

# La lógica donal: un estudio desde San Agustín y Leonardo Polo

Edgard Munive Hernández  
*Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC)*

## El esquema antropológico de San Agustín

Puede parecer paradójico retroceder dieciséis siglos para hallar una distinción entre alma y persona. En el siglo IV, cuando la caída del Imperio romano era una realidad, en la ciudad romana de Hipona, antes Cartago hoy Argelia, Agustín, un converso que más adelante será santo y padre de la Iglesia, ponía los cimientos de la nueva civilización que se estaba gestando.

San Agustín tiene una visión *tridimensional* del hombre,<sup>1</sup> de allí que diga que “el hombre consta de espíritu, alma y cuerpo, aunque para designar a los dos primeros se use a veces la palabra alma”.<sup>2</sup> Agustín llama la atención que en la tradición filosófica que ha llegado hasta él, no hay una distinción entre alma y espíritu, sino más bien una confusión. Este espíritu también le denomina San Agustín *mente*, y la considera como la “cabeza del alma”.<sup>3</sup> Ahora bien, más que el alma y sus facultades, lo que le interesa al

---

<sup>1</sup> “San Agustín tiene un concepto tricómico del hombre”. Bernardo BRAVO, S. I. *Angustia y gozo en el hombre. Aportación al estudio de la antropología agustiniana*, Madrid, Ed. Razón y Fe, 1957, p. 120.

<sup>2</sup> “Et utrumque ad naturam hominis pertinere, ut totus homo sit spiritus et anima et corpus: sed aliquando duo ista simul nomine animae nuncupari”. SAN AGUSTÍN. “De anima et ejus origine libri quatuor”, en *San Agustín: Obras completas*, Madrid, BAC, liber II, 2, 2, PL 44, 495, en [http://www.augustinus.it/latino/anima\\_origine/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/anima_origine/index.htm) (La traducción es nuestra).

<sup>3</sup> “Mentem ipsam humanam hic accipiendam puto, quod caput animae non absurde appellatur”. SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmos*, 3, PL 36, 74-75.

Hiponense es el espíritu o mente (que no es el alma)<sup>4</sup>. Lo que queremos llamar la atención es que San Agustín distingue una dimensión humana más elevada que el alma.

De lo anterior concluimos que el esquema básico del hombre según San Agustín es el espíritu, alma y cuerpo, defendiendo esta integridad San Agustín escribe: “Sin duda, la naturaleza íntegra del hombre comprende espíritu, alma y cuerpo. Todo el que quiere eliminar el cuerpo de la naturaleza humana, desvaría.”<sup>5</sup> Ahora bien, tenemos alguna idea sobre lo que tiene que ver con el cuerpo y alma. Cuerpo es lo corpóreo del hombre y alma lo incorpóreo. El cuerpo son los sentidos externos e internos, las sensaciones, las imágenes, etc. Mientras que el alma tiene que ver con la inteligencia y la voluntad. Pero, ¿qué quiere decir San Agustín con *espíritu* o *mente*?

San Agustín es el primero que empieza a distinguir entre lo interior y exterior del hombre, dándole la primacía a lo primero:

No quieras irte fuera; vuelve a ti mismo. La verdad tiene su morada en el hombre interior; y si encuentras también mudable tu propia naturaleza, sube por encima de ti mismo. Mas nunca olvides al subir, que trasciendes un alma racional. Dirígete, pues, hacia aquellas regiones donde toma su luz la razón misma.<sup>6</sup>

De este texto podemos colegir que el hombre al trascender su alma llega a su interior u *hombre interior*. Ahora bien, ese *hombre interior* no es, pues, el alma. Más bien es en ese hombre interior o espíritu o mente donde habita Dios y donde el hombre puede dialogar con Él, sobre ello comenta Bravo: “Es una postura auténticamente mística esa de ahondar en lo más íntimo del alma, donde Dios habita, y poner una morada en el ápice mismo de la mente, el último reducto del castillo interior.”<sup>7</sup> En el siguiente texto agustiniano se observa al espíritu como el lugar donde el hombre se relaciona con su Creador:

---

<sup>4</sup> Sobre el máximo interés de San Agustín, Bravo escribe: “lo que le interesa casi exclusivamente es el espíritu, aquello que no es el alma”. Bernardo BRAVO, S. I. *Angustia y gozo en el hombre*, p. 120.

<sup>5</sup> San AGUSTÍN. *De anima et ejus origine libri quatuor*, liber IV, 3, PL 44, 525, en CAPANAGA, Victorino, *Pensamientos de San Agustín*, Madrid, BAC, 1978, n° 21, p. 33.

<sup>6</sup> San AGUSTÍN, *De vera religione*, 39, 72, en Erich PRZIWARA, S.I., *El pensamiento de San Agustín*, Lima, Edit. Lumen, 1946, n° 24, p. 20.

<sup>7</sup> BRAVO, Bernardo, S. I. *Angustia y gozo en el hombre*, p. 120.

Reconoce en ti algo que quiero decirte; dentro, dentro de ti mismo; no en ti mismo como en el cuerpo (...) Abandona fuera tu vestido y tu carne; desciende a tu interior, penetra en tu cámara secreta, en tu mente, y contempla allí, si puedes, lo que quiere decirte.<sup>8</sup> Todo lo harás dentro de ti, y si por ventura buscas algún lugar eminente, algún lugar santo, hazte a ti mismo dentro templo de Dios. ¿Quieres orar en el templo? Ora dentro de ti; mas antes has de ser templo de Dios, porque El escuchará a quien ruega en su templo.<sup>9</sup>

Se puede decir que la interioridad o intimidad del hombre es uno de los mayores descubrimientos del Doctor de Hipona, siendo esa interioridad lo primero y mejor del hombre. De tal modo que es en esa interioridad o intimidad donde Agustín hará radicar la semejanza del hombre con Dios; además del lugar del encuentro de la criatura con su creador, tal como anota Bravo:

Dios no pudo buscar otro sitio para depositar su imagen y construir sobre ella la maravilla de la gracia. Sólo en aquella intimidad puede resonar la voz de Dios que quiere hablar. Así se comprende cómo la llamada a la intimidad sea una de las contraseñas más características del agustinismo.<sup>10</sup>

Pues bien, San Agustín identificará esa interioridad o intimidad con el espíritu. En efecto, el espíritu es una interioridad o una intimidad. De tal modo que aquel hombre que podemos llamar Juan o María es un espíritu (una interioridad o un intimidad), alma (inteligencia y voluntad) y cuerpo. Sabemos que el cuerpo *siente* la realidad, la inteligencia *conoce* la verdad de la realidad y la voluntad *quiere* el bien de la realidad.

Pero, ¿qué más podemos decir acerca de la intimidad? En sus *Confesiones* San Agustín dice: “nadie de los hombres sabe las cosas interiores del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él”.<sup>11</sup> Esta frase quiere decir que la intimidad es un mundo interior inviolable. Y por lo tanto, la intimidad es única, de allí que San Agustín diga: “yo un espíritu único”.<sup>12</sup> En los *Soliloquios*, para referirse a la intimidad, San

---

<sup>8</sup> San AGUSTÍN, *In Joan. Evang.*, XXIII, 10, en Erich PRZIWARA, S.I., *El pensamiento de San Agustín*, nº 23, p. 20.

<sup>9</sup> *Ibidem*, XV, 25, nº 25, p. 21.

<sup>10</sup> BRAVO, Bernardo, S. I. *Angustia y gozo en el hombre*, p. 118.

<sup>11</sup> San AGUSTÍN, *Confesiones*, colección minor, Madrid, BAC, 2013, X, V, 7.

<sup>12</sup> *Ibidem*, X, VII, 11.

Agustín dirá “quien a sí mismo se conoce”.<sup>13</sup> O sea, que el hombre es un quien porque es una intimidad. *Cada quien* es una intimidad. Entonces el espíritu no es solo una interioridad sino también una realidad irreductible, digámoslo así, un *castillo interior*.

En el *De Trinitate*, San Agustín identificará la intimidad con la persona:

Yo recuerdo, comprendo y amo sirviéndome de mis tres facultades; aunque no soy memoria, ni mi entendimiento, ni mi amor; mas poseo estas tres realidades. Esto lo puede afirmar cualquier persona que disfrute de las tres mencionadas potencias, pues jamás es ella estas tres cosas.<sup>14</sup>

Para el gran doctor de Hipona: *espíritu, interioridad, intimidad y persona son sinónimos para denotar la misma realidad*. Pero también el párrafo quiere dar a entender que la persona es algo real, diferente y superior al alma y al cuerpo. Aún más, que el cuerpo y el alma son de la persona. O dicho de otro modo, la persona que es un espíritu o una mente o una interioridad o una intimidad posee su cuerpo, inteligencia y voluntad.

Ahora bien, ¿qué significa que la persona posee su cuerpo y su alma? pues que aunque el acto del cuerpo es el sentir, el acto de la inteligencia es conocer y el acto de la voluntad es querer, no es correcto decir que el cuerpo siente, la inteligencia conoce y la voluntad quiere, sino que lo más preciso sería decir que la persona es la que siente, la que conoce y la que quiere. Claro está, que la persona sentirá a través de su cuerpo, conocerá a través de su inteligencia y querrá a través de su voluntad. En otras palabras, yo “recuerdo por mi memoria, comprendo con mi inteligencia, amo con mi voluntad”<sup>15</sup>. En suma, San Agustín extraerá de la intimidad la unidad de la persona, pues es la intimidad la que dispone, para manifestarse, del sentir, del conocer y del querer.

Por otro lado, la intimidad para San Agustín no es estática ni cerrada, sino todo lo contrario: *intimidad significa manifestación, expansión, efusión*.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> San AGUSTÍN, “Soliloquios”, en *Obras de San Agustín Tomo I, edición bilingüe, Madrid, BAC, 1946, 1. 1, c. 4.*

<sup>14</sup> San AGUSTÍN, *Obras de San Agustín Tomo V. De Trinitate, edición bilingüe, Madrid, BAC, 3ª ed., 1968, XV, 22, 42.*

<sup>15</sup> *Ibidem.*

Esta manifestación de la intimidad se da en dos dimensiones:<sup>17</sup> hacia el exterior o descendente y hacia el interior o ascendente. La manifestación de la intimidad hacia el exterior consiste en la apertura de la persona hacia el universo y hacia otras personas.<sup>18</sup> Y hacia el interior, cuando la persona se eleva hacia Dios, esta elevación comienza cuando la persona descubre que hay en ella un conocimiento muy superior: *una luz de que ella no es luz*.

En efecto, san Agustín descubre que “con todo, hay algo en el hombre que ignora aún el mismo espíritu que habita en él”,<sup>19</sup> se da cuenta de que hay algo en su intimidad que permanece inédito aun para él mismo, es decir, que hay algo que a él le pertenece, que en él se da; pero que a su vez está oculto de él.

Pero, si la intimidad significa esa interioridad que nadie puede penetrar si yo no la abro, San Agustín se da cuenta que hay un determinado punto a partir del cual ya no es posible abrir su intimidad a los demás, aunque él quisiera. Aquí comienza la soledad íntima de la persona.

En efecto, la persona experimenta en lo íntimo de su intimidad una insuficiencia y una soledad que nada ni nadie puede llenar. ¿Cómo puede ser eso posible? La única respuesta que encuentra San Agustín es que su intimidad no es el origen de sí misma, sino que existe un «otro» que es el origen de su intimidad. Refiriéndose a ese otro, San Agustín dirá: “Pero Tú me eras más íntimo que mi propia intimidad y más alto que lo más alto de mi ser”.<sup>20</sup> Por lo tanto, ese otro es quien podrá llenar el vacío en lo íntimo de mi intimidad.

Para San Agustín, ese otro no puede ser más que el creador de nuestra intimidad: Dios. Y, como Dios es el creador de nuestra intimidad, entonces Él nos conocerá perfectamente y nos mostrará quiénes somos

---

<sup>16</sup> “Certidumbre íntima es para San Agustín un punto de partida inmovible, y diríamos, al mismo tiempo irradiante”. BELAUNDE, Víctor Andrés “Meditaciones Agustiniánas”, en *Inquietud. Serenidad. Plenitud*, Lima, Imp. Santa María, 1951, p. 96.

<sup>17</sup> “Puede afirmarse que hay en San Agustín una doble trascendencia (...). Hay una trascendencia hacia abajo del mundo sensible y hay la trascendencia hacia arriba de la realidad espiritual suprema”. *Ibid.*, p. 98.

<sup>18</sup> Cómo dirá siglos más tarde San Buenaventura: “La persona es para otro, y, consiguientemente, es la que traba relación”. San BUENAVENTURA, *Sentencias*, 1, c. 6, 3.

<sup>19</sup> San AGUSTÍN, *Confesiones*, X, V, 7.

<sup>20</sup> San AGUSTÍN, *Confesiones*, III, 6, 11.

realmente. En otras palabras: solo Dios puede mostrarme quien soy yo realmente:

Es verdad que ahora vemos como en un mal espejo y en forma confusa [...]. Por eso, mientras hago mi peregrinación lejos de Ti, estoy más cerca de mí que de Ti. [...] Consiguientemente, confesaré lo que sé de mí y confesaré lo que no sé de mí. Lo que sé de mí lo sé porque Tú me iluminas, y lo que ignoro de mí lo ignoro hasta que mis tinieblas sean como el mediodía en tu presencia.<sup>21</sup>

### **La lógica del servicio y la lógica de dominio en San Agustín**

En la célebre obra del Doctor de Hipona, *Civitate Dei*, se puede extraer una distinción entre la lógica de dominio característico de la *ciudad terrena* y la lógica del servicio característico de la *ciudad de Dios*. En efecto, según el agustiniano Miguel Ángel Rossi, para San Agustín, “la lógica que impera en el orden familiar es la del servicio,<sup>22</sup> mientras que la que anima la esencia del Estado es la lógica de la sujeción y el dominio como alteración del primer orden natural”.<sup>23</sup> Esto es, San Agustín concibe dos modos básicos como las personas se asocian unas a otras: la *familia* y el *estado*, en la familia impera la lógica del servicio, mientras que en el estado se impone la lógica de dominio.

En la siguiente cita de la *Civitate Dei* San Agustín nos aclara el modo de ser de la familia:

¿Qué milano, por más solitario que vuelva sobre la presa, no busca hembra, hace su nido, empolla los huevos, alimenta sus polluelos y mantiene como puede la paz en su casa con su compañera, como una especie de madre de familia? ¿Cuánto más es arrastrado el hombre por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con todos los hombres y a lograr la paz en cuanto esté de su parte!<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Ibídem, X, 5, 7.

<sup>22</sup> Es lo que nosotros vamos a denominar lógica donal.

<sup>23</sup> ROSSI, Miguel Ángel, “Agustín: El pensador político”, en AA.VV. *La filosofía Política Clásica*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003, p. 142.

<sup>24</sup> San AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín. Tomos XVI-XVII. Ciudad de Dios*, edición bilingüe, Madrid, BAC, 1958, XIX, 12, 2, p. 1395.

En este pasaje San Agustín presenta la sociedad política como una tendencia natural en el hombre, con independencia del pecado original. La tendencia a la sociedad política se hallaba en el hombre antes de que este pecara. De esta cita, también podemos ver que la perspectiva original del Estado es la perspectiva familiar. San Agustín concibe originalmente al estado como una gran familia donde la mutua ayuda desinteresada es el motor de la convivencia.

Con respeto al modo de ser del *estado*, San Agustín nos dice: “Así la soberbia imita perversamente a Dios. Odia bajo él la igualdad con sus compañeros, pero desea imponer su señorío en lugar de Él.”<sup>25</sup> Este pasaje está de acuerdo con la mayoría de las interpretaciones de los primeros padres de la Iglesia, para quienes la sociedad política es un resultado del pecado original. En efecto, el pecado original tuvo como consecuencia el dominio de unos hombres por otros, en contraste con la igualdad natural del estado natural antes del pecado que había caracterizado a los primeros hombres. Desde este enfoque, toda actividad política no sería digna de los hombres de la Ciudad de Dios, ya que el estado y la política son productos del pecado.

En la siguiente cita, el Hiponense matiza este pesimismo hacia el estado, pues elogia al Estado Romano por haber podido establecer las bases de una civilización de ámbito universal y de un derecho para todos los hombres, si bien aclara que esta actividad civilizadora romana tuvo un altísimo costo:

Se ha trabajado para que la ciudad imperiosa imponga no solo su yugo, sino también su lengua a las naciones dominadas por la paz de la sociedad. Esta paz ha motivado esa abundancia de intérpretes que vemos. Es verdad, pero esto a costa de cuantas y cuán grandes guerras, de cuántos destrozos y de cuánto derramamiento de sangre se ha logrado.<sup>26</sup>

San Agustín distingue dos tipos de autoridades, una basada en la lógica del dominio característico de los estados políticos territoriales y la autoridad que tiene como base la lógica de la caridad, que es lo propio del gobierno familiar:

---

<sup>25</sup> San AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIX, 12, 2.

<sup>26</sup> *Ibidem*, XIX, 7.

Pero en casa del justo que vive de la fe y peregrina aún lejos de la ciudad celestial sirven también los que mandan a aquellos que parecen dominar. La razón es que no mandan por deseo de dominio, sino por deber de caridad, no por orgullo de reinar, sino por bondad de ayudar.<sup>27</sup>

El mando de la autoridad familiar es el velar por el bien de los suyos. Ahora bien, el siguiente problema que tiene que afrontar el doctor de Hipona, es entender la autoridad política en términos de la autoridad familiar.

San Agustín, remontándose a los años de la antigüedad, señala que los gobernantes antes que reyes eran pastores o jueces. En cambio, con la aparición de los reinados apareció la servidumbre, al respecto comenta Rossi:

Para San Agustín el origen de la servidumbre no tiene otra explicación más que la introducción del pecado. Nadie es esclavo por naturaleza. Sin embargo, la servidumbre como castigo por el pecado es ordenada por el propio derecho divino como la única forma posible de mantener un cierto orden, cuyo sustento solo puede darse a través de coerción.<sup>28</sup>

Ahora bien, para San Agustín el pecado original no logró borrar o anular la tendencia primigenia hacia la comunidad, presente en el estado original del hombre. Es decir, es inherente a la condición humana que el hombre busque estar en sociedad con otros hombres. Por lo tanto, esta sociabilidad humana debe estar presente en la constitución de los estados, caso contrario surge la servidumbre.

En efecto, si el anhelo de socializar con los demás funda la lógica del servicio (o la lógica donal), que el anhelo de sujetar y dominar a los hombres funda la lógica de dominio (o la lógica utilitaria); a su vez estas dos lógicas fundan las dos ciudades que siempre estarán en pugna: la *ciudad terrena* y la *ciudad celestial* respectivamente.

Con respecto a esta pugna entre la ciudad terrena y la ciudad celestial, vale la pena este comentario de Etienne Gilson:

---

<sup>27</sup> Ibídem, XIX, 14, pp. 1402 – 1403.

<sup>28</sup> ROSSI, Miguel Ángel, *Agustín: El pensador político*, p. 139.

Habrà de evitarse pues, el contrasentido, por desgracia bastante frecuente, que confunde la ciudad del diablo con las sociedades políticas como tales o, como se dice a veces, con el Estado. Las dos pueden coincidir de hecho, es decir en circunstancias históricas determinadas, pero siempre se distinguen de derecho. La verdadera definición de la ciudad terrena es totalmente diferente. La cuestión no es saber si se vive o no en una de las sociedades que comportan la tierra actualmente, lo cual es inevitable, sino si uno mismo ubica su propio fin último en la tierra o en el cielo.<sup>29</sup>

En suma, para San Agustín el *estado* como comunidad familiar es algo connatural al hombre (pre adánico) en la sociedad. Pero a causa del pecado original que originó la pecaminosidad de la ciudad terrena, surge el estado político, que tiene poderes para emplear medios coercitivos para mantener por la fuerza el orden y la paz pública. Pero este estado político tiene limitaciones en el plano moral por cuanto lo anima la lógica de dominio o sujeción que causa la servidumbre y la injusticia, para que esto no sea así, debe preponderar en el Estado político la lógica de la caridad o del servicio.

Lo interesante de San Agustín es que señala que la disposición al otro es algo constitucional en el ser humano, y por consiguiente, no puede desaparecer en él, esa tendencia al servicio y a la solidaridad<sup>30</sup>; pero también es realista, en cuanto que es consciente que en el ser humano impera también el deseo de poder y sojuzgar. Por lo tanto, no se trata de eliminar la lógica de dominio, sino más bien, la de rescatar la lógica del servicio y que sea ésta la que rijan a la lógica de dominio. O en palabras más actuales: que en el mundo la solidaridad prime sobre la utilidad.

Pues, para que la vida del hombre sea verdaderamente humana y digna tiene que primar la *lógica del servicio* sobre la *lógica de dominio*.<sup>31</sup> Y extrapolando a nuestra época, significaría que el servicio y la solidaridad

---

<sup>29</sup> GILSON, Etienne, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Buenos Aires, troquel, 1964, p. 66.

<sup>30</sup> Es interesante observar lo que al respecto escribió Benedicto XVI: “El amor —«*caritas*»— es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz. (...) Todos los hombres perciben el impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente”. BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, n° 1.

<sup>31</sup> “El desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* [o servicio] como expresión de fraternidad [o solidaridad]”. *Ibidem.*, n° 34.

se conviertan en un “principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas”.<sup>32</sup> Esto es, que “en las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria”.<sup>33</sup>

Finalmente, la disyuntiva es: si en una amistad, en una familia, en una empresa, en un estado, qué va es lo que a primar en las relaciones personales que se establezcan: la *solidaridad* y el *servicio* o la *individualidad* y la *utilidad*.

### La persona como un *don capaz de dar sin perder* en Leonardo Polo

Para Leonardo Polo, al igual que para San Agustín, la persona humana es una intimidad:<sup>34</sup> “el ser humano es persona y, como tal una intimidad”, “la persona es lo más íntimo, la intimidad misma del hombre”.<sup>35</sup> Y esa “intimidad no es una clausura sino que se manifiesta en efusión”,<sup>36</sup> por eso Leonardo Polo dirá que “el hombre es una intimidad que se abre”.<sup>37</sup> Algo parecido dice también Julián Marías refiriéndose a la persona: “esto lleva a ver la persona como ámbito; podríamos definirla como interioridad abierta”.<sup>38</sup>

Ahora estamos en condiciones de sostener que la “persona no es difusiva,<sup>39</sup> es efusiva”.<sup>40</sup> “La efusión alude a dar, a regalar”;<sup>41</sup> por tanto,

<sup>32</sup> *Ibidem*, n° 2.

<sup>33</sup> *Ibidem*, n° 36.

<sup>34</sup> POLO, Leonardo, *El significado del pudor*. Piura, Universidad de Piura, 1990, p. 21.

<sup>35</sup> POLO, Leonardo, *Sobre la existencia cristiana*. Pamplona, Eunsa, 1996, p. 132.

<sup>36</sup> POLO, Leonardo, *La libertad trascendental*, n° 178. Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, p. 74.

<sup>37</sup> POLO, Leonardo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Madrid, Aedos – Unión Editorial, 2ª ed., 1997, p. 77.

<sup>38</sup> MARÍAS, Julián, *Persona*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 24.

<sup>39</sup> Por eso en rigor la persona no es un bien, porque el “bien tiende a difundirse.” Santo TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología I parte I*, Tomo I, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid, 4ª Ed., 2001, q. 5, a. 4, ad. 2., en cambio, la persona es efusiva.

<sup>40</sup> POLO, Leonardo, *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico n° 179. Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, p. 62.

<sup>41</sup> POLO, Leonardo, *Antropología trascendental tomo I. La persona humana*. Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003, p. 91.

cuando decimos que la persona es efusiva estamos queriendo decir que la persona es capaz de darse ella misma. En otras palabras: que el “hombre saca de sí, da de sí, aporta”.<sup>42</sup> Podemos ver aquí una nueva manera de diferenciar a las personas de las cosas. Las cosas son realidades difusivas, esto es, que cuando se comunican pierden. Por ejemplo, cuando se reparte una torta, la torta pierde. Las cosas menguan en la medida en que se comunican. En cambio, la persona es una realidad efusiva, pues cuando ella se comunica o se da no mengua, sino que crece. Por ejemplo, cuando una persona comunica sus conocimientos o ama, no pierde sino que gana. Si la persona es una realidad efusiva entonces significa que ella puede “dar sin perder”.<sup>43</sup> Podemos decir con toda radicalidad que “el hombre es un ser personal porque es capaz de dar”.<sup>44</sup> Se ha repetido mucho en la historia que somos personas porque somos seres racionales, mas diríamos que es todo lo contrario, porque precisamente somos personas es que somos seres racionales.

Para Polo la “persona significa don, o si se quiere, persona significa dar”.<sup>45</sup> En conclusión, *ser persona significa ser un don capaz de dar sin perder*. Por eso, si la persona no aporta, si no da de sí, si no se da ella misma; entonces se amputa, se despersonaliza, se vacía de sí.

El dar personal para Polo es de tal manera que “una persona nunca se consume en lo que da, sino que siempre es más. Es, digamos así, como una fuente que emana, pero no se agota”.<sup>46</sup> “Ser persona consiste precisamente en eso: poner en la realidad algo nuevo, aumentar lo que existe sin perder el propio ser”<sup>47</sup> o que “la persona aporta, aguanta, sostiene, sirve de fundamento para las realidades a que da lugar”.<sup>48</sup> En palabras breves: “la persona es fuente de realidad”.<sup>49</sup> Y ser fuente de realidad significa que la persona es origen de novedades, más aún, cada persona es en rigor una radical novedad, por eso lo único novedoso que sucede en este universo es la aparición de cada persona en el universo: “la persona irrumpe en la historia como la novedad más estricta”.<sup>50</sup>

---

<sup>42</sup> POLO, Leonardo, *Ética: hacia una versión moderna*, p. 92.

<sup>43</sup> POLO, Leonardo, *Sobre la existencia*, p. 130.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 131-132.

<sup>45</sup> POLO, Leonardo, *La Libertad Trascendental*, p. 148.

<sup>46</sup> POLO, Leonardo, *El significado del pudor*, p. 24.

<sup>47</sup> YEPES STORK, Ricardo, *Entender el mundo de hoy*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 1999, p. 144.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> POLO, Leonardo. *Lo radical y la libertad*, p. 57.

Pero esa efusión de la persona implica reciprocidad. La persona es una intimidad que se abre hacia otra intimidad. Por lo tanto, decir persona significa decir personas, si no hubiera más que una única persona sería una tragedia pura porque su efusividad se dirigiría a la nada. De allí que más que decir existencia humana, es mejor decir coexistencia humana, esto es, mientras las cosas existen las personas coexisten.

### El hallazgo del don según Leonardo Polo

“Alguien preguntó a un hindú quién era, para él, un cristiano. El hindú contestó: el cristiano es alguien que se da”.<sup>51</sup>

Leonardo Polo sostiene que el don es un descubrimiento netamente cristiano. En efecto, ¿qué añade el cristianismo a la antropología griega desde un punto de vista filosófico? Desde un punto de vista filosófico, el cristianismo añade a la antropología griega la comprensión de la propia vida como un don.<sup>52</sup> Esto es, la persona humana tiene la capacidad de darse a los demás. No solo dar lo que tiene, sino darse ella misma. Ahora bien, como hemos visto, el culmen de la antropología griega es la noción de virtud<sup>53</sup> como una actividad que perfecciona al agente y hace perfecta su obra. Este "concepto de virtud marca el punto de enlace de la antropología griega con la cristiana".<sup>54</sup>

Pues bien, con el cristianismo se descubre una perfección superior a la que proporciona las virtudes. Y esta es el don de sí: *dar todo lo que soy y puedo ser a otra persona*. Con la comprensión de la propia vida como un don se llega a desvelar el sentido más profundo de la libertad humana. Mientras que la razón ética griega, en el fondo, es querer todo para que nosotros seamos más perfectos; en cambio, la razón ética cristiana tiene que ver con querer todo, para que los demás sean más perfectos. En suma, *tener para dar*.

---

<sup>51</sup> TERESA DE CALCUTA, Madre, *Orar. Su pensamiento espiritual*, Pensamientos seleccionados, ordenados y traducidos por José Luis Gonzáles-Balado. Buenos Aires, Planeta-Testimonio, 1997 pp. 40-41.

<sup>52</sup> “Ciertamente que el hombre desea (es un hecho de la experiencia), cierto que la voluntad no es una facultad deseante en Dios, pero sí en el hombre. Ahora bien: tampoco es cierto que en el hombre sea únicamente deseante. ¿Qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente, el donar”. POLO, Leonardo. *Sobre la existencia*, p. 131

<sup>53</sup> “La virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1106a 20–25.

<sup>54</sup> POLO, Leonardo, *Sobre la existencia*, p. 127.

La reflexión griega sobre el hombre se detiene en la consideración del hombre como *poseedor*, como alguien capaz de tener,<sup>55</sup> pero no alcanza a vislumbrar su dimensión donante, que siendo más radical que la dimensión del tener, no la contradice sino que la confirma. Decimos que la confirma pues la persona realiza el *dar* a través de su *tener*.

Con el cristianismo se descubre que el ser humano es ser un *ser íntimo*. La intimidad es más radical que la capacidad de fabricar, de pensar y de ser virtuoso. Ser un *ser íntimo* implica que se es una interioridad que se manifiesta. El ser humano manifiesta su intimidad a través de lo que posee su cuerpo, de lo que conoce su inteligencia y de lo que quiere su voluntad. Esto es “el hombre es una intimidad que se abre”.<sup>56</sup> Ese abrirse es el *dar* al que nos estamos refiriendo.

La *intimidad significa principio de dación*, sobre esto, Polo comenta “El principio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia, e incluso que la virtud. Es lo que se llama intimidad. Esto determina estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal”.<sup>57</sup> En fin, ser un *ser íntimo* significa ser capaz de dar y darse.

Semejante profundización solo fue posible históricamente con el cristianismo, concretamente a partir de la revelación cristiana de “Dios como amor” (1 Jn 4, 16). La introducción del amor<sup>58</sup> en Dios significaba poner en primer plano un aspecto de la dimensión divina ignorada por los griegos: la *dimensión donal*. Afirmando que Dios es amor, los cristianos no pensaban en él como una instancia deseante sino liberal y efusivo.

Tanto los poetas y pensadores griegos y romanos concebían el amor como un deseo, como una necesidad, de allí que para Platón “el amor es [...] el deseo de poseer siempre lo bueno”.<sup>59</sup> Para los antiguos el amor era propio de los seres imperfectos, pues “se desea aquello de que

---

<sup>55</sup> Este tener implica el tener corpóreo, el tener de la inteligencia que es el conocimiento de la verdad, el tener de la voluntad que es la adquisición de las virtudes.

<sup>56</sup> POLO, Leonardo *Ética: hacia una versión moderna*, p. 77.

<sup>57</sup> POLO, Leonardo, *Sobre la existencia*, pp. 131-132

<sup>58</sup> “El Dios del cristianismo no es solamente el Ser o el Absoluto; es Persona y amor”. Sciacca, Michele Federico. *El hombre, este desequilibrado*, Barcelona, Luis Miracle, 1958, p. 221.

<sup>59</sup> PLATÓN, *El Banquete, o del amor*, en *Diálogos I*, traducción del griego de M. Martínez Hernández. Madrid, Gredos, 2004, 206b.

está falto”.<sup>60</sup> Pero la divinidad no desea nada porque no carece de nada. Es inconcebible el deseo y la necesidad en el ser perfecto.

Los griegos no podían concebir el amor en la divinidad: “ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es”.<sup>61</sup> Consiguientemente, es el ser perfecto porque “no cree estar falto de nada no siente deseo”<sup>62</sup> de nada, y por tanto es tampoco puede amar nada. Es muy importante tener claro que antes del cristianismo y fuera de él no hay ninguna religión o filosofía donde se conciba un Dios que sea Amor. Un Dios que ama y espera ser amado por sus criaturas es una verdadera novedad del cristianismo.

Para los antiguos griegos “el amor es una aspiración, una tendencia de lo *inferior* a lo *superior*, de lo *imperfecto* a lo *perfecto*, de lo *informe* a la *forma* [...], del *no saber* al *saber*”.<sup>63</sup> En cambio con el cristianismo se produce una “inversión del movimiento amoroso”,<sup>64</sup> ahora en el amor cristiano el movimiento es de lo perfecto a lo imperfecto, de lo noble a lo innoble, de lo sano a lo enfermo, del rico al pobre, de lo hermoso al feo, del bueno al malo, del santo al pecador.

En el cristianismo, “Dios ya no es [...] un eterno término en reposo [...] sino que su esencia misma se torna amor”.<sup>65</sup> Por eso la predicación de los primeros cristianos de un Dios que es amor, de un Dios amoroso era algo radicalmente nuevo para aquel mundo antiguo. El amor dejó de ser un anhelo, un arrebato para convertirse en efusividad, en donación. Se descubre que hay mayor ganancia en dar que en recibir, pues como dice Max Scheler, “en el acto en que la persona se pierde a sí misma, gánase a sí misma para siempre”.<sup>66</sup> Esto significa que el hombre y la mujer no pueden llegar a su plenitud más que en la medida que se den a los demás.

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, 200a.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, 203d-204b.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, 204b

<sup>63</sup> SCHELER, Max *El resentimiento en la moral*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1994, p. 84.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, pp. 86-87.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 100.

“Ya no es ese tropel de [...] personas que corren hacia la Divinidad, [...] es ahora un tropel, cada uno de cuyos miembros vuelve la vista hacia el que está más distante de Dios que él, para ayudarlo y servirle, haciéndose con esto precisamente igual a la Divinidad”.<sup>67</sup>

En los griegos la actividad de la voluntad es una tendencia: un tender hacia lo que no se tiene, pero en el cristianismo se descubre que la voluntad no solo se queda en un *tender* sino que es sobre todo un *donar*. Y el *donar* es superior al *tener* porque “donar es dar sin perder, [...] la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando”.<sup>68</sup>

Para la antropología cristiana vivir ya no es sólo adquirir conocimientos y virtudes, ni tampoco solo producir; sino que ante todo y sobre todo “vivir es destinarse”<sup>69</sup> a los demás. Los cristianos también buscarán conocer la verdad y adquirir virtudes y también producir, pero serán solamente un medio para realizar el *don de sí*. Los cristianos se realizarán como personas en la medida que se destinen a otras personas, y eso no es otra cosa que el amor entendido como *caritas*.

En definitiva, el amor<sup>70</sup> es un asunto primordial, tan primordial que “si el cristiano no ama con obras ha fracasado como cristiano, que es fracasar también como persona”.<sup>71</sup> Pues para el cristianismo “ser persona significa tender a su realización, cosa que no puede llevar a cabo si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”.<sup>72</sup>

Finalmente, si para el cristianismo la vida es un destinarse, esto implica un alguien que sea destino de mi don. Aquí aparece la noción de prójimo. El prójimo es otro que es capaz de ser el destino de mi vida, así como yo lo soy de la suya. Entendiendo como *destino*, el fin por el cual se vive.

---

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 90

<sup>68</sup> POLO, Leonardo, *Sobre la existencia*, p. 131.

<sup>69</sup> POLO, Leonardo, *Lo radical y la libertad*, p. 57.

<sup>70</sup> “Comprendí que el amor encierra todas las vocaciones, que el amor lo es todo, que el amor abarca todos los tiempos y todos los lugares, en una palabra, que el amor es eterno”. Santa Teresita del Niño Jesús, *Historia de un alma*, en *Obras completas*, Edit. Monte Carmelo, 3ª ed., 1969, manuscrito “A”, Cap. XI, p. 259.

<sup>71</sup> ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría, *Epifanía del Señor*, en *Es Cristo que pasa. Homilias*. Madrid, Rialp, 17ª ed., 1980, n° 36.

<sup>72</sup> *Gaudium et spes*, n° 24.

## El don como una actividad trascendental

Habíamos dicho que ser persona es ser una intimidad. Y esa “intimidad no es una clausura sino que se manifiesta en efusión”.<sup>73</sup> Ahora estamos en condiciones de sostener que la “persona no es difusiva,<sup>74</sup> es efusiva”.<sup>75</sup> “La efusión alude a dar, a regalar”;<sup>76</sup> por tanto, cuando decimos que la persona es efusiva estamos queriendo decir que la persona es capaz de darse ella misma. En otras palabras: que el “hombre saca de sí, da de sí, aporta”.<sup>77</sup>

En efecto, podemos ver aquí una nueva manera de diferenciar a las personas de las cosas. Las cosas son realidades difusivas, esto es, que cuando se comunican pierden. Por ejemplo, cuando se reparte una torta, la torta pierde. Las cosas menguan en la medida en que se comunican. En cambio, la persona es una realidad efusiva, pues cuando ella se comunica o se da no mengua, sino que crece. Por ejemplo, cuando una persona comunica sus conocimientos o ama, no pierde sino que gana.

Ahora bien, si la persona es una realidad efusiva entonces significa que ella puede “dar sin perder”.<sup>78</sup> Podemos decir con toda radicalidad que “el hombre es un ser personal porque es capaz de dar”.<sup>79</sup> Se ha repetido mucho en la historia que somos personas porque somos seres racionales, mas diríamos que es todo lo contrario, porque precisamente somos personas es que somos seres racionales. En conclusión, ser persona significa ser un don que es capaz de dar sin perder. Por eso, si la persona no aporta, si no da de sí, si no se da ella misma; entonces se amputa, se despersonaliza.

La mayoría de las donaciones humanas llevan consigo pérdida, por ejemplo si se reparte mil dólares entre varias personas: el que da (donante) los pierde, y los que reciben (aceptante) no reciben los mil dólares completos, además desaparecen los mil dólares (el don), ya que se han repartido. Algo semejante pasa con casi todos los otros bienes humanos como la

---

<sup>73</sup> POLO, Leonardo. *La libertad trascendental*, p. 74.

<sup>74</sup> Por eso en rigor la persona no es un bien, porque el “bien tiende a difundirse.” (Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, I, q. 5, a. 4, ad. 2., en cambio, la persona es efusiva.

<sup>75</sup> POLO, Leonardo, *Lo radical y la libertad*, p. 62.

<sup>76</sup> POLO, Leonardo, *Antropología trascendental I*, p. 91.

<sup>77</sup> POLO, Leonardo, *Ética: hacia una versión moderna*, p. 92.

<sup>78</sup> POLO, Leonardo, *Sobre la existencia*, p. 130.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, pp. 131-132.

comida, la bebida, el vestido, la casa, el tiempo e incluso el poder: si uno da poder a otro, lo pierde en la misma medida en que lo da. Entonces, *¿puede haber alguna donación humana en donde no pierda el donante ni el aceptante ni mengüe el don?* Pues bien, hay tres actividades humanas que al ser dadas no se pierden: la vida, el entender y el amar. Los padres cuando engendran una nueva vida, no pierden sus propias vidas. Quien comunica sus ideas o pensamientos (como se está haciendo en este momento al leer ustedes este libro), no los pierde en modo alguno, y sobre todo, el que ama no solo no pierde cuando ama, sino que no puede amar más que donándose. En suma, estas tres actividades son intrínsecamente superiores, precisamente porque al comunicarlas no se pierden ni disminuyen.

*El dar es una actividad trascendental porque cuando se da no pierde el donante ni el aceptante ni mengua el don, sino que los tres crecen.* Por esto el dar trascendental es superior al conocimiento de la verdad y a la virtud, porque estas actividades son inmanentes: quedan en el hombre mismo perfeccionándolo. Pero la actividad del dar es efusiva: sale de la persona a otra persona (o más personas), perfeccionando a todos los que participan del don. En suma, el dar o donación trascendental es un acto puro porque “la actividad de donar es un incremento sin pérdidas o puro, o sea, un incremento total”.<sup>80</sup> Por esta razón “el donar es la actividad vital más perfecta, mejor aún, es la plenitud de la acción vital o de la vida en plenitud”.<sup>81</sup>

Una de las características del dar trascendental que nos gustaría profundizar es su gratuidad. Gratuidad significa lo opuesto a utilidad, necesidad y arbitrariedad. Es contrario a utilidad porque el que da lo hace gratis. Es un regalo en el sentido más puro porque no hay causa para dar: se da por dar, por ende, el dar no es una inversión, trueque o una transacción. Otra característica del dar trascendental es que es contrario a necesidad, porque el dar no pretende llenar o subsanar una carencia del que da, sino que el da lo hace por el don mismo. En rigor, porque el don implica novedad es que es incompatible con la necesidad. El dar saca cosas nuevas, cosas que no había antes. Pero también, el dar trascendental es contrario a arbitrariedad, porque no es un dar irracional, sin sentido, sino que hay una razón para dar: el bien, la conveniencia, el interés, la ganancia del otro. La razón es el otro, o dicho de otra manera: el sentido del dar es la pura búsqueda de la

---

<sup>80</sup> FALGUERAS, Ignacio, *Crisis y renovación de la metafísica*. Málaga, Universidad de Málaga, 1997, p. 66

<sup>81</sup> *Ibíd.*

conveniencia del otro. En suma, porque el dar está por encima de la utilidad, de la necesidad y de la arbitrariedad es que el dar es un *dar libre*. Podemos decir que la expresión radical de la libertad es el dar trascendental.

### El dar como re-creación de novedad

“El haber amado una vez a Hermione, si realmente se le ha amado, es amarla siempre por primera vez o es amarla cada vez más”.<sup>82</sup>

Otra manera de ver la donación trascendental es verla como origen de novedades porque se innova al dar y esto significa que “lo que se da se hace al darlo”.<sup>83</sup> El dar trascendental por excelencia es el amor, por tanto, amar en rigor significa amar como si fuera la primera vez. Por eso Pascal dice: “cuando se ama fuertemente constituye siempre una novedad ver a la persona amada”.<sup>84</sup> Porque cuando se ama se innova el amor, o mejor dicho, porque el amor al ser un don que no mengua cuando se da, es ganancia pura.

“Si han pasado 50 años de la primera vez que me enamoré ¿cómo es posible amar como si fuera la primera vez o amar más que la primera vez? Esto solo es posible si la persona es fuente de realidad”<sup>85</sup> porque al dar, no pierde, sino que gana. Esa ganancia es la novedad de la que venimos hablando. Por esta razón la persona cuando ama de verdad re-crea la primera vez que amó, esto es, que este acto de amor es tan novedoso que es como si nunca hubiese amado antes, como un estreno continuado del amor.

### La integridad del don

“Una cosa es el don y otra la donación. El don puede existir antes de ser dado; la donación sin la entrega no se concibe”.<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> POLO, Leonardo, *Lo radical y la libertad*, p. 27.

<sup>83</sup> FALGUERAS, Ignacio. “Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo”, En *Anuario Filosófico*, n° XXV/1 -1992, Servicios de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1992, p. 59.

<sup>84</sup> PASCAL. *Pensamientos*, pensamientos sobre la elocuencia y el estilo, discurso, pp. 274-275.

<sup>85</sup> YEPES STORK, Ricardo, *Entender el mundo de hoy*, Madrid, Rialp, 3ª Ed., 1999, p. 144.

<sup>86</sup> AGUSTÍN, San. *De Trinitate*, V, 16, 17.

El ser personal es donante (o la persona es dar o es un don capaz de dar sin perder) que realiza el dar a través de su dimensión del tener (posesión corpórea, sus conocimientos y sus virtudes). En todo dar interpersonal, como hemos visto, intervienen: el donante a quien le corresponde la iniciativa en el dar; el aceptador, que le corresponde la acogida del dar; y el don, que es el exceso o pura efusividad que colma la mutua donación de los anteriores.

El dar es dar trascendental o personal si se integran los tres momentos: la iniciativa, el don y la aceptación. Ahora bien, si el amor es el dar trascendental por excelencia, entonces “el amor supone un amante y un objeto que se ama con amor”.<sup>87</sup> Por consiguiente, existen “tres realidades: el que ama, lo que se ama y el amor”,<sup>88</sup> o “yo, lo que amo y el amor”.<sup>89</sup>

Un dar sin aceptación no llega a serlo ya “que lo principal en la intención del amante es ser correspondido en el amor por el ser amado, pues la inclinación del amante tiende principalmente a atraer al amado a su amor; y si no ocurriera esto, sería necesario destruir el amor”.<sup>90</sup> Lo que Tomás de Aquino nos está diciendo es que “la falta de aceptación destruye el dar, pues equivale a dar a nadie”.<sup>91</sup> En otras palabras, un amor no correspondido tiende a desaparecer. ¿Por qué tanta radicalidad? Porque “el donar y el aceptar el don se compenetran, de tal manera que el mismo donar se convierte en aceptar y el aceptar se transforma en donar”.<sup>92</sup>

En efecto, si no existe un destinatario que acepte el don, el don se frustra, pues “el amor es por su naturaleza recíproco”;<sup>93</sup> o dicho de otra manera: “la reciprocidad de la donación, expresan el equilibrio del don”.<sup>94</sup> Sin reciprocidad la donación se desequilibra fracasando el amor. Por ejemplo, cuando Aristóteles habla del amor de amistad habla del amor recíproco entre los amigos, por eso dice: “es amigo el que ama y es, a su vez amado”.<sup>95</sup>

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, VIII, 10, 14

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, IX, 2, 2

<sup>90</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma Contra gentiles*, III, Cap. 151, n° 1

<sup>91</sup> POLO, Leonardo, *Antropología trascendental I*, p.211.

<sup>92</sup> JUAN PABLO, *Varón y Mujer. Teología del Cuerpo (I)*. Madrid, Palabra, 6ª ed., 2005, conf. del 06.II.80, n° 4, p. 121.

<sup>93</sup> WOJTYLA, Karol, *Amor y responsabilidad*. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1978, p. 140.

<sup>94</sup> JUAN PABLO II. *La redención del corazón*. Madrid, Ed. Palabra, 2002, A.G. del 30.VII.80, n° 4, p. 80.

<sup>95</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, 1380b 35-1381a 1.

Pero qué sucede, por ejemplo, con un padre que no es correspondido por su hijo, o una esposa que no es correspondida por su esposo. Son casos trágicos. Pues tanto el padre como la esposa siguen amando a pesar de que no son correspondidos en el amor. En rigor, lo que el padre y la esposa tienen es la esperanza de ser correspondidos por la persona que aman. Además, esta esperanza está sostenida por el vínculo, que en este caso es indestructible. Un padre jamás puede dejar de ser padre y una esposa jamás puede dejar de ser esposa. En suma, podemos decir que “aceptar y dar son un puente tendido de persona a persona. Pero ese puente se apoya en dos pilares, y uno de ellos es precisamente recibir; cuando falta quien reciba bien, el puente se hunde”.<sup>96</sup>

Pero también, sin la iniciativa previa de un donante, la aceptación es aceptación de nada. Pues “si prescindimos del amante, no existe el amor”.<sup>97</sup> Si no hay alguien que quiera amar evidentemente no existe el amor ni el amado. Visto de otra manera: si esa persona no tiene la iniciativa de amarme, entonces yo no puedo corresponderle porque no existe ningún amor que aceptar. Porque “no amo el amor, sino amo al amante; porque donde nada se ama no hay amor”.<sup>98</sup>

Y por último: un dar sin don sería vacío. Pues “el amor que no ama no es amor”.<sup>99</sup> Pues, ¿qué se puede dar si no hay un don que dar? Por otro lado, un don que no es para dar no es un don: en “el don está implícita la aptitud para ser dado”.<sup>100</sup> Es más, podemos decir que sin el don no hay amante ni amado porque “lo que se da implica relación tanto con el que lo da como con aquel a quien se da”.<sup>101</sup>

El dar pleno es la integración de tres dimensiones personales: la iniciativa donal, la aceptación donal de la iniciativa, y el don: el amante la persona amada y el amor. La integridad del dar consiste en la integridad de los tres momentos: el donante solo lo es en la medida en que se da la aceptación y el don; y lo mismo debe decirse de la aceptación con respecto al don y el don que se consume en la aceptación de la iniciativa donal. Si no hay integridad en el don entonces “sería una privación del don mismo”,<sup>102</sup> pues

---

<sup>96</sup> GUARDINI, Romano, *Cartas sobre la formación de sí mismo*. Madrid, Palabra, 2000, p. 41.

<sup>97</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 3, 3

<sup>98</sup> *Ibidem*, IX, 2, 2

<sup>99</sup> *Ibidem*, VIII, 8, 12

<sup>100</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología I-I*, q. 38, a. 2, sol.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> JUAN PABLO, *Varón y Mujer*, conf. del 06.II.80, n° 3, p. 120.

se introduciría la cosificación: es decir que el otro se reduzca a un objeto para mí mismo.

Por último, el dar trascendental es una actividad pura porque no se nota, puesto que al dar, el donante se identifica con el aceptante en el don: el que ama y el amante se confunden, de allí que santo Tomás diga: “es también característico del amor ir transformando al amante en el amado”<sup>103</sup>.

### **Características del don:**

Antes que nada el don es una manifestación o efusión de la intimidad. La persona es una *intimidad que se abre* o una *interioridad abierta* (Julián Marías) y esa abertura de la persona es el don. El don es donación trascendental en la medida que la persona está en aquello que da.

Otra característica de don es la novedad. Como hemos visto, la intimidad no solo es principio de dación, sino ante todo origen de novedades. Y si el don es una manifestación de la intimidad, por lo tanto el don es innovación, novedad, ganancia pura.

Otro aspecto del don es la gratuidad. Y gratuidad significa lo que se opone radicalmente a utilidad, necesidad y arbitrariedad. Decimos que el don es contrario a utilidad porque el que da lo hace gratis. Es un regalo en el sentido más puro porque no hay causa para dar: se da por dar, por ende, el dar no es una inversión, trueque o una transacción. Luego, es contrario a necesidad, porque el dar no pretende llenar o subsanar una carencia del que da, sino que el da lo hace por el don mismo. El don implica novedad y por ello incompatible con la necesidad. Y por último, es contrario a arbitrariedad, porque no es un dar irracional, sin sentido, sino que hay una razón para dar: el bien, la conveniencia, el interés, la ganancia del otro. La razón es el otro, o dicho de otra manera: el sentido del dar es la pura búsqueda de la conveniencia del otro.

El don tiene carácter *futurizo*, porque mediante el don la persona posee su futuro. En la medida que el futuro se convierte en un don es que la persona puede poseer su futuro. Esto es, en la medida que la persona coimplique su futuro al futuro de otras personas es que el futuro le puede pertenecer.

---

<sup>103</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre la caridad*, q. 1, 202.

El don implica reciprocidad: No puede existir la lógica del don sin el otro. Solo pueden existir donaciones trascendentales entre personas.

Y por todo lo anterior: el don es libre o la manifestación radical de la libertad humana. O en otras realizar donaciones trascendentales es ser verdaderamente libres.

## Los hábitos del donante

Como habíamos visto, el amante es el donante a quien le corresponde la iniciativa del dar, y el amado es el aceptante a quien le corresponde la acogida del don. Y, también que no existe el dar sin el aceptar y viceversa. Por lo tanto, no se puede ser amante si no se sabe ser amado; y también, no se puede ser amado si no se sabe ser amante.

Las virtudes del donante, son aquellas virtudes que capacitan a la persona para que tenga la iniciativa de dar y así convertirse en donante, entre ellas tenemos: la humildad (que es el principal hábito del dar), la esperanza personal, el pudor, y la perseverancia trascendental

En la civilización antigua se consideraba a la humildad<sup>104</sup> como una debilidad y no como una virtud, hasta el punto de identificar humildad con pusilanimidad. Con el cristianismo es cuando la humildad adquiere todo su valor. Por ejemplo, San Agustín al respecto decía: “Esa agua de la humildad no se encuentra en ninguna sabiduría extraña. No está en la filosofía epicúrea, ni en los estoicos, ni en los maniqueos, ni en los platónicos, en los cuales se encuentran otros preceptos excelentes de moral y de disciplina; pero la humildad no se encuentran en esas filosofías”.<sup>105</sup>

La virtud opuesta a la humildad es la soberbia que es la afición desmedida a uno mismo, y hace que destaquemos lo bueno y desconozcamos lo malo de nosotros. En otras palabras, la soberbia es una falsa medida de uno mismo. Mientras la soberbia nace de un engaño sobre uno mismo; la humildad surge de la verdad de uno mismo. Por eso se puede decir acertadamente que “la humildad es andar en verdad”<sup>106</sup> y se es capaz de hacer

---

<sup>104</sup> “El mundo moderno considera la humildad como una flaqueza, un desfallecimiento ante la vida, una renuncia a ser. Es justamente lo contrario, [...] es una fuerza explosiva de una potencia ilimitada”. DE CORTE, Marcel, *Encarnación del hombre*, Barcelona, Labor, 1952, pp. 209-210.

<sup>105</sup> San Agustín, *Enarraciones in Psalmos*, 31, 270.

<sup>106</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Las moradas*, VI, 10.

una correcta valoración de sí mismo, esto es, reconocer sin exagerar ni desmerecer lo que hay de bueno y lo que hay de malo en la propia vida. En suma, la humildad se gana en la medida en que hay un verdadero conocimiento de uno mismo.

La humildad [...] esa virtud que nos hace conocerle límite nuestras fuerzas, que nos revela nuestros propios defectos, que no nos permite exagerar nuestro mérito ni ensalzarnos sobre los demás, que no nos consiente despreciar a nadie, que nos inclina a aprovecharnos del consejo y ejemplo de todos, aun de los inferiores; que nos hace mirar como frivolidades indignas de un espíritu serio el andar en busca de aplausos, el saborearse en el humo de la lisonja; que no nos deja creer jamás que hemos llegado a la cumbre de la perfección en ningún sentido ni cegarnos hasta el punto de no ver lo mucho que nos queda por adelantar y la ventaja que nos llevan otros; esa virtud, que, bien entendida, es la verdad, pero la verdad aplicada al conocimiento de lo que somos.<sup>107</sup>

Por tanto, “la humildad es ésa virtud que nos ayuda a conocer, simultáneamente, nuestra miseria y nuestra grandeza”.<sup>108</sup> Nuestra miseria, pues la humildad nos permite conocernos tal como en realidad somos; es decir, desenmascara la sobrevaloración que hacemos de nosotros mismos, pues como dice un viejo refrán: *El mejor negocio es comprar a un hombre por lo que vale y venderlo por lo que cree que vale*. Este desenmascaramiento de nuestra sobre valoración nos permite otro conocimiento: que el remedio a nuestra miseria se encuentra fuera de nosotros. O dicho de otra manera, la humildad me permite conocer que mi realización no es auto-realización sino co-realización. Que mi grandeza no radica en mí mismo sino en abrirme hacia los demás. Por eso, mientras la soberbia lleva a centrar la propia vida sobre uno mismo, la humildad la llevará a dirigirla hacia los demás.

Habíamos dicho que la persona es una intimidad que se abre hacia afuera; pues bien, la humildad permite esa abertura, pues vacía a la persona de sí misma y la capacita para salir de sí. Una persona llena de sí misma es una persona presa de su yo, consumiéndose en su soledad y

---

<sup>107</sup> BALMES, Jaime, *El criterio*, XXII, XIII.

<sup>108</sup> ESCRIVÁ, San Josemaría, “Humildad”, en *Amigos de Dios*. Madrid, Rialp, 10ª ed., 1985, n° 94, p. 145.

amargura. Mientras que la soberbia vicia la capacidad humana de relacionarse con los demás; la humildad, hará que el hombre se relacione más fácilmente con los otros.

La actitud humilde es lo opuesto a la actitud autosuficiente. Pues mientras que la actitud autosuficiente frena a la persona, y la encierra en sí misma; la humildad libera la efusividad de la persona y le permite su expansión. La autosuficiencia o soberbia enclaustra a la intimidad y la humildad la libera. La humildad es como el detonante que impulsa a la persona a salir de sí misma para realizar el don de sí, allí está nuestra grandeza. En suma, la humildad no significa *humillación* del hombre, sino más bien señala su verdadera condición: que el ser del hombre no es un *ser autártico*<sup>109</sup> sino un *ser con los otros*.

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles consideraba que una virtud del hombre modesto es el pudor,<sup>110</sup> el vicio por exceso de esta virtud es la desvergüenza o impudicia, y por defecto la timidez. Se podría decir que Aristóteles ve el pudor como un sentimiento de vergüenza que ayuda al hombre a ser modesto. Esta vergüenza tiene que ver con un darse cuenta de que uno no se ha comportado de acuerdo a la razón, que uno se ha dejado llevar por sus pasiones. En cambio, el impudoroso es aquel que actúa irracionalmente y ni cuenta se da. En conclusión, para Aristóteles el pudor es una virtud que ayuda a salvaguardar el comportamiento racional del hombre advirtiéndole mediante la vergüenza que se está dejando llevar por sus pasiones y sentimientos.

Profundizando en el pudor, diremos que su fin no es solamente salvaguardar el carácter racional de la vida del hombre, sino sobre todo salvaguardar su condición de persona. Lo radical de cada hombre y de cada mujer es que es una intimidad. El ser humano es un ser íntimo y por ello es persona. Pues bien, el sentido del pudor es proteger nuestra intimidad de la cosificación. El mayor mal que una persona puede sufrir es que sea considerada y tratada como una cosa, bien por los demás o bien por ella misma. Ser tratado como una cosa es una contradicción profunda.

Si persona humana es una intimidad y la acción de la intimidad es la efusión o manifestación. Esta efusión o manifestación de la intimidad se

---

<sup>109</sup> Que no necesita de otro para su propia realización.

<sup>110</sup> Cfr. POLO, Leonardo, *El significado del pudor*.

realiza a través de los actos del cuerpo (los actos de las facultades externas e internas) y del alma (los actos de la razón y voluntad). Pues bien, el pudor es aquella virtud que salvaguarda la intimidad, ordenando y organizando su manifestación, de tal modo que no se desintegren de ella. Un acto humano es desintegrado si el hombre o la mujer reducen su intimidad a ese acto, esto es, la exhibición. Ésta se da cuando la persona pretende consumirse en su manifestación: *yo soy mi cuerpo, yo soy mis ojos, yo soy mi inteligencia, yo soy el cargo que tengo, etc.*

Si la intimidad es como una fuente que mana y no se agota, la exhibición será como un torrente fugaz donde la persona pretende verterse totalmente. “El que se exhibe quisiera, por así decirlo, emplearse entero en un instante; después queda vacío”.<sup>111</sup> Consumirse en su manifestación sería que alguien reduzca todo lo que él es a una parte de él. Por ejemplo, el cantante famoso que piensa que él es su voz, o la modelo que piensa que ella es la esbeltez de la figura que tiene, o el científico que piensa que él es su inteligencia, de tal modo que si el cantante pierde la belleza de su voz, la modelo la esbeltez de su figura, y el científico descubre que no es tan inteligente como pensaba, entonces caerán en la desesperación y empezarán odiar la persona que son.

Pero es absurdo que una persona se consume en su manifestación, pues la persona es origen de su manifestación, más bien lo que sucede es que esa manifestación en lugar de ser una efusión de la intimidad será un obstáculo. Una persona exhibicionista o impúdica es una persona obturada, es decir, que no puede manifestar adecuadamente la efusión de su intimidad.

Ahora bien perder el pudor implica exponer la intimidad en un escaparate donde los demás la considerarán como una cosa, pues la utilizarán para su propio provecho. Por ejemplo, cuando un hombre o una mujer van exhibiendo su cuerpo, habrá quienes intentarán aprovecharse de ellos para la satisfacción de sus apetitos. Pero, también puede ser que ese hombre o esa mujer cosifiquen su intimidad exhibiéndola para obtener un beneficio económico o afectivo, o satisfacer su vanidad. En todo caso, una persona que ha perdido el pudor arroja la efusión de su intimidad al vacío.

El impúdico es alguien desesperanzado, pues ha perdido la esperanza de madurar, de crecer, de cada vez ser mejor él mismo. Ser más yo

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 24.

mismo significa que puedo manifestarme cada vez mejor y con mayor intensidad a personas determinadas. Por eso dice con razón el profesor Polo que:

El que desespera de ser un yo no puede más que exhibirse, pero no se puede entregar, porque no tiene nada que entregar. Por eso, el pudor tiene que ver con el amor. El que no tiene pudor es incapaz de amor personal, porque el impúdico no puede entregar nada. El impúdico, en definitiva, desespera de ser persona y entonces no tiene nada que entregar porque no tiene nada dentro".<sup>112</sup>

En cambio, una persona pudorosa es un ser humano maduro que sabe armonizar sus distintas acciones, sus distintos aspectos o capacidades, de tal modo que muestren adecuadamente lo que él es en realidad a otra persona. El ser humano maduro no expone su intimidad, sino que la manifiesta de tal modo que haya algún destinatario que le corresponda. Esto es, convierte la efusión de su intimidad en un don para alguien.

La otra virtud del donante es la *esperanza*. Desde el punto de vista del dar, la esperanza no solo es una amplitud de horizontes sino sobre todo "la búsqueda de aceptación y respuesta, es decir encontrar un semejante",<sup>113</sup> alguien igual de digno que yo, que corresponda a mi don. Es encontrar un término a mi ofrecimiento. O visto de otro modo: si decimos que realizar el dar trascendental implica un donante, un don y aceptante, entonces la esperanza es la ilusión de encontrar ese aceptante para hacer realidad el dar trascendental. Es tener fe de hay un alguien que me reciba y me corresponda. Si esa ilusión y esa fe, jamás intentaríamos dar.

Es una evidencia práctica que no siempre nos corresponden a nuestros dones. Pues bien, mediante la virtud de la *perseverancia*, que está muy unida a la esperanza, nos permite perseverar en nuestra iniciativa donante hasta hallar un destino a nuestros dones. Si nos rechazan, intentaremos una y otra vez, y cada vez de mejor modo la iniciativa de nuestros dones, para que esas personas que hemos elegido nos acepten y correspondan. La fortaleza y prudencia son el asiento de esta virtud.

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 30

<sup>113</sup> POLO, Leonardo, *Sobre existencia*, p. 134.

## **Los hábitos del donante**

Virtudes del aceptante, que nos permiten convertirnos en aceptantes de los dones recibidos. Allí distinguimos: El agradecimiento, el respeto. En efecto, primero hay que tener en cuenta que el agradecimiento es personal, solamente a una persona se le puede estar agradecida: “El agradecimiento, [...] solo son posibles entre un yo y un tú”.<sup>114</sup> Cuando, por ejemplo, una institución nos da un premio, es regla general agradecerlo, pero en rigor no es agradecimiento sino un gesto de cortesía. La cortesía es una forma de buena educación moral; en cambio, el agradecimiento es la expresión de un encuentro personal. Una persona, aporta, da o regala a otra, y ésta le agradece; este agradecimiento es como una correspondencia al don que la otra persona le ha hecho. Podemos decir que un don solo lo es si hay alguien que lo recibe y lo acepta.

Para que el agradecimiento sea posible, el aporte tiene que ser un don, el donante tiene que estar presente en lo que da, caso contrario sería una dádiva y en lugar de agradecimiento suscitaría humillación. Otra condición es que la persona que recibe el don, lo haga de manera sincera para que el agradecimiento no quede en el vacío.

Pues bien, en un primer momento la virtud del *agradecimiento*, nos permite reconocer que lo que el otro nos da es un don. Y una vez que hemos reconocido el don que se nos hace, viene la actitud de corresponder a dicho don. Dicha actitud es propiamente un correspondencia al don que se nos hace. Cuando el agradecimiento es auténtico se convierte en vínculo de unión entre las personas.

Finalmente, habría que decir que ante toda persona debemos tener una actitud de agradecimiento, porque todo ser humano por el solo hecho de ser persona tiene un aporte único que hacer al universo y a las demás personas. Consideramos que esta idea está contenida en la siguiente sentencia del Aquinate: “En cualquier hombre existe algún aspecto por el que los otros pueden considerarlo como superior, [...]. Según esto, todos los hombres deben honrarse mutuamente”.<sup>115</sup> Por consiguiente, dar gracias expresa una respuesta al don que la otra persona nos ofrece.

---

<sup>114</sup> GUARDINI, Romano, *Una ética para nuestro tiempo*, Buenos Aires, Lumen, 1994, p. 191.

<sup>115</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología II-II*, q. 103, a. 2-3.

En un primer momento podemos decir que el respeto es renunciar a tomar posesión del otro y usarlo en mi provecho. El respeto crea un espacio espiritual donde el otro pueda manifestarse con total libertad y dignidad. Podemos definir al respeto como una “cercanía a distancia”, ya que al acercarme a una persona tengo que renunciar a su vez a cualquier relación de dominio sobre ella. Sin esa *cercanía a distancia*, un diálogo de igual con el otro sería imposible pues se introduciría la instrumentalización. Esto es, que mientras más cercana sean las relaciones personales más debe ser el respeto mutuo. Por ejemplo, el matrimonio es la proximidad más íntima que pueden llegar dos seres humanos, pero esa proximidad puede convertirse en peligro, si los cónyuges pierden la disposición a dejar al otro ser lo que es. Y lo siguiente será reducir al otro a lo que yo quiero que sea, y esto no es otra cosa que la instrumentalización del otro. Y como hemos visto, la instrumentalización es considerar al otro como una cosa y no como una persona.

Otra dimensión del respeto es la atención, “es tomar al otro en serio” y valorarlo en cuanto persona. Es considerar que el otro, al igual que yo, es persona. Si yo brindo verdadera atención al otro entonces es una garantía que las relaciones con ese otro conservarán la dignidad de una relación personal. La atención es necesaria donde quiera que se trate de algo humano. Luego, en una civilización verdaderamente cultural, se evidencia con mayor claridad la dignidad de la persona, ya que el respeto es la base en las relaciones personales.

### Los hábitos de la permanencia del don

Para mantener el amor hacen falta unos hábitos como la fidelidad la amabilidad, el sacrificio, la diligencia, obediencia, sacrificio. Estos hábitos son necesarios para la subsistencia del don. Y, para recuperar el amor, cuando este se pierde, está el hábito del perdón.

Una primera virtud necesaria para que subsista la relación donal es la fidelidad.<sup>116</sup> La fidelidad es aquella virtud que permita cuidar y proteger la verdad de la relación donal. La verdad de la relación donal es el compromiso que hemos hecho con el otro. Por lo tanto, “corresponde a la fidelidad del hombre cumplir aquello que prometió”.<sup>117</sup> Sin la fidelidad, la conviven-

---

<sup>116</sup> Cfr. MORALES, José *Fidelidad*, Madrid, Rialp, 2004.

<sup>117</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología II-II*, q. 110, a. 3.

cia humana se resquebrajaría por la desconfianza y la inseguridad y propiciaría que las personas se instrumentalicen unas a otras. Por lo tanto, la fidelidad es una virtud importantísima para que la vida social sea verdaderamente humana.

Una persona fiel no piensa en la ventaja o desventaja que le reportan los compromisos contraídos, sino en las demás personas, que han puesto en ella su confianza. La fidelidad se pone a prueba cuando en el cumplimiento de los propios compromisos se muestra *gravoso*, cuando va contra nuestra comodidad. Precisamente en esos momentos es cuando la persona pone a prueba su fidelidad.

Antes de continuar es preciso aclarar la diferencia entre fidelidad y lealtad, aunque a veces se toman como sinónimos. La fidelidad es exclusiva entre personas. Cuando queremos señalar que una persona es fiel a una institución, lo correcto sería utilizar la palabra lealtad. Pues bien, entendemos por lealtad a la dedicación libre de una persona a una causa justa y noble. Por ejemplo, la lealtad a la patria, al ideario de una universidad, a un equipo de fútbol, a la empresa, etc.

La fidelidad no solamente se queda en resguardar los compromisos entre las personas, sino que asegura que el vínculo de unión entre las personas no se quiebre a pesar del tiempo, o de las dificultades que pueda estar pasando esa relación personal. Fidelidad será entonces la adherencia libre, firme y constante de la voluntad de mantenerse activamente vinculado a las personas, a pesar de la erosión del tiempo y de los obstáculos interiores y exteriores que suelen presentarse en las relaciones entre personas. En resumen, fidelidad será la capacidad de compromiso con el otro, y capacidad de permanecer junto al otro a pesar todo. Se aprende a ser fiel poco a poco a través de las cosas pequeñas, pues como dice el viejo dicho: *el que es fiel en lo poco lo será en lo mucho, y el que es infiel en lo poco lo será también en lo mucho.*

También existe una fidelidad a sí mismo. Tengo que ser fiel a la persona que soy. Y esto significa dos cosas: que tengo el compromiso de ser cada vez mejor, esto es, ser cada vez más capaz de conocer y de amar. Y por otro lado, como la perfección de la realización de la persona radica en los otros, tengo el compromiso de salir de mí mismo y relacionarme con otras personas. Ser fiel a uno mismo es el compromiso conmigo mismo de ser cada vez mejor para darme a los demás. Finalmente, si la fidelidad significa

compromiso, entonces la fidelidad permitirá a la persona abrirse al futuro. Ser infiel es en cierta medida perder el futuro.

Una virtud importante que pasa desapercibida es la amabilidad. La amabilidad no es solo una colección de buenas costumbres, sino aquella virtud que busca hacer fácil al amado que me ame. O sea, ser amables es facilitar el camino a los demás a que tengan iniciativa donante conmigo o que acepten mis dones. Muchas relaciones personales se quiebran porque se descuida esta virtud.

Una virtud que no es bien vista es la obediencia. Podría decir que solo se puede distinguir realmente el amor cuando los que se aman se obedecen. Obedecer no implica ser sumisos al otro, sino de hacer mío la voluntad del otro. Esto es, querer lo que quiere el otro. Pues, los que se aman buscan identificar su querer al de su amado: *Yo quiero lo que quieres tú*. Esta obediencia no es una obediencia ciega, sino inteligente, pues yo quiere lo que mi amado quiere siempre y cuando sea al bueno a nuestra relación.

Y, una virtud que pasa desapercibida también es la virtud de la diligencia. Esta virtud significa que debemos estar prestos para servir al otro. Es más, mediante esta virtud, todas nuestras acciones hacia nuestro amado están transidas de servicio. Pues los que se aman, buscan servirse mutuamente aún en las cosas más nimias.

Otra virtud importante para la pervivencia de las relaciones donales es el sacrificio. Es la virtud de la fortaleza en grado extremo. La virtud del sacrificio significa ser capaz de desprenderse de algo muy valioso y querido por el bien del otro, aunque quizás el otro no sea consciente de la magnitud de tal sacrificio. Es un misterio de la vida que el amar siempre implica sacrificio. Muchas relaciones personales fracasan porque las personas no son capaces de sacrificarse por el otro. Perder el amor significa cuando ante un dar ya no hay un aceptar.

Una virtud importantísima para la subsistencia de la donación es el perdón. El perdón es aquella virtud que permite a los que se aman recomponer una relación personal. El perdón vendría a ser como una medicina que cura los resquebrajamientos que inevitablemente padecerá una relación personal. Pues, por más que se amen las personas, siempre cometerá uno u otro alguna ofensa a la relación personal, como puede ser una

falta de agradecimiento, respeto, infidelidad, etc. Por eso es muy bueno estar muy habituado a pedir y otorgar perdón. En este sentido, podemos ver a la virtud del perdón como un medio para que la relación personal se mantenga siempre saludable. Podemos enfocar el perdón desde dos perspectivas:

En la primera, *del que pide perdón*. El que pide perdón otorga al amado su arrepentimiento, que no es otra cosa que su reconocimiento y dolor por el daño que ha causado a él y a la relación personal, manifiesta su voluntad de recomponer la relación. Si el amado quiere recomponer la relación, acepta del otro ese arrepentimiento y le otorga su olvido. Perdonar sería como que tanto el ofensor y el ofendido se olvidan de la ofensa, pero este olvido es de tal manera que es como si nunca se hubiese dado la ofensa.

Muchas veces, quizás la primera reacción ante una ofensa es de ira que reclama venganza, muy difícil de dominar, pero si en la persona ofendida hay un gran amor por aquella que la ha ofendido, entonces la ira se trocará en serenidad, y ésta serenidad facilitará el perdón. Mientras más pronto se pida perdón y se perdone, más efectiva será la recomposición de la relación personal. Sin embargo, no hay que olvidar que siempre el ejercicio del perdón va acompañado de sacrificio. Cuesta siempre pedir perdón y mucho más perdonar.

En una segunda perspectiva, es el que *otorga el perdón sin que se lo pidan*. Podríamos decir que esta perspectiva es superior a la anterior, y es lo propio de las personas que en verdad se aman. Es acoger al amado que se ha hecho daño al estropear la relación. Es dar la mano, ayudar al amado ofensor a que pida perdón. Viéndole desde la lógica donal podemos enfocar, que el que otorga el perdón sin que se lo pidan, da o dona su misericordia que se traduce en el olvido por la ofensa recibida, el aceptante es el ofensor que al arrepentirse de su ofensa acepta la misericordia del amado. Por eso se puede decir que perdonar es tener misericordia con la persona que se ama.

Siempre hay que perdonar si la solicitud de perdón es auténtica. Para que una solicitud de perdón sea verdadera tiene que haber arrepentimiento, aunque muchas veces no sea como quizás uno esperara. Hay que perdonar para restablecer la relación personal, aunque este restablecimiento no sea como antes de la ofensa. Y aquí viene el momento de la

reparación. Ya que después del perdón, es necesario que ambos (el ofendido y el ofensor) trabajen para reparar la relación, y esto quizás implique mayor sacrificio y tiempo. Finalmente, si luchamos por aprender a pedir perdón y a perdonar, es que estamos aprendiendo amar. Y cuando se ama de verdad, el ejercicio del perdón será cada vez menos gravoso.

## Bibliografía

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, BAC, 2013.

SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín Tomo V. De Trinitate*, BAC, 3ª ed., 1968

SAN AGUSTÍN, “De anima et ejus origine libri quatuor”, en *Obras completas*. Madrid, BAC, en [http://www.augustinus.it/latino/anima\\_origine/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/anima_origine/index.htm)

SAN AGUSTÍN, “Soliloquios”, en *Obras. Tomo I*. Madrid, BAC, 1946.

SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín. Tomos XVI-XVII*. Ciudad de Dios, Madrid, BAC, 1958.

BELAÚNDE, Víctor Andrés “Meditaciones Agustinianas”, en *Inquietud. Serenidad. Plenitud*, Lima, Imp. Santa María, 1951.

BRAVO, Bernardo, *Angustia y gozo en el hombre. Aportación al estudio de la antropología agustiniana*, Madrid, Razón y Fe, 1957.

CAPANGA, Victorino, *Pensamientos de San Agustín*, Madrid, BAC, 1978.

DE CORTE, Marcel, *Encarnación del hombre*, Barcelona, Labor, 1952.

FALGUERAS, Ignacio, *Crisis y renovación de la metafísica*, Málaga, Universidad de Málaga, 1997.

FALGUERAS, Ignacio, *Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo*, En *Anuario Filosófico*, nº XXV/1 -1992, Servicios de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1992.

GILSON, Etienne, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Buenos Aires, Troquel, 1964.

GUARDINI, Romano, *Cartas sobre la formación de sí mismo*, Madrid, Palabra, 2000.

GUARDINI, Romano, *Una ética para nuestro tiempo*, Buenos Aires, Lumen, 1994.

JUAN PABLO II, *La redención del corazón*, Madrid, Palabra, 2002.

MARÍAS, Julián, *Persona*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

MORALES, José, *Fidelidad*, Madrid, Rialp, 2004.

POLO, Leonardo, *El significado del pudor*, Piura, Universidad de Piura, 1990.

POLO, Leonardo, *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996.

POLO, Leonardo, *La libertad trascendental*, n° 178, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

POLO, Leonardo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid, Aedos - Unión Editorial, 2ª ed., 1997.

POLO, Leonardo, *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico n° 179, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

POLO, Leonardo, *Antropología trascendental tomo I. La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003.

PRZIWARA, Erich *El pensamiento de San Agustín*, Lima, Lumen, 1946.

ROSSI, Miguel Ángel, "Agustín: El pensador político", en AA.VV. *La filosofía Política Clásica*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003.

SCIACCA, Michele Federico, *El hombre, este desequilibrado*, Barcelona, Luis Miracle, 1958.

SCHELER, Max, *El resentimiento en la moral*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1994.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología I parte I*, Tomo I, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid, 4ª Ed., 2001.

WOJTYLA, Karol, *Amor y responsabilidad*, Madrid, Edit. Razón y Fe, 1978.

YEPES STORK, Ricardo, *Entender el mundo de hoy*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 1999.

YEPES STORK, Ricardo, *Entender el mundo de hoy*, Madrid, Rialp , 3ª Ed., 1999.