la intimidad eterna de su ser. ■

