UNIVERSIDAD DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL PIRHUA

# LA NOCIÓN DE VIRTUD EN LEONARDO POLO

Catalina Lapel-Salcedo

Lima, agosto de 2017

FACULTAD DE HUMANIDADES

Maestría en Filosofía con mención en Antropología Filosófica

Lapel, C. (2017). *La noción de virtud en Leonardo Polo*. (Tesis de Maestría en Filosofía con mención en Antropología Filosófica). Universidad de Piura. Facultad de Humanidades. Lima, Perú.

Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

# UNIVERSIDAD DE PIURA

## FACULTAD DE HUMANIDADES

**“La noción de virtud en Leonardo Polo”**

**Tesis que presenta la licenciada**


## VIVIANA CATALINA LAPEL SALCEDO


**Para optar el título de**

## MAGÍSTER EN FILOSOFÍA CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

**LIMA-PERU**

**2017**

**CONTENIDO**

**ABREVIATURAS……vi**
**INTRODUCCION ..... vii**
**CAPITULO I. NOCIÓN Y NATURALEZA DE LA VIRTUD.....11**
**1. Orígenes históricos de la noción de virtud.....11**
**a. En la Grecia clásica.....11**
**b. En el cristianismo.....14**
**c. En la modernidad y postmodernidad.....16**
**2. ¿Qué hace posible la virtud?.....21**
**a. La luz de la Sindéresis.....21**
**b. La voluntad dirigida al bien.....25**
**3. La virtud como hiperformalización .....30**
**a. Proceso de retroalimentación.....30**
**b. Dinamismo que inclina a actuar bien.....34**
**CAPITULO II. SENTIDO Y FINALIDAD DE LAS VIRTUDES.....41**
**1. Fortalecimiento de las tendencias.....41**
**a. Tendencias inferiores .....41**
**b. La voluntad: circularidad e intención de otro.....45**
**2. Algunas virtudes morales.....49**
**a. Hábitos intelectuales y virtudes morales.....49**
**b. Prudencia .....52**

**c. Justicia.....55**
**d. Fortaleza.....57**
**e. La templanza .....59**
**f. Amistad .....61**
**g. Las virtudes productivas .....62**
**3. Ayuda a la libertad .....64**
**a. Evitar ser esclavo de los vicios .....64**
**b. No es represión .....71**
**4. Ser libres para amar más .....73**
**a. Libres para destinarse .....73**
**b. El amar: sentido último de la virtud .....76**
**CONCLUSIONES .....81**
**BIBLIOGRAFÍA .....85**

## ABREVIATURAS

| | | |
|---|---|---|
| *Col* | *Colosenses* | Carta de San Pablo a los Colosenses |
| *ÉN* | *Ética Nicomaquea.* | |
| *Legum Alleg.* | *Legum allegoriae* | Alegoría legislativa |
| *Pe* | *Pedro* | Carta de San Pedro |
| *Sab* | *Sabiduría* | Libro de la Sabiduría |
| *Si* | *Sirácide* | |
| *S.Th.* | *Summa Theologiae* | Suma Teológica |

Se usó la numeración de la edición de Immanuel Bekker para las obras de Aristóteles.

Asimismo, se empleó la numeración de Henricus Stephanus para las obras de Platón.

## INTRODUCCION

El presente estudio tiene por objeto dar a conocer la noción que sobre la virtud tuvo Leonardo Polo, filósofo contemporáneo, que, siguiendo a Aristóteles y Santo Tomás, logró dotar a este concepto de una mayor fundamentación y aplicarlo a la variadísima gama de actividades humanas: la economía, la empresa, la educación, la cultura, la política, etc.

Se han hallado numerosas referencias a este concepto en sus escritos, sin que este filósofo las llame *'noción de virtud'*. Nuestro autor se detiene en ella en libros suyos como *¿Quién es el hombre?, Ética, Lecciones de Ética, Antropología Trascendental (tomo II)*; y en estudios publicados en fuentes electrónicas como las del *Instituto Leonardo Polo,* entre otros.

Se puede afirmar, por otro lado, que Polo no tiene una única noción de virtud, sino todo un conjunto de ellas. Esto pareció en un principio que constituiría una dificultad para la presente investigación, pero ha ocurrido todo lo contrario, resulta que la ha enriquecido.

Entre otras definiciones que Polo hace de la virtud, parecen significativas, las siguientes:

1. "la virtud es un bien medial, aunque excelente" (Polo, 2005, p.261);

2. "El vicio es un detrimento de la naturaleza y la virtud un crecimiento y una mejora" (Polo, 2005, p.130);

3. "Se mejora en la medida en que son buenos los actos, lo cual depende del crecimiento de las disposiciones para esos actos. Tales disposiciones son las virtudes morales" (Polo, 1998, p. 125);

4. "la virtud consiste en el fortalecimiento de las tendencias humanas" (Polo, 1998, p.125);

5. “consolidación de los actos voluntarios que los graba en la potencia”(Polo, 2010, p.173).

En los capítulos de la presente investigación se intentará poner de relieve los elementos más significativos de estas definiciones, conscientes de la ayuda que la virtud supone para la ética en la tarea –tan necesaria en la actualidad– de guiar al hombre contemporáneo hacia su perfeccionamiento esencial y hacia la felicidad.

Nos centraremos exclusivamente en la noción de virtud de Leonardo Polo, sabedores de que no es ni el primero, ni el único pensador que haya tratado sobre este concepto, tampoco será el último. Nuestro interés por mostrar la idea de virtud de este filósofo responde a la convicción de que, continuando los aportes aristotélicos y tomistas, Polo logra también una mayor clarificación filosófica de esta noción y le devuelve el lugar que le corresponde en la ética.

Lo anterior no obsta para que, en el futuro, se realicen nuevos estudios sobre el concepto de virtud por parte de otros autores, que complementen este esfuerzo.

El tema se ha tratado en dos capítulos, de manera que con el desarrollo del primero y el segundo se llegue directamente a las conclusiones. En cada uno de ellos se presentan cuestiones diferentes.

En el primer capítulo se aborda la naturaleza de la virtud con el fin de tener claro qué se ha entendido por virtud a lo largo de los siglos y lo que la hace posible. A continuación, se estudia el proceso dinámico en que consiste la adquisición, el ejercicio y el crecimiento en virtudes y la hiperformalización que resulta del mismo.

El segundo capítulo trata del fortalecimiento y perfeccionamiento que la virtud produce en las tendencias, especialmente en la voluntad; así como, el crecimiento espiritual y la mejora de la persona a través de esta potenciación cuyo objeto es el bien. También se pone de relieve la ayuda que la virtud supone para el ejercicio de la libertad. Se concluye el presente estudio tratando acerca de la disposición a la entrega a los demás y a Dios, a través del amor donal, como aquello en que radica el sentido último de la virtud y que redunda en la felicidad personal.

No deseo terminar esta breve introducción sin expresar mi gratitud a las personas que física y espiritualmente han contribuido -directa o indirectamente- en la elaboración de este trabajo. En primer lugar, agradecer a la profesora Genara Castillo Córdova, quien con cada una de sus indicaciones, correcciones y consejos dirigió con paciencia y escucha estos primeros pasos en mi investigación filosófica. A la Universidad de Piura va también mi agradecimiento; así como a mi familia. A cada uno de ellos va dedicado este trabajo, pues sin sus consejos y apoyo no hubiera sido posible.

## CAPITULO I. NOCIÓN Y NATURALEZA DE LA VIRTUD

### 1. Orígenes históricos de la noción de virtud

Antes de tratar acerca de la naturaleza de la virtud nos parece pertinente referirnos al origen de este término en la historia de la humanidad, pues, aunque siempre haya existido como realidad, no se le reconoció como tal hasta que los pensadores griegos le dieron dicho estatuto. Nos detendremos a considerar brevemente la noción de virtud en algunos filósofos la Grecia antigua, en el Cristianismo y cómo se concibe desde la era moderna hasta la actualidad.

#### a. En la Grecia clásica

La historia del término es muy compleja. La virtud para los griegos es la *areté*, el calificativo de las personas cultivadas rectamente y que hace referencia a la excelencia: ya sea como actitud permanente para realizar el bien o como valor militar, o mérito por un comportamiento cívico admirable.

En estas *polis* destacaban quienes por su valor o buena conducta adquirían un bien ganado prestigio, conformando así una especie de minoría selecta y rectora que terminó teniendo ascendencia sobre los demás pobladores.

Nace así la llamada aristocracia o gobierno de los mejores. Se le observaba y se le imitaba, se contaba con sus consejos, eran los líderes de la *polis*. Este tipo de gobierno se fue extendiendo poco a poco pues los ciudadanos comprobaron que se basaba en la búsqueda del bien común de la población.

Las primeras alusiones a la virtud en los filósofos griegos son las que encontramos en los escritos platónicos donde se le atribuye a Sócrates el vínculo de ésta con la ciencia o saber. Así, en la doctrina socrático-platónica se llegaba a diluir de alguna manera la noción de culpa moral (Rodríguez L., A., 1983). Sócrates “no separaba la verdad y la moralidad,

sino que creía que aquél que conoce el bien, obra también de acuerdo con ello, y el que conoce el mal, lo evita de por sí" (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 9, 4). Si alguien actuaba mal lo hacía por ignorancia, no voluntariamente.

Sócrates sostenía que después de preguntar a sus conciudadanos si deseaban ser buenos o malos, valientes o cobardes, y todas las demás virtudes, se obtenía siempre el mismo resultado: nadie prefería el vicio a la virtud. Este filósofo deducía de aquí, que "si hay hombres malos, lo son a pesar suyo, y por consiguiente que los hombres, a su juicio, son virtuosos sin la menor intervención de ellos mismos" (Aristóteles, *Gran Moral*, 1187ª 12-14).

Se ha de atribuir también a Sócrates la preocupación por la educación de la juventud en la virtud. Juzgaba este filósofo como la tarea más importante del educador el cuidar del alma de éstos, en lugar de dar tanta importancia al cultivo del cuerpo. Así se expresaba: "voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndoos: 'No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos'. Si corrompo a los jóvenes al decir tales palabras, éstas serían dañinas. Pero si alguien afirma que yo digo otras cosas, no dice verdad" (Platón, *Apología de Sócrates,* 30 a9- b9).

Además, descubre que la naturaleza del hombre no es indiferente a los actos que ejerce. En el diálogo *Gorgias* (474 c ss), Platón, pone en boca de Sócrates las siguientes palabras: "El mayor mal no es sufrir la injusticia, sino cometerla". De esta manera, pone de relieve que el resultado de la acción humana no es sólo exterior; por el contrario, lo más importante es lo que le acontece al hombre por haberla realizado. Sócrates usa como ejemplo el acto injusto. ¿Qué es peor: sufrir una injusticia o cometerla?, se pregunta. Y concluye que sufrir una injusticia es ser afectado desde fuera, pero el que comete el acto injusto se hace él mismo injusto (Polo, 1998b).

Sócrates dedica su vida a la búsqueda de la verdad y a animar a sus conciudadanos a vivir las virtudes. No fue un teórico, sino que reclamaba la coherencia entre lo que se sabe y la conducta externa. Algo que en la sociedad contemporánea es en ocasiones reconocido y alabado pero muy poco imitado. Todos deseamos ser felices, pero raramente recorremos el camino que este filósofo recomendaba para alcanzar esa meta: encarnar la virtud en la propia vida diaria.

Otro es el enfoque con el que Aristóteles afronta el concepto de virtud. Para este filósofo, el hombre es causa y principio de sus actos, y a él debe imputarse la bondad o malicia de los mismos. En la definición de virtud incluye la noción de

medio, recta razón y elección (Rodríguez L., 1983). Así resulta que la virtud es "hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, y que está regulado por la recta razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente prudente*" (ÉN* 1106 b 36 - 1107 a 2). La virtud moral es hábito electivo, tanto porque su ámbito es aquél donde cabe deliberación y elección, cuanto porque su acto propio es la elección recta, de manera que "la elección parece ser el elemento más esencial de la virtud; y ella, mucho mejor que las acciones mismas del agente, nos permite apreciar las cualidades morales de éste" *(ÉN* 1111 b 5-6).

De lo anterior puede afirmarse que la noción de virtud como hábito de elegir bien implica un exacto conocimiento de la naturaleza de la virtud moral. Permite entenderla no como un automatismo operativo, una degradación de la espontaneidad de la razón en la inercia de la naturaleza sino como una elevación de los apetitos al nivel de la razón y al de una participación de la misma libertad electiva (Rodríguez L., 1983).

Aristóteles clasificó las virtudes según las partes del alma que él había concebido; así establece la existencia de virtudes dianoéticas y éticas.

En el alma humana hay una parte apetitiva o volitiva —el *ethos* o carácter— y otra parte pensante o cognitiva la *dianoia* o razón. Las virtudes éticas o morales, las virtudes del *ethos*, son hábitos de decidir lo mejor —el mejor término óptimo— conforme a regla en cada caso. Pero el conocimiento de lo mejor es ajeno al ethos y procede de la *dianoia*, de la razón. Nuestra razón, a su vez, funciona correctamente, ejecuta bien su función, cuando posee la *areté* del pensamiento, que a su vez puede articularse en una serie de virtudes *dianoéticas* o saberes.

En su *Ética a Nicómaco* consideraba la virtud como una cierta sabiduría práctica. "Debe decirse, pues, que toda virtud (*arete*) perfecciona el buen conducirse de aquel ser del que es virtud, y hace estimable su operación" (*ÉN* 1106a, 14ss). Es un modo de ser o poseer *(hexis)* y añade que "toda virtud lleva a término *la buena* disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función" *(ÉN*1106b, 14-18). La virtud moral es "un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, y que está regulado por la recta razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente prudente" *(ÉN* 1106b 36 - 1107a 2).

Sostiene que la persona tiene distintos modos de poseer. El primero consiste en poseer cosas, adscribiéndolas al cuerpo. Así la persona puede poseer vestidos, vivienda, joyas, etc. La segunda manera de poseer es intelectual, adquiriendo conocimientos, ideas, ejerciendo operaciones intelectuales por las que posee los objetos conocidos. Finalmente, la tercera manera de poseer es mediante los actos

voluntarios por los que se alcanzan las virtudes. En los dos últimos casos, se trata de perfecciones adquiridas por las potencias superiores del alma a través del ejercicio de sus actos. Como consecuencia de ello, a sus potencias superiores les acontece una modificación. Además de los hábitos y virtudes de la inteligencia y de la voluntad, están la fortaleza y la templanza que son virtudes de los apetitos sensibles, en tanto que controlados políticamente por las potencias superiores.

El Estagirita considera que la virtud es un término medio entre dos extremos:

> "La virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio" *(ÉN*1106b15-20).

En definitiva, precisa la relación que existe entre la felicidad y la virtud al afirmar que la primera se pondrá en peligro si uno carece de ciertas ventajas que son socialmente apreciadas. Sin embargo, el que carece de algún bien determinado también puede actuar virtuosamente y ser feliz porque puede suplir dicha carencia con otros: «La felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella» *(ÉN* 1098b 30-1099a 4).

### b. En el cristianismo

La noción de virtud está presente en toda la tradición bíblica. Aparece tanto en el Antiguo Testamento —Zab 4, 1-6; Si 26, 1-4—; como en textos del Nuevo Testamento —Col3,12; Fil 4,8;2 Pe 1,5; etc. —. Se observa que en las traducciones griegas de estos textos se emplea el término *dinamos* (potencia), traducido en latín por *"vis"* (fuerza), quizá para indicar que quien tiene virtudes posee una voluntad más fuerte.

Los Padres griegos y latinos emplean el término virtud en una acepción muy variada pues llaman virtud a los frutos del Espíritu Santo, a las obras bellas y buenas de los creyentes. Éstos siguiendo una tradición atestiguada ya por Filón en su *Legum Allegoriae* (I, 52, 48.49) "comienzan a dar a la virtud un importante realce en su enseñanza relativa al progreso en el bien y a la lucha contra los vicios y las pasiones" (Spidlik, 1979. Voz: Vizi; 255ss; Virtú 277ss).

Se inspira en Agustín de Hipona la definición de virtud de *"bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis operatur sine nobis*" (la buena cualidad mental, por la que se vive rectamente y de la que nadie hace un mal uso, que Dios obra en nosotros sin nosotros). Aunque el mismo San

Agustín no llegó a formularla de esta manera, se reconocen en ella elementos agustinianos (Millán-Puelles, 2002, pp. 594-595).

San Agustín en *La ciudad de Dios* (*XV, 22*) distingue entre virtudes morales —fortaleza, justicia, prudencia, templanza, que toma de Platón— y las teologales —fe, esperanza y caridad— superiores a las primeras. Define la virtud en términos de *ordo amoris (orden del amor)*: amar lo que debe ser amado. Las segundas ordenan la vida hacia Dios; mientras que las primeras, a la vida del alma y de la sociedad, lo que no impide que éstas últimas estén ordenadas también a Dios. En resumen, las virtudes eran concebidas por San Agustín como variados afectos o manifestaciones del amor, y el mandamiento del amor a Dios y al prójimo las reunía a todas "aquí está la ética, puesto que una vida buena y honesta no se forma de otro modo que mediante el amar, como deben amarse, las cosas que deben amarse, a saber, Dios y nuestro prójimo" (Cartas: 137, 5, 17).

El aporte tomista al tema de la virtud puede resumirse en la clásica definición "hábito operativo bueno de la voluntad" (*S.Th*. I-II, qq. 49-67). La virtud es una cualidad operativa, es decir, una perfección de la voluntad que la refuerza para querer mejor. Es lo "último de la potencia" (*S.Th*., I-II, q.55, a.1, ad.1) porque la actualiza. Es decir, la virtud sería una perfección sobrevenida a la voluntad.

Según Santo Tomas, las virtudes morales otorgan a las potencias operativas una inclinación "*per modum naturae"* hacia al fin debido (*Scriptum super Sententiis* lib. III, d. 33, q. II, a. 3, sol.), determinándolas "*ad unum (ad bonum morale)"* en un cierto sentido (Rodríguez L., 1983, p.3). De esa manera, el acto virtuoso resulta más fácil y agradable sin que resulte un automatismo, o se realice sin deliberación o elección alguna.

Para el Aquinate la virtud moral tiene dos aspectos: "Es una inclinación *ad unum* (a respetar el derecho ajeno, a moderar el deseo de placer, etc.), y es también una fuerza electiva que requiere un máximo empeño de la libertad personal" (Rodríguez L., 1983, p.4). Estima, este filósofo y teólogo, que "*Proprium virtutis moralis est facere electionem rectam"* (*S. Th*., I-II, q.65, a. 1), lo propio de la virtud moral es hacer una elección recta; pero no basta elegir para que se dé la virtud, sino que además de los buenos propósitos se precisa la efectiva realización del acto bueno (Rodríguez L., 1983).

Como el acto humano virtuoso se refiere a un bien concreto, implica un elemento de orden cognoscitivo: la prudencia. Es necesaria la prudencia porque la naturaleza no está determinada a un bien concreto —no hay automatismo moral— y el bien humano presenta diversas exigencias según las circunstancias. De ahí que se afirme que sin prudencia no hay virtud moral (Pieper, 1997).

Rodríguez L. (1983, p.19) afirma que resulta muy adecuada la noción de hábito electivo tomista "para entender la naturaleza y el obrar de las virtudes morales, que reflejan en sí la armoniosa síntesis humana de naturaleza y libertad".

Podemos afirmar que las virtudes humanas han sido siempre consideradas en el cristianismo como el sólido cimiento sobre el que edificar la santidad de vida que debe caracterizar a todo bautizado. La santidad no es más que la plenitud de la vida cristiana, que requiere una personalidad madura, una voluntad firme, solidez de hábitos bien arraigados.

Esta madurez humana es el resultado de la puesta en práctica constante de las virtudes naturales o humanas. Sin embargo, para alcanzar la santidad no bastan las virtudes humanas —con ser imprescindibles—, hace falta la gracia de Dios. Por estos dos cauces discurre la obra de la santificación: la gracia y el esfuerzo humano, que no se excluyen, sino que se complementan. San Agustín lo expresó en aquella frase suya "Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti" (San Agustín, *Sermón*, 169).

### c. En la modernidad y postmodernidad

En la era moderna, la noción de virtud sufre una reducción en su significado, pues primero pasa a entenderse como una 'fuerza', para ir olvidándose progresivamente a tal punto que hay quienes temieron su desaparición e incluso decretaron su agonía y muerte (Valéry, 1957).

Afortunadamente no desaparece la virtud como tal, pero sí se producen reduccionismos éticos modernos que pretenden basar la ética sólo en el querer de la voluntad (Ockham), o sólo en normas (Kant), o sobre todo en sentimientos (Hume y la escuela escocesa), o en las consecuencias de las acciones (consecuencialismo) (Polo, 2007).

Kant propone una ética normativista unilateral, en la que los bienes dejan de serlo si me salgo de la norma. Lo racional es vivir de acuerdo con las normas. Quien no las cumple es un incivilizado, no ilustrado, irracional (Polo, 1997). La clave de su filosofía es la defensa de la autonomía moral del hombre. La virtud más importante es la fortaleza que me permite resistir a las inclinaciones de los apetitos, dominándolos mediante el cumplimiento del deber que se me presenta como imperativo categórico.

La moral kantiana es la del deber por el deber. Para Kant la única norma de moralidad es el deber, que es actuar conforme a la ley y por respeto a la ley misma,

que de un modo autónomo y racional cada uno se impone. El fundamento de la ley moral no proviene de la experiencia, no es *a posteriori* (contenido) sino de la razón y, por tanto, *a priori* (formal).

El fin que persigue la moralidad es la consecución de una voluntad absolutamente buena, es decir, que siempre obre por respeto al deber. La voluntad, según Kant, ha de ser autónoma: libre de inclinaciones naturales (deseos, afectos o caprichos) y movida por imperativos, o mandatos categóricos, que es lo mismo que decir de validez universal y necesaria.

La virtud se torna así en un arma para vencer los impulsos de la sensibilidad. Ignora que es posible que la afectividad (pasiones, emociones y sentimientos), rectamente ordenada por la razón, se integre y colabore en la realización de actos humanos buenos (Rodríguez, L., 1988).

Además, según Kant la ética ha de estar vacía de contenido; es decir, no debe establecer ningún bien o fin que haya de ser perseguido. No ofrece reglas de conducta, sino criterios racionales para determinar la validez de todas las reglas, de todas las normas. Así, una norma o una regla serán formalmente válidas si son universales, si pueden ser racionalmente compartidas por todos los sujetos morales. Es la ética de la norma. El bien y la virtud pasan a un segundo plano.

Kant distingue tres tipos de acciones: las contrarias al deber (por ejemplo, esconder a un asesino para impedir que lo encarcelen porque es nuestro amigo); las conformes al deber (entregar a la justicia al amigo para no vernos implicados en un crimen); y, finalmente, las acciones por deber (entregar al amigo a la justicia porque es el deber).Sólo estas últimas poseen valor moral. El valor moral de una acción radica en el móvil que determina su realización. Cuando este móvil es el deber tiene valor moral.

Este filósofo entiende que los seres humanos se caracterizan por su autonomía, es decir, la capacidad de darse normas a ellos mismos o de seguir de forma crítica las que les dan otros. Autónomo significa aquí libre de inclinaciones (deseos, afectos o caprichos) y movida por imperativos, o mandatos categóricos. Esta capacidad es única en la naturaleza y convierte a los seres humanos en seres excepcionales, por lo que no tienen precio, sino que se le aplica un concepto distinto que es el valor. Este valor es expresable en el concepto ético básico para la antropología kantiana, la dignidad. La dignidad supone el deber de tratar al otro como un fin en sí mismo, es decir, la imposibilidad de utilizarlo como una cosa, como un medio para nuestra conveniencia.

A pesar de que evita en buena medida hablar de lo bueno y lo malo, él entiende que existe algo absolutamente bueno: lo bueno incondicionado. Esto es la buena voluntad, el deseo de hacer siempre las cosas adecuadamente. Kant entiende que la ética tiene algunos postulados que no son demostrables, como los tenía también la razón pura. Estos postulados son la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Esto es así porque la ética tan sólo tiene sentido si existe la libertad; la felicidad, que sería la perfecta adecuación entre nuestros deseos individuales y el deber moral tan sólo se podría dar si fuésemos infinitos, porque supondría una voluntad santa en este mundo y esto es imposible.

Por último, la propia idea de felicidad supone la existencia de una causa suprema de la naturaleza dotada de entendimiento y voluntad, es decir, Dios. Para Kant, la moralidad coloca al hombre en el umbral de la religión. Sin embargo, aunque lleva hacia ella, no es su objetivo porque el hombre no debe tender a la felicidad, sino a la racionalidad. La religión sirve como esperanza para la moralidad.

En la edad moderna la influencia de Kant es tal que la virtud se reducirá a un atenerse a las normas racionales y poco más. Después la noción de virtud se teñirá de emotividad, será reemplazada y reducida a los valores: un ambiguo sustituto del bien (Polo, 1997).

Es Nietzsche quien atacando la ética normativista propone una revolución de los valores. Contrapone lo que él llama la "moral de señores" en su proyecto vitalista, a la "moral de esclavos" de la tradición occidental. La moral de señores realiza la voluntad de poder, caracterizada como el impulso que tiene todo ser vivo a hacer de su existencia algo pleno, intenso y desbordante. Hay que vivir como si cada instante de nuestra vida hubiera de repetirse eternamente, de ese modo elegiríamos vivir con intensidad, con alegría, y no perpetuamente amargados. Y en caso de sufrir contrariedades, llevarlas de la mejor manera posible, sin torturarnos, ni lamentarnos inútilmente porque ese es un tiempo perdido. En esto consiste el Eterno Retorno.

En la ética nietzscheana no existe la virtud pues es reemplazada por el valor; ni normas, que se sustituyen por la voluntad de poder (Polo, 1997). Además, el hombre está más allá del bien y del mal (Nietzsche, 2012).

Otro caso es el de la ética de bienes, en la que se pone el énfasis en esta tercera dimensión, dejando de lado las normas y las virtudes. Se olvida que los bienes solos no bastan para que la ética cumpla su cometido, pues se requiere un adecuado planteamiento de la relación medio-fin. Tener presente que los bienes son medios para el crecimiento personal, evita que el hombre centre su atención en ellos y lleguen a convertirse en el fin de la acción humana.

En la ética utilitarista contemporánea se busca el mayor bienestar para el mayor número de personas que intervienen en la acción. La virtud se somete a esta regla de oro. Bentham la define como la "tendencia a incrementar la cantidad acumulada de felicidad en todas sus formas consideradas conjuntamente" (Bentham, 1973, p. 89).

El hombre es un ser carente, por lo que ya Aristóteles se refiere a su necesidad de poseer bienes materiales para cubrir estas carencias. Lo que no imaginó este filósofo es el lugar que ocupan actualmente los bienes materiales en la definición de felicidad del hombre actual. Ser feliz equivale a disponer de todo lo que se pueda adquirir con dinero. Surge así la sociedad de consumo, la cultura del descarte, para seguir consumiendo más y más, aunque no haga falta lo que se compra. Se adquieren nuevos bienes por comodidad, o por el placer de comprar, o porque son novedosos, o dan cierto bienestar, o son el resultado de la tecnología de punta, o bien para alcanzar o mantenerse en un cierto estatus económico o social.

En resumen, no resulta extraño que el hombre se convierta en un esclavo del consumismo materialista, hedonista y vanidoso. Y por ello disminuya o se anule su creatividad para afrontar las dificultades o resistir la adversidad con los recursos propios y se valore a la persona por lo que tiene y no por lo que es. Los bienes materiales, la salud, la diversión, el éxito se convierten en fines y la felicidad consistirá en disfrutar de ellos. Ser feliz entonces exige disponer de más dinero que se gana trabajando más, para comprar más cosas que no se necesitan, para aparentar más delante de los demás. Y el hombre que ha sido creado libre para amar a los demás y dominar la creación se convierte en un esclavo del trabajo, de las cosas, de las apariencias, de la publicidad, de la tecnología. Acaba amando las cosas y usando a las personas.

Finalmente, otro reduccionismo de la ética consiste en centrarla en la posesión de virtudes. Caso bastante raro en la actualidad, lamentablemente.

Puede decirse que —efectivamente— la noción de virtud ha sufrido un eclipse. Se ha perdido de vista el perfeccionamiento interior que ésta produce (Polo, 2005). Por eso no se mira a la virtud como algo que llevará a la felicidad sino como algo molesto, complicado, incompatible con el éxito y con la vida placentera que todos deseamos llevar.

Esta situación tiene sus causas en un cierto desmembramiento de la ética. No se concibe la ética como ciencia cuyas bases la constituyen tres elementos imprescindibles: las normas, los bienes y las virtudes. Estas tres dimensiones han de ir juntas, si se aíslan o separan omitiéndose alguna de ellas, se malogra también la parte que se toma en cuenta. "Si las normas positivas sirven para tener éxito en

la vida, entonces el destino de la norma es que la vida humana sea placentera. Hay un **acoplamiento entre el hedonismo y el normativismo ético**. El hombre parece ser muy ético durante su trabajo y los fines de semana se da la buena vida" (Pintado, 1993, p.3).

Desde hace años se asiste a un empobrecimiento moral general, con escasez de modelos personales que destaquen por su vida virtuosa. En cambio, se exalta lo *light*, lo fácil, lo cómodo y sensual. O, bien, se busca la virtud en lo aparatoso y extraordinario. Han olvidado que las virtudes o se viven en la vida corriente o no se vivirán nunca porque exigen —como los deportes— un ejercicio continuo para crecer y mantenerse.

No es que no existan quienes encarnen en sus vidas la virtud; existen, pero son ignoradas. No interesa sacar a la luz el ejemplo que nos dan porque resultan molestos para quienes viven una vida anodina, superficial. Muy rara vez son objeto de noticia en los medios de comunicación, salvo si dan *rating*, pues no vende dedicarles espacios en los periódicos, televisión o cine.

Afortunadamente la realidad es que la virtud no ha muerto, sino que, por el contrario, está presente tanto como tema de estudio, así como fuente de inspiración en la vida de muchos. La virtud ya no se reserva para algunos personajes exóticos o gente rara, sino que sigue siendo cotidiana. La encarnan gente corriente, que se esfuerza cada día por llevar una vida coherente con sus convicciones, sin esperar a ocasiones extraordinarias. Ellos nos demuestran que es en lo ordinario donde se funden vida y virtud (Escrivá de Balaguer, 2007).

Entre los pensadores contemporáneos que comparten con Aristóteles y Santo Tomás la convicción de que la vida virtuosa es la clave de la felicidad humana, está Leonardo Polo. Este afirma que "la virtud es un bien medial, aunque excelente" (Polo, 2005, p.261) y "consiste en el fortalecimiento de las tendencias humanas" (Polo, 1998, p. 125), que produce "un crecimiento y una mejora"(Polo, 2005, p.130); en contraste, el "vicio es un detrimento de la naturaleza" (Polo, 2005, p.130). "Se mejora en la medida en que son buenos los actos, lo cual depende del crecimiento de las disposiciones para esos actos. Tales disposiciones son las virtudes morales", afirma Polo (1998, p. 125). También define la virtud como "consolidación de los actos voluntarios que los graba en la potencia"(Polo, 2010a, p. 173). Se aleja de los clásicos y medievales al señalar que más importante que la prudencia son las virtudes de la voluntad (Polo, 2010a). Las virtudes también superan a las otras dos dimensiones de la ética: las normas (actos de la razón práctica) y los bienes mediales o potenciales. Ninguno de los tres se puede separar de la persona (Polo, 1997) pues ella es su fin.

Hasta aquí se ha señalado la noción de virtud de algunos filósofos importantes, aunque no siempre hayan sido del todo acertadas. A continuación, analizaremos qué hace posible la virtud.

## 2. ¿Qué hace posible la virtud?

### a. La luz de la Sindéresis

Habiendo hecho un previo recorrido histórico de la noción de virtud, surge natural la pregunta sobre cómo nace la virtud en la persona, qué la hace posible. La respuesta es muy sencilla: lo que hace posible la virtud es la sindéresis.

Como no es muy conocido este hábito, sino más bien ha quedado en el olvido desde el Medievo, se explicará a continuación en qué consiste sin hacer un tratado de ella.

> "La sindéresis es una luz iluminante , pero no de objetos, pues no es una operación cognoscitiva, sino un hábito innato" (Polo, 2010a, p. 173,nt 151), nace con nosotros, no la aprendemos.

Esta luz no es aquella a la que se refiere Aristóteles cuando explica la operación de la simple aprehensión mediante la cual el intelecto iluminando la imagen obtenida por los sentidos internos abstrae la forma de la cosa o especie impresa, y el intelecto la intelige, conoce así el universal o especie expresa; proceso que se repite cada vez que conoce cualquier sustancia física como, por ejemplo, un lapicero. En el caso de la sindéresis la luz procede del intelecto agente como trascendental personal, según propone nuestro autor, y suscita actos intelectuales o constituye actos voluntarios.

Conviene aclarar también que aquí el término *hábito* se refiere al "perfeccionamiento o estropicio (virtud o vicio) de la voluntad" (Polo, 1997, p. 152) mediante sus actos, e *innato* es usado por el autor para distinguirlo del hábito adquirido y recalcar que su sede no es la potencia pues en cuanto procede de la persona es, más bien, nato (Polo, 2010a).

Parece necesario señalar que, según Corazón (2011), el término 'hábito innato' usado aquí por Polo con el sentido que él le da apenas tiene antecedentes históricos. La antropología trascendental que nuestro filósofo concibió evita los términos (y más aún los conceptos) metafísicos. Por ejemplo, al referirse al origen del hombre sostiene que no es un compuesto hilemórfico sino el resultado de una "segunda

creación", por lo que debe renunciar al uso de nociones como causa, naturaleza, sustancia, accidente, etc. De modo que lo que la tradición ha llamado 'alma' desde Aristóteles, para Polo "es un hábito innato del intelecto personal, al que denomina también 'ápice de la esencia': la sindéresis. Evidentemente, este hábito también es entendido de modo distinto a como suele interpretarse en la tradición escolástica" (Corazón, 2011, pp.225-226).

Efectivamente para Santo Tomás hábito es "*quo quis agit"(Tomás de Aquino, S.Th. I-II, q. 94, a.1 co.)* aquello con lo que el hombre obra -y con ello deja marcada su esencia-, su actividad moral en el sentido de responsable, inmanente, propiamente humana. Y el hábito de sindéresis juega un papel principal en nuestro conocimiento práctico y en nuestra actividad externa. Lo compara al hábito de intelección de los primeros principios especulativos, que hace posible el razonar humano. Si este hábito guía hacia la verdad, la sindéresis guía hacia el bien. Ambos son innatos, naturales. Así "la sindéresis... es en cierto modo innato a nuestra mente" (Tomás de Aquino, *In II Sent., dis 24, q.2, a. 3 ad 5*). La sindéresis no se pierde nunca a pesar de los vicios, porque entonces dejaríamos de ser humanos.

Para Polo es un hábito innato que consiste en una luz que nos dispone, iluminando desde lo más alto de la esencia humana. La sindéresis es el "ápice de la esencia" (Polo, 2010a, p.45), punto más alto que une la esencia al acto de ser personal (fuente generadora de energía que activa todo). Este hábito natural e intelectual de la sindéresis regula la razón práctica y la voluntad, tiene por tanto una doble actividad en la vida humana. Guarda relación con la inteligencia al iluminarla en su actuación, respetando su modo natural de proceder al suscitar actos intelectuales; debe ser un hábito cognoscitivo. Por otro lado, se vincula con la voluntad al impulsar esta potencia apetitiva animándola a salir de su estado de naturaleza, de su pasividad, constituyendo actos voluntarios (Polo, 2010a, p.122).

Ambas potencias —razón y voluntad— dependen de la persona en última instancia, pues es ella quien entiende y ama. Ahora bien, es la sindéresis el hábito dual que comunica la actividad del ser personal a dichas potencias, iluminándolas. La sindéresis aparece cuando se activa la inteligencia y la voluntad.

Con el uso de razón empezamos a ser conscientes de nuestra humanidad; la inteligencia le dice que existe la verdad y que nuestra voluntad está hecha para el bien. Pero la verdad es esplendorosa, el esplendor de la verdad nos impacta de tal manera que se valora como bien y en la adhesión al bien se descubre lo bello (Platón pone en boca de uno de sus personajes que «La potencia del bien se ha refugiado en la naturaleza de la belleza»: *Filebo,* 65A). La inteligencia se adhiere a ese resplandor como a un bien.

Así, en el intelecto posible, la sindéresis se hace presente como *ver-yo*, siendo yo la presencia de la persona en la actividad de su potencia cognoscitiva. Este primer miembro de la dualidad, "es la explicación de las operaciones de la potencia espiritual" (Polo, 2010a, pp. 158-159).

En la voluntad se hace presente como *querer-yo*. La sindéresis constituye en acto a la voluntad al despertarla, convierte el conocimiento teórico en práctico. Polo lo describe como:

> "una luz iluminante en tanto que versa sobre la voluntad nativa, es decir, sobre la potencia puramente pasiva que describo como relación trascendental con el bien. Pero dicha iluminación es constitutiva del primer acto voluntario al que, de acuerdo con la tradición, denomino simple querer"(Polo, 2010a, pp. 158–159).

Esta actividad interior de la sindéresis revierte o redunda en la misma naturaleza humana haciendo al hombre el primer beneficiario de su actividad. El hombre se distingue de las demás criaturas del universo en que es la única que se dota a sí misma de perfección, la perfección le es intrínseca. Es a esa redundancia sobre sí misma —por la que alcanza su perfección— a la que Polo suele llamar *hábito* (2011). El hábito es la perfección de la naturaleza humana, es una consecuencia de la naturaleza humana, adquirida al desplegar su operatividad natural. Los hábitos adquiridos son intelectuales o de la voluntad, en este último caso reciben el nombre de virtudes morales.

El hombre puede siempre ir a más, adquirir una perfección propia, una elevación de su misma naturaleza porque es una naturaleza *esencializable* ella misma. Esta posibilidad de perfeccionamiento es inherente a la esencia humana. Ese efectivo alcanzar la propia perfección es lo que se entiende por *esencia* del hombre (Polo, 2011). La esencia es pues, la naturaleza a la que se le añade la perfección habitual o perfección resultante de los actos virtuosos. El perfeccionamiento del hombre, no es pues gratuito, conlleva el esfuerzo por obrar bien siempre, porque se quiere ser cada vez mejor. "A partir de su naturaleza llega el hombre a ser esencia. La esencia humana consistirá en su autoperfección" (Polo, 2011, p. 127).Cuando un padre corrige al hijo porque usa mal los cubiertos mientras come, y le exige que se esfuerce por emplearlos bien cada vez que se sienta a la mesa, está estimulando al niño para que adquiera la virtud de comer correctamente. Esto no es sólo un asunto de urbanidad o elegancia sino un esfuerzo por hacer la convivencia familiar más grata y mostrar respeto por los demás. El niño se perfecciona y su autoperfeccionamiento repercute humanizando el lugar en el que habita aun cuando no sea consciente de ello.

La sindéresis nos reclama desarrollarnos, crecer, conducirnos, actuar como persona; es decir, mueve a hacer el bien. Esa luz que nos manifiesta la propia naturaleza, nos descubre un imperativo para ella: ¡Haz el bien, desarróllate! Para Santo Tomás su función es "instigar al bien y protestar del mal" (Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q.79, a.12*).* Ya que soy ser humano, tengo que portarme como un ser humano que piensa según la verdad y obra según el bien.

Además, Santo Tomás sostiene: "para que la probidad sea posible en las acciones humanas, debe haber algún principio permanente que tenga inquebrantable integridad, en referencia a la cual se examinen todas las obras humanas, de modo que ese principio permanente resista todo mal y asiente a todo bien. Esta es la synderesis, cuya tarea es advertir contra el mal e inclinarse al bien. Por lo tanto, estamos de acuerdo en que no puede haber error en ella" (Tomás de Aquino, *De veritate,* q.16, a.2). El error puede darse en la conciencia, que es la que aplica los principios a los actos particulares, no como inductora, sino como lugar en el que se da el conocimiento" (Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q.79, a.13 ad 2.).

Ese principio profundo es todo el secreto de la ética para Polo. Esto lleva a reconocer que tengo a mi cargo una tarea personal: desarrollar mi esencia, perfeccionarme, ser perfecto. Esto se integra en el cristianismo con la búsqueda de la santidad a la que todos estamos llamados, que no es otra cosa que el ejercicio continuo de las virtudes humanas. San Agustín lo sugería cuando dejó escrito: "avanza sin parar; no te pares en el camino, no retrocedas, no te desvíes" (San Agustín, *Sermón,* 169).

Este hábito es luz que nos hace ser conscientes de que somos seres humanos. Incluso si se trata de un borracho, en su mirada podemos hallar un brillo que manifiesta que se sabe ser humano, aunque se haya deteriorado hasta comportarse como un animal. Esta luz "no se puede extinguir" (Santo Tomás, *In II Sent*., d.24, q.2, a.3 ad 5). "Sólo cabría esa posibilidad en el caso de que se extinguiera el intelecto agente" (Santo Tomás, *De veritate,* q.16, a.3); o, bien, si se impidiese su acto, ya sea por enfermedad o por incapacidad orgánica del cerebro, o porque se desvíe su luz por la perversión de la voluntad en el acto de elegir, influida por la concupiscencia o por alguna otra pasión, o por vicios arraigados que absorban la atención de la razón y la hagan errar en los juicios sobre particulares.

El obrar mal oscurece la sindéresis que pierde fuerza. Sin esta disposición de la sindéresis estaríamos abocados al mal, no habría posibilidad de la virtud. La educación sería absurda porque no serviría de nada enseñar a hacer el bien si al final la gente actuara mal. Pero hacer el bien exige también esfuerzo, quizá por eso se ha puesto de relieve lo opuesto al imperativo ¡haz el bien! y se busca sólo evitar el mal.

De allí que algunas personas caigan en un estancamiento moral y no crezcan interiormente, no se perfeccionen, porque se conforman con evitar el mal. Ese es el gran problema de la ética de mínimos. Lo comprobamos cuando escuchamos decir: yo no robo, yo no mato; en conclusión: soy bueno. Pero, entonces, desde el punto de vista moral nos rebajamos al nivel de cosa: una mesa tampoco roba ni mata y no la llamamos por eso buena. Es lo que ocurre cuando un estudiante se conforma con 'pasar' una asignatura, en lugar de esforzarse por aprender todo lo que su talento y capacidad intelectual le permiten. No lo desaprueban, pero tampoco desarrolla el potencial intelectual que tiene, se queda en el camino. Más adelante puede que madure y rectifique su modo de estudiar o quizá nunca lo haga porque no le interesa ser mejor, dar todo de sí, cumplir con la propia misión, porque se conforma con lo mínimo.

La ética de mínimos no ofrece un camino para reordenar la conducta al bien. No se busca hacer el bien, ser perfectos; se ha olvidado el ¡haz el bien, crece, muévete! Polo quiere corregir esta ética de mínimos y devolver a la sindéresis su lugar original, toda su eficacia y capacidad; al hacerlo afronta el tema de la sindéresis por el camino de la voluntad.

La existencia de la sindéresis permite explicar la inclinación a actuar bien que todos experimentamos. Sin embargo, algunos defienden concepciones antropológicas que les llevan a pensar que estamos determinados a ser egoístas, ladrones, flojos y malos y tratan mala las personas con las que nos relacionamos, sospechando que nunca serán buenas. Esto tiene su base en la moral protestante que sostiene que nuestra naturaleza está corrompida. En cambio, la religión católica no cree en una corrupción total de nuestra naturaleza. Por el contrario, afirma que quedó herida —debilitada— por el mal radical; pero a pesar de ello el hombre mantiene la inclinación originaria al bien.

De la comprensión de este hábito depende la renovación de la ética y de la moral: sabemos hacer el bien, podemos hacer el bien, debemos hacer el bien, ahogando el mal en abundancia de bien.

### b. La voluntad dirigida al bien

Se verá a continuación cómo la sindéresis con su luz, además de suscitar la inteligencia, constituye la voluntad impulsándola a obrar: "'haz el bien, actúa'...'lánzate a la vida', 'aporta, pon de tu parte'" (Polo, 1997, p.163) —primero— y —luego— dirigiéndola a elegir un bien entre distintos bienes.

De lo anteriormente expuesto se puede afirmar la dependencia del actuar humano del hábito innato y dual de la sindéresis, tal es la propuesta poliana. Nuestro filósofo lo explica señalando que la "manifestación de la persona humana es el proseguir del hábito innato llamado sindéresis" (Polo, 2010a, p.18), que se realiza de acuerdo con lo que él llama *ver-yo* y querer-*yo* pues es un hábito que ilumina de dos modos distintos.

El primer miembro de esta dualidad *ver-yo* suscita la inteligencia —lo que los clásicos llamaban intelecto pasivo— y la perfecciona, a la vez que abarca o engloba las operaciones intelectuales. El origen de la inteligencia estará entonces en la sindéresis que:

> "es aquel hábito del que la inteligencia deriva en su estricto carácter potencial" (Polo, 2003, p.154). Este hábito la ilumina en su actuación respetando su modo natural de proceder. Puede decirse entonces que es un hábito cognoscitivo. En relación con la inteligencia, la que conoce es la razón en su uso teórico y en su uso práctico. "La explicación de la razón teórica es el *ver-yo;* en cambio, la razón práctica deriva en la sindéresis (Polo, 1998b, p.8): "es una redundancia de *querer-yo* en *ver-yo"* (Polo, 2010a, p.159).

El segundo miembro de la dualidad de la sindéresis —*querer-yo*—, según nuestro filósofo es:

> "asimismo, una luz iluminante en tanto que versa sobre la voluntad nativa, es decir, sobre la potencia puramente pasiva que describo como relación trascendental con el bien. Pero dicha iluminación es constitutiva del primer acto voluntario al que, de acuerdo con la tradición, denomino simple querer" (Polo, 2010a, 158-159).

Polo entiende por voluntad nativa —la simple voluntad— aquella a la que le es propia la ordenación exclusiva al fin, "es nuda potencia pasiva: una pura pasividad" (Polo, 2010a, p.120); en cambio, *la voluntas ut ratio* ejerce actos respectivos a medios. Así afirma que:

> "Nativamente la voluntad no posee el bien, y ni siquiera se dirige a él en tanto que todavía no alcanzado; por tanto, su referencia al bien es potencial y pasiva. La voluntad no tiene nada propio porque lo suyo es el bien del que está *a priori* separada" (Polo, 2010a, p.120) y añade que "la voluntad se relaciona con el bien antes de tender a él o de poseerlo" (Polo, 2010a, p.120). "La *voluntas ut ratio* no es una potencia distinta de la

> voluntad nativa, sino un tramo suyo" (Polo, 2010a, p.157), es la elección de esas cosas que miran al fin.

Interesa señalar que Polo disiente de lo que los clásicos llamaban facultades espirituales del alma. Él piensa que ni inteligencia ni la voluntad son facultades, sino potencias esenciales del alma que se distinguen de las potencias naturales en que las primeras son pasivas (*Polo, 2010a*), mientras que las facultades naturales son activas.

Más razones:

> a. Si "la naturaleza es un principio intrínseco de operaciones, entonces las potencias 'naturales' han de ser activas, han de poder actuar por sí mismas. Una potencia pasiva, en cambio, ha de ser puesta en acto por una moción externa porque ella, por sí misma, es incapaz de hacerlo. La potencia intelectual requiere ser iluminada por *ver-yo*, que la suscita"
>
> b. Las facultades requieren un órgano corporal y son un "sobrante formal" (Polo, 2015, p.186). Ni la inteligencia ni la voluntad cumplen ninguno de estos requisitos porque ni tienen órgano corpóreo ni son un sobrante formal. Polo introduce la noción de sobrante formal "para describir los sentidos, tanto externos como internos: el órgano del sentido es material y está informado, pero esta forma, además de informar al órgano, sobra, es más amplia y precisamente ese sobrante es el sentido" (Corazón, 2011, p. 242).
>
> c. Tampoco la voluntad es una facultad sino una potencia porque su soporte es la sindéresis, mientras que en las facultades naturales es la sustancia (Polo, 2010a). Además, al ser potencia pasiva, "la sindéresis la anima, ilumina su verdad, y de este modo la motiva: descubre la congruencia del bien con el amor" (Polo, 2010a, p.127, nt.50). Al ser potencia pasiva pura, "los actos voluntarios tienen que ser constituidos —aportados— por la sindéresis. Tal constitución se designa como *querer-yo"* (Polo, 2010a, p.126).

Una consecuencia de que la voluntad sea potencia y no una facultad natural es que no tiende al bien por sí sola. Los actos voluntarios no son naturales, no pertenecen a la naturaleza humana sino a su esencia y comprometen a la persona (Polo, 1998b). Por otro lado, su relación con el bien es más elevado que el del apetito natural, es una relación trascendental que implica que la persona respalde el acto voluntario (Polo, 2010a). Dicha ascensión es imposible sin la sindéresis que es luz del acto de ser personal.

Al entender la voluntad como pura potencia pasiva es posible abrirse al carácter trascendental —infinito— del bien (Polo, 2010a) y afirmar que la capacidad de bien de la voluntad es irrestricta. El fin de la voluntad es el bien, sin ninguna restricción. "La voluntad es capacidad de bien infinito" (Polo, 1998b, p.48). Pero como la voluntad está de entrada enteramente separada del bien, se debe entender como pura potencia pasiva, es decir, como relación trascendental (Polo, 2010a).

Además, la voluntad requiere un motor porque no tiende por sí misma al bien. Ese motor es la inteligencia que le presenta algunos bienes. "El influjo de la intelección añadido a la voluntad permite que ésta pase al acto. Si no se conoce no se quiere. La intelección tomada como iluminante de la *voluntas ut natura* se llama sindéresis, y como iluminante de la *voluntas ut ratio* razón práctica" (Polo, 2010a, p.116). La voluntad es entonces movida al bien por "las operaciones de la inteligencia presentadoras de bienes llamada razón práctica" (Polo, 2010a, p.117).

Aunque todos estemos hechos para el bien, conviene señalar que el primer acto de la voluntad no es tender al bien, sino constitutivo y corre a cargo de la sindéresis. Esto significa que la voluntad nativa por ser una potencia pasiva es incapaz de ejercer actos por sí misma, luego "los actos voluntarios tienen que ser constituidos –aportados- por la sindéresis. Tal constitución se designa con el nombre de *querer-yo"* (Polo, 2010a, p.126).

Este acto primero de la voluntad "se describe como iluminación según su índole propia, es decir, según su verdadear. Dicha iluminación se distingue de la razón práctica, que ilumina los medios. En cambio, el primer acto voluntario es la iluminación de la voluntad como relación trascendental" (Polo, 2010a, p.132).

Ciertamente la persona comparece en los actos voluntarios. "El acto voluntario – o la voluntad– es alterativo, en la misma medida en que necesita ser constituido, entrando el yo a formar parte de él. Es, así, efusivo de la persona. Y ocurre que esa efusividad y, por tanto, el verdadear del yo en el acto voluntario es un reconocerse el yo en ese acto" (Polo, 1996, n.12). Nuestro filósofo denomina "verdadear" al comparecer la verdad de la voluntad. Es un verdadear del yo. El yo se reconoce en los actos voluntarios.

Los demás actos voluntarios han de ser también constituidos. La voluntad se mueve en tanto que perfeccionada por los hábitos adquiridos —virtudes—, que son disposiciones.

> "Sin dicho perfeccionamiento no es posible la posesión del bien trascendental. Con todo, la constitución del querer por la sindéresis es todavía más alta en tanto que marca la conexión del querer con el amar donal, que es un trascendental personal. El amar personal co-existe con la aceptación del amante. Pero se precisa un tercer elemento, que es el amor. Por ser creada la persona humana, su amor es *querer-yo*. Aunque el amor humano sea esencial, y por eso no trascendental, es congruente con el respecto al bien trascendental" (Polo, 2010a, p.133, nt 64).

Los actos voluntarios son intencionales, pero no a la manera de los intelectuales. Las operaciones de la inteligencia son posesivas e inmanentes y comportan que lo intencional es el objeto. Se trata de una intencionalidad de semejanza en la que el objeto se parece a lo real. Si mis sentidos captan que está oscureciendo repentinamente un día a las 3 p.m., mi inteligencia juzgará el hecho como malo y concluirá que pronto empezará a llover, por lo que conviene ponerse a buen recaudo lo más pronto posible si no se lleva paraguas. No ocurre así en los actos voluntarios en los que la intención es lo otro, el bien extramental y real y terminan en él (Polo, 2010a). A esta intencionalidad Polo la llama *intención* de otro y ella caracteriza el acto voluntario. Siguiendo el mismo ejemplo, la voluntad tendrá como propio preocuparse por cómo estarán pasándolo aquellos a quienes ama en un día con lluvia. No descansará hasta asegurarse de que están protegidos de la lluvia y no se enfermarán. Esta "intención de otro no es sólo electiva, sino creciente de acuerdo con el desarrollo de lo voluntario: no se quiere lo otro sino más otro" (Polo, 2010a, p.137). El bien es lo otro, pero no es particular, sino concreto, porque si fuese particular no podría hablarse de relación trascendental.

Siguiendo la tradición Polo dice que la sindéresis impera la voluntad, ordenándole querer hacer el bien. El libre despertar al querer por parte del *simplex velle* es su verdad constitutiva, ello ocurre no en virtud de la razón práctica, no de las virtudes adquiridas, sino de la sindéresis. No le dice evita el mal porque *querer-yo* anima a la voluntad a querer, y las oscilaciones de esta potencia "no tienen lugar en su primaria iluminación por la sindéresis" (Polo, 2010a, p.143). La inclinación al mal, a equivocarse, a considerar como fin un bien medial, tiene que ver con la razón práctica, por eso es erróneo afirmar que la voluntad está corrompida (Polo, 2010a).

Como no basta tender al bien, sino que es preciso realizarlo, la *voluntas ut ratio* es ilustrada por razón práctica acerca de los bienes mediales y ejerce los actos con los que se adquieren algunas virtudes morales (Polo, 2010a). "La *voluntas ut ratio* no es una potencia distinta de la voluntad nativa, sino un tramo suyo" (Polo, 2010a, p.157). La razón práctica debe entenderse como derivada del segundo miembro de

la sindéresis, de otro modo resulta difícil admitir un conocimiento racional de bienes (Polo, 2010a).

Lo propio de la *voluntas ut ratio* es ocuparse de los problemas prácticos, lo que pone de manifiesto su relación con la razón práctica. Esta última da noticia a la voluntad de los bienes mediales respectivos sin la que es imposible ejercer actos voluntarios. La inteligencia en su vertiente teórica objetiva la verdad, en su vertiente práctica capta la razón de bien y la presenta a la voluntad que tiende a él. De aquí que no tendamos ni queramos nada que antes no hayamos conocido. "La inclinación a realizar lo concebido por el intelecto pertenece a la voluntad", sostiene Santo Tomás (*S.Th.* I, q.19, a.4).

Por otro lado, Polo señala que "sólo cabe concebir el bien atendiendo a la voluntad" y, en consecuencia, "la razón práctica es imposible sin la redundancia de *querer-yo en ver-yo"* (Polo, 2011, p.160).

Explica nuestro filósofo que la razón práctica conoce bienes y argumenta sobre ellos, pero eso no significa que conozca los actos voluntarios pues éstos no son operaciones de la razón. La verdad de la voluntad no es un trascendental relativo, sino constitutivo de esa potencia. Aclara que la comunicación de los bienes conocidos por la razón práctica a la voluntad corre a cargo de querer-yo. De este modo la sindéresis armoniza los actos de la razón práctica con los de la *voluntas ut ratio* (Polo, 2011).

La verdad de la razón práctica reside en su corrección —sujeta a rectificación— ; la verdad de la voluntad radica en la sinceridad o falta de astucia. Por otro lado, la concepción de bienes es plural y suele ir creciendo con la edad. Los primeros bienes concebidos tienen carácter de medio y no son cosas aisladas, sino que forman plexo (Polo, 2011, pp.160-161).

## 3. La virtud como hiperformalización

### a. Proceso de retroalimentación

En este apartado se hará una referencia a la modificación que las facultades humanas experimentan como resultado del propio actuar. A esa modificación se le denomina formalización, pues añade formas o determinaciones a las mismas.

La propuesta de Polo es que sólo la voluntad y la inteligencia humanas son capaces de este perfeccionamiento, es decir, de hiperformalización. "Los hábitos de la voluntad son los morales. Las virtudes morales son los perfeccionamientos intrínsecos de la voluntad" (Polo, 2013, p.156).

Se sabe que Híper significa abundancia y formalización hace referencia a la modificación o nueva configuración adquirida. Con el refuerzo de la forma que es la causa eficiente de un ser vivo, éste se ha perfeccionado esencialmente, se logra una hiperformalización. Así, por ejemplo, si realizo un acto bueno como decir la verdad me ejercito en una virtud que es la sinceridad y añado la forma "verdadero" a mi acto voluntario. Pero un acto aislado no me hace virtuoso, debo repetir muchos actos para que se lleve a cabo ese perfeccionamiento en que consiste la virtud. Aun así, no puedo detenerme allí o desandar lo andado, debo siempre ir a más para lograr alcanzar la meta de ser realmente sincero. Me conviene ese reforzar lo bueno adquirido con nuevos actos buenos, porque por ese camino se va configurando un modo de ser personal cada vez más perfecto.

Lo anterior no sería posible si yo no pudiera disponer libremente de mi vida. Por ello Polo distingue entre la vida recibida de los padres y la vida personal, que es un disponer libre, por parte de la persona de esa vida recibida. La persona dispone de la vida recibida de los padres, la esencializa. Ese disponer habitual son los hábitos, un autoperfeccionamiento de la esencia humana. A ese perfeccionamiento se le llama hiperformalización pues las facultades adquieren una nueva configuración, una nueva forma, que los deja mejor dispuestos para la siguiente acción. Al refuerzo de la forma, que es la causa eficiente propia de un ser vivo, se ha añadido una nueva forma por los hábitos y las virtudes.

Los hábitos perfeccionan como crecimiento, como una nueva forma de la naturaleza del hombre, de las facultades que dependen del alma.

> "Tales facultades son principios, pero esos principios no son fijos, sino que mejoran o empeoran. El plan originario de la creación humana es que mejore, que el hombre mejore en sus principios de acción; y esa mejora es un incremento, un crecimiento que si se compara al que se da en el nivel orgánico es mucho mayor" (Polo, 2011, p.134).

Sabemos que en el hombre se da un crecimiento orgánico hasta que su cuerpo se organiza cesa la especialización de las células. Crece física pero limitadamente. Y no sólo eso, sino que además el hombre es capaz de aprovechar el tiempo en tanto que crece. Porque crece en el tiempo, y en tanto que lo hace, no se puede decir que el tiempo lo desgaste sino todo lo contrario: que el tiempo le viene bien al cuerpo, porque sin ese tiempo el organismo no crecería (Polo, 2011) y se estancaría, empobrecería o moriría.

Por otro lado, el cuerpo puede desgastarse, pero el espíritu seguir creciendo, perfeccionándose por los hábitos. De aquí que haya jóvenes que son como viejos

interiormente porque no mejoran, se estancan, o peor, no crecen sino decrecen; y viejos que se sienten muy jóvenes, porque siguen esforzándose por mejorar en las virtudes. Hay que siempre ir a más, no es un obstáculo la edad, se puede crecer siempre interiormente por la adquisición de hábitos.

Polo plantea que adquirir hábitos es una "realimentación", "un feed-back, si lo asimilamos a la cibernética" (Polo, 2011, p.298). Así es que la facultad, el principio de una acción u operación, es mejorado, incrementado, perfeccionado justamente por la acción; es decir, la acción del hombre no es solamente transitiva, sino que ésta se queda en él e incrementa su poder de ejercer acciones más altas en el futuro y con mayor facilidad (Polo, 2011). La virtud facilita al hombre no sólo querer mejor, sino también amar más, "entonces el hombre se da cuenta de que su vida tiene una finalidad mucho más rica" (Polo, 2013, p.160).

Polo asimila la noción de virtud aristotélica a la cibernética. "Cuando una facultad ejerce un acto, éste 'regresa' a la propia facultad perfeccionándola, con lo cual se prepara para el acto siguiente, que al realizarse parte de un sistema mejor dispuesto y a la vez el acto realizado es mejor que el anterior, por lo cual perfecciona al sujeto que es, en definitiva, el dueño de su actuación. Esto hace posible un crecimiento irrestricto. La alternativa es crecer o morir" (Castillo, 1996, p.421).

> "La noción de virtud es hipercibernética. La virtud responde a un modelo cibernético que podría llamarse cibernético intrínseco, porque la virtud es una modificación de las condiciones iniciales mismas. Aristóteles define la virtud como la perfección de la potencia activa en cuanto activa y es la perfección máxima que tiene la operación"(Polo, 2013, p. 156)**.**

¿Cómo hacer para que el hombre siempre crezca y no se detenga o retroceda? El recurso con el que cuenta todo hombre para esto es la virtud. Por eso el estatuto antropológico de la ética está aquí: la ética humana radica en el establecimiento de las condiciones para que el crecimiento no se detenga. La ética exige que el crecimiento —autoperfeccionamiento esencial de la naturaleza del hombre— continúe en libertad y sin restricción (Polo, 2013) a lo largo del tiempo que tenga de vida el ser humano.

Polo (2013) va más lejos aún en la exposición del alcance de la virtud al sostener que perfecciona la capacidad final del hombre; no sólo respecto a su fin último, sino también mejorando su capacidad de preferir (que nuestro autor considera otro fin no final).

> "La virtud es un perfeccionamiento de la voluntad, pero no sólo en la fase de la *voluntas ut ratio,* que si se considera aislada puede exponerse de

> acuerdo a este modelo (cibernético), sino que es perfeccionamiento de la voluntad radical, de la *voluntas ut natura*, y aquí estamos más allá de la rectificación que la cibernética propone"(Polo, 2013, p. 156).

Afirma nuestro filósofo (Polo, 2013) que nos dirigimos al último fin no sólo por los medios sino por el mejoramiento de la propia voluntad, mejorando la relación con el último fin (que corresponde a la *voluntas ut natura*).

> "Se puede mejorar la *voluntas ut ratio* por el aprendizaje, pero hay un modelo más radical de perfeccionar la voluntad, y es llegar a la raíz, perfeccionar las condiciones iniciales. La virtud se anticipa a llegar al desencadenamiento; rompe la espontaneidad, pues se puede mejorar intrínsecamente la *voluntas* ut natura, y es la mejora de la facultad *qua talis*"(Polo, 2013, p. 156).

Siguiendo a Aristóteles, Polo piensa que el hombre es "el primer beneficiario o la principal víctima de su actuación: es un sistema dinámico dotado de un intrínseco *feedback;* un ser cibernético" (Polo, 1997, p. 84). Antes Sócrates —a quien Platón comenta en *Gorgias*—había señalado que es peor cometer la injusticia que padecerla. Esto es así porque sale más perjudicado quien realiza el acto injusto, el autor de la injusticia; la víctima la sufre desde fuera, accidentalmente, no le mancha en cuanto hombre. En cambio, "el que comete la injusticia se hace injusto intrínsecamente" (Polo, 1997, p.85).

Si no fuera así, si el hombre no sufriera esencialmente las consecuencias de sus actos, no tendría sentido la ética. Daría igual que obrara bien o mal, que fuera un delincuente o un mártir. Definitivamente algo le pasa a la persona al actuar: crece o decrece esencialmente, se hace mejor o peor persona. Para Sócrates el que comete la injusticia pasa a tener la injusticia dentro de sí, de la que no se puede librar. Platón recomendaba someterse a una purificación o *katharsis,* por medio de la virtud a la que consideraba "una purificación del alma" (Platón, *Fedón,* 69d).

Podemos decir que la ética es una guía en ese andar humano en el que puede hacerse bueno o malo: beneficiario o víctima de su propio actuar voluntario, convertirse en virtuoso o vicioso. "Lo más intrínseco de la ética es el vicio y la virtud", dice Polo (Polo, 1997, p.88). Toda la vida humana puede ser un itinerario de crecimiento en virtudes y lucha contra el vicio. La ventaja es que mientras tenga vida la persona podrá servirse de esa puerta abierta que tenemos y que consiste en la capacidad de rectificar una vida viciosa y volver a empezar ese proceso de crecimiento en virtudes. Para el católico no cabe la desesperación a lo Judas, si cree en la misericordia divina que borra la culpa cuando hay arrepentimiento. Si

Sócrates hubiese conocido la revelación divina no habría afirmado que el mal interior es algo de lo que el hombre no puede librarse.

El hombre es sujeto ético y actuar de manera antiética lo estropea, lo disminuye esencialmente, pudiendo hasta llegar a destruirlo:

> "Como el hombre es imagen de Dios, al cometer actos malos, adquiere vicios en cuya virtud disminuye su esencia de hombre: eso equivale a borrar la imagen divina. Cuando adquiere virtudes, la imagen de Dios en el hombre es más nítida, el hombre es más, crece" (Polo, 1997, p.89).

Actualmente ocurre que se ha globalizado la conducta antiética a todo nivel, se ha difundido viralmente la corrupción moral en el mundo. Muchos viven enviciados, pero no sienten ninguna inquietud de ese estado porque se ha ido oscureciendo en sus inteligencias esa evidencia originaria que es la noción de bien y de mal, se ha borrado en ellos el sentido de pecado. Justifican su conducta en frases hechas como: *"todos roban", "sería de necios no aprovechar la juventud para dar rienda suelta a las pasiones", "hay que aprovechar las oportunidades que se presentan", etc.* y no sienten ninguna culpa. ¿Qué hacer ante esta situación? La solución no es fácil ni se logrará de la noche a la mañana. Se precisa una cruzada de templanza y reciedumbre: resistir el mal y fortalecer en cada persona la voluntad de ahogar el mal en abundancia de bien. Podemos.

### b. Dinamismo que inclina a actuar bien

La adquisición de la virtud exige un esfuerzo personal, no es el resultado de la pasividad, todo lo contrario, es necesario ir en busca de ella mediante la realización de actos voluntarios. El proceso de auto perfeccionamiento personal es dinámico, un tender hacia la posesión de lo que nos falta.

Aristóteles se refirió a esta realidad diciendo que el hombre era un "poseedor" de bienes materiales, de conocimientos y de virtudes. Polo avalará esto señalando que:

> "Es una característica del ser humano que se observa también en otros seres vivos, que no son estáticos, el salir de sí hacia algo, a lo que se desea. La tendencia es el dirigirse hacia algo de lo que se carece y que, por otra parte, se echa en falta, de manera que se tiende a alcanzarlo" (Polo, 1997, p.134).

En el hombre, la espiritualidad y racionalidad impregnan toda su actividad, por lo que no tiende al bien al modo animal. Por ello, nuestro autor hace la siguiente aclaración:

> "los hombres tendemos de un modo especial que está vinculado con nuestra razón. A esa tendencia que no es meramente biológica, porque la razón puede influir en ella y ella misma obedece a la razón, a esa *órexis* especial los griegos la llamaban *boúlesis*. Los filósofos medievales, al recoger la herencia griega, vertieron la *voluntas* en el doble griego. A la voluntad como tendencia la llamaron *voluntas ut natura*. La *voluntas ut natura* es el desear radical de nuestro espíritu. La *boúlesis*, que no es otra facultad, sino una fase, un despliegue de la *voluntas ut natura* en cuanto que tiene que ver con la razón humana, la llamaron *voluntas ut ratio"* (Polo, 1997, p.134).

Para Santo Tomás la voluntad nativa, la tendencia de nuestra naturaleza espiritual, prescindiendo de su relación con la inteligencia, es una *órexis* determinada *ad unum*, a algo uno, es decir, absolutamente imposible de cambiar. Ese *unum* es la felicidad. "La voluntad del hombre tiende naturalmente a la felicidad" (*S.Th.*I, q.41, a.2 ad 3 y I, q.2, a.4 ad 2).

Y añade Polo comentando esta idea:

> "El hombre como ser espiritual tiende por naturaleza a la felicidad. El hombre no puede por menos que tender a la felicidad, y eso quiere decir que respecto de la felicidad no hay elección. El hombre no puede tender a la desgracia, al mal físico, o a cualquier cosa, sino exclusivamente a lo que le hace feliz. Las funciones vegetativas tienden a cumplir su cometido y se determinan *ad unum* de acuerdo con él. Pero el fin de nuestra tendencia natural espiritual, siendo una determinación *ad unum*, no es alimentarse o cosas así, sino la felicidad" (Polo, 1997, p.135).

Esta determinación de la voluntad a la felicidad no es una novedad, ya los medievales la conocieron. Nuestro autor toma la propuesta tomista y la amplía señalando nadie tiende a la desgracia, al mal, sino exclusivamente a lo que me hace feliz, que es el bien, y éste pone fin a la tendencia.

> "La voluntad está orientada a la felicidad aún sin saber lo que es la felicidad, al margen de cualquier conocimiento, porque la voluntad toma contacto con el conocimiento como *voluntas ut ratio*. Aquello que finaliza la tendencia es el puro bien" (Polo, 1997, p.136-137).

El dinamismo de la voluntad se desencadena a partir del conocimiento, que actúa como detonante de la actividad de la voluntad. Antes no cabe acto voluntario ninguno, después la voluntad buscará el bien infinito al que tiende *ad unum* sin poder alcanzarlo, porque resulta que la razón práctica solo le presenta bienes mediales. El moverse al fin depende de la sindéresis.

> "Antes de entrar en contacto con la inteligencia la voluntad es una tendencia que no tiende a nada en el sentido de desplegar su tender. Es un tender como estático, por eso tiene que haber una fase ulterior que permita la movilización de ese tender que es la otra fase de la voluntad (la voluntad *ut ratio*, voluntad en relación con la inteligencia). Eso es justamente lo que parece que hay que sostener, que la voluntad como naturaleza no tiende de una manera dinámica, sino que está abierta, simplemente abierta a la felicidad o al bien absoluto, pero la voluntad tiende a unirse con la inteligencia porque si no se une a ella no puede ejercer actos propios: al acto de decidir, de querer, de generosidad, de donación, etc. Hay muchos actos de la voluntad" (Polo, 1997, p.141).

La apertura *ad unum* de la *voluntas ut natura* no significa limitación porque no tiende a lo uno —*unum*— como bien singular sino únicamente al bien último que es la felicidad, bien infinito que trasciende todo lo que podamos poseer aquí en la tierra. Conformarse con bienes finitos —la mediocridad— es el peligro más sutil y corriente con el que podemos toparnos en ese camino de perfeccionamiento en el que consiste nuestra vida.

> "Una cosa es estar determinada *ad unum* y otra cosa es estar determinada a algo particular. No, la voluntad no está determinada a algo particular o finito porque ella misma es una tendencia irrestricta, una tendencia que no se puede satisfacer con algo limitado. Por tanto, lo primero que sabemos acerca de la felicidad, aunque esto es muy poco saber, es que la voluntad *ut natura* se encontraría en una situación de falta de adecuación con su fin, con aquello que la determina *simpliciter"* (Polo, 1997, p.140).

Y por eso en esta vida siempre acontecen desengaños, encontramos cosas que nos hacen un poco felices, pero no enteramente felices. Y llega un momento, además, en que pasamos de la felicidad al hastío y ese hastío no es más que el reflejo emocional o sentimental de que la *voluntad ut natura* no ha alcanzado su fin, porque esa aspiración por ser espiritual es infinita Un ejemplo es el de aquel que busca la felicidad en el dinero, éxito, poder, etc.; nunca la alcanzará porque son bienes limitados e inferiores a la persona (veremos en el próximo capítulo otros motivos adicionales que refuerzan este argumento).

> "En cambio, cuando se habla de la felicidad como el fin último de la voluntad nativa, lo que se está diciendo es que la felicidad es algo que no se posee, que uno no se da a sí mismo, sino algo que se anhela: pero antes de conocerse, ese anhelo no es acto voluntario alguno. La voluntad está orientada a la felicidad aun sin saber lo que es la felicidad, al margen de cualquier conocimiento, porque la voluntad toma contacto con el conocimiento como *voluntas ut ratio*. Por tanto, la voluntad nativa es una pura potencia del espíritu humano, incapaz, de suyo, de acto alguno" (Polo, 1997, p.136).

Para explicar cómo es posible que una potencia humana espiritual incapaz de tender a nada sin tener noticia de ella esté determinada a la felicidad, Polo planteará que la voluntad nativa es una relación trascendental: una relación de la potencia considerada antes o prescindiendo del despliegue de la potencia. Lo que excluye que la potencia empiece a actuar espontáneamente —por sí sola—, sin el concurso de una instancia distinta de ella (Polo, 1997).

> "Al sentar la tesis de la felicidad, el bien y el mal aparecen, en cuanto calificativos de nuestras acciones, de una precisa manera. Aquello que finaliza la tendencia es el puro bien. El bien se caracteriza como aquello que se corresponde con la voluntad desde el punto de vista final. La voluntad es, por tanto, la correspondencia en nosotros con el bien. Conocemos que existen bienes (bienes de la especie, patrimoniales, bienes de la cultura, etc.), pero como la dimensión humana que se corresponde con el bien es la voluntad, ese conocimiento puede quedarse corto. En este sentido, el bien es el correlato puro de la voluntad, y eso es lo que quiere decir que la voluntad es una posibilidad de tender determinada *ad unum.* Al activarse la tendencia en virtud del conocimiento —*voluntas ut ratio*—, aspira a los bienes conocidos. Pero con ello no se satura la voluntad nativa que, al ser relación trascendental, se corresponde con el bien absoluto. Ahora bien, eso comporta, como es claro, que nuestro conocimiento del bien es, de entrada, no suficiente. Es preciso que dicho conocimiento crezca"

Polo refuerza este planteamiento acerca de la determinación de la voluntad a la felicidad diciendo que:

> "Para Tomás de Aquino, el espíritu humano está hecho de tal manera que sólo puede tender a la felicidad, pero sólo lo hace efectivamente cuando toma contacto con la razón: la razón le dará información de lo que hace feliz, y a eso irá. Desde el inicio, nuestro espíritu es respectivo a la felicidad antes de saberlo. Esta no es una tesis gnoseológica, sino una tesis

> ontológica: la voluntad no sabe qué es la felicidad" (Polo, 1997, p.136-137).

Efectivamente, la voluntad no conoce ni el bien ni el mal. No es una facultad cognoscitiva, necesita pues de la razón que le presenta bienes mediales que despiertan la tendencia. Esta última potencia en el estado de *voluntas ut natura* es pura determinación –relación trascendental-al bien último. El tramo final lo constituye la *voluntas ut ratio* que tiende a los bienes mejores –en algunos casos parciales- o al fin último al que llamamos felicidad.

Se ha mencionado antes que el papel que corresponde a la voluntad *ut ratio* es el que los clásicos denominaron *boúlesis*, porque "recibe la noticia de los bienes que la razón práctica le proporciona sin la que es no es posible ejercer actos voluntarios respectivos a los bienes mediales" (Polo, 2010a, p.110). Esa noticia no implica que la voluntad conozca el ser de las cosas, sino solo su razón de bien medial. Ese el sentido en que debe interpretarse la conocida frase de "*nihil volitum quin praecognitum*". Otro papel que desempeña la *voluntas ut ratio* es el de ocuparse de los problemas prácticos por su unión con la razón práctica.

Es la razón práctica la que orienta la actividad de la voluntad presentándole aquellos bienes mediales que la moverán a actuar. Pero cabe que la voluntad yerre confundiendo esos bienes mediales con el bien absoluto: la felicidad. Ello puede ocurrir y, de hecho, ocurre, si se reemplaza el bien último por males con apariencia de bien, o bienes parciales; como cuando se pone la felicidad en el dinero, el poder, la fama, el sexo, el bienestar. Polo sitúa en esos errores la posibilidad de actos voluntarios malos, poniendo su origen en una razón práctica equivocada y que deberá corregirse. Así responde a la pregunta sobre cuándo son malos los actos voluntarios:

> "Cuando realmente haya una equivocación, por defecto, es decir, cuando la voluntad nativa se satisfaga con la *voluntas ut ratio*, la cual no es una relación trascendental. La confusión es posible por el defectuoso conocimiento de la felicidad; si lo que la inteligencia le presenta como felicitario polariza a la voluntad, se produce un error acerca del fin último que afecta a la raíz ontológica de la voluntad. Cuando la experiencia o cualquier otra información hagan que se desengañe, la voluntad irá por otra cosa o se quedará perpleja ante lo que le presenta la inteligencia. Los errores morales son debidos a una equivocación en lo que respecta a la felicidad. Ahora bien, esta tesis no es pesimista, sino que es sostenida por un optimismo ontológico-antropológico: estamos hechos para la felicidad. Nos podemos equivocar al presentar algún bien como absoluto, y nos podemos convencer por la experiencia de que no nos hace felices por

> completo, y entonces es menester corregirse. La corrección es inherente a la razón práctica" (Polo, 2010a, pp.138-139).

Ahora bien, parece muy simple acertar en la elección de los bienes que lleven a ser felices. Bastará que la elección sea acorde a la norma moral, que todos tenemos impresa en la naturaleza desde que nacemos. No hace falta que nadie nos la enseñe la norma moral, sino que se va haciendo explícita en nosotros cuando alcanzamos el uso de razón. Dicha norma nos impulsa a hacer el bien, a elegir el bien; aunque no sepamos a ciencia cierta en qué consiste la felicidad, sí notamos la inclinación a ser felices en todo lo que hacemos. Polo señala cuál es el criterio para elegir un bien:

> "Que realmente sea un medio para la felicidad. Por aquí se enlaza con la norma moral. La norma moral es una guía radical, o impresa en nuestra inteligencia (conocemos las normas morales de modo innato, aunque conviene completar su conocimiento por otras vías). Digo que nuestra inteligencia está dotada de criterios para determinar si algo nos conduce o no al bien absoluto. Ahí está el origen de la norma moral. Por tanto, si cumplimos la norma moral, alcanzamos la felicidad y si no, no la alcanzamos" (Polo, 2010a, pp.138-139).

Por otro lado, nuestro filósofo aclara que los bienes que la razón práctica presenta la voluntad no son el bien infinito, no saturan la potencia voluntaria —cuya capacidad de crecimiento es irrestricta— por lo que el conocimiento del bien debe crecer.

> "Aunque no sepamos exactamente qué es la felicidad, sí sabemos que nuestra potencia espiritual está determinada *ad unum* por la felicidad y que la felicidad solamente se puede alcanzar si el bien es infinito. Lo único que nos puede hacer felices es el bien infinito. De manera que la tendencia natural a la felicidad quedaría frustrada si no hubiese, o la inteligencia no encontrara, más que bienes finitos. Pero en la fase en que la voluntad toma contacto con la inteligencia *(voluntas ut ratio),* la presentación del bien es finita y, por tanto, insatisfactoria para la voluntad como potencia infinita. Por consiguiente, aunque es cierto que sólo se quiere lo que se conoce, el conocimiento del bien debe crecer" (Polo, 1997, pp.139-140).

El dinamismo de la *voluntas ad natura no* deja de tener una cierta perplejidad. Poseemos una potencia que antes de tender hacia el fin ya está finalizada completamente, además su determinación es a un bien irrestricto: la felicidad. Su tender como voluntad natural no es espontáneo, debe unirse a la razón para poder ejercer actos voluntarios (elegir, decidir, etc.). "La voluntad no está determinada a

algo particular o finito porque ella misma es una potencia irrestricta" (Polo, 2010a, p.140).

La voluntad es *orexis,* deseo, lo que desea es poseer. Por sí misma la voluntad no posee nada, tiende, pero tender no es poseer. La voluntad tiene que ver con el bien. En cambio, la inteligencia sí es posesiva. Conocer es poseer formas, poseer la verdad. Ambas potencias se relacionan de tal manera que Polo llega a afirmar que "la movilización de la voluntad ha de hacerse en relación con la inteligencia". (Polo, 2010a, p.142).

El deseo natural de ver a Dios —bien absoluto—, sería resultado de la apertura infinita, irrestricta de la voluntad al bien y de la capacidad de la inteligencia de un conocimiento también irrestricto, sin límites. Sin embargo, amar ese bien absoluto mientras vivimos es posible a pesar de que el conocimiento que tenemos de Dios es oscuro, porque la voluntad apunta directamente a la realidad. De hecho, podemos comprobarlo a diario con los vínculos que nos unen a otras personas. Amamos — a nuestros padres, hijos, esposo, amigos, etc. — aunque nunca acabemos de conocerlos totalmente como quisiéramos.

> "Aunque no conozcamos perfectamente algo, puede ser objeto de nuestra voluntad. Y puede serlo de manera bastante firme. Por tanto, el aforismo según el cual nada es objeto de la voluntad si no es previamente objeto del conocimiento, hay que tomarlo en este sentido. En nuestro conocimiento hay una cierta obscuridad que no impide la decisión firme de la voluntad respecto de la realidad de lo que conocemos obscuramente" (Polo, 2010a, p.143).

Lo anterior hace referencia también a la distinción entre intención cognoscitiva, que es intención de semejanza, y la intención voluntaria, que es intención de otro.

## CAPITULO II. SENTIDO Y FINALIDAD DE LAS VIRTUDES

Al abordar este tema se expone lo que son las tendencias sensibles y su accionar, se incluyen además algunas virtudes comentadas por Leonardo Polo, se trata también de la ayuda que suponen las virtudes para el ejercicio de la libertad y se señala que el sentido último o fin de la virtud es disponer a la persona para amar, destinándose, que es lo que lleva a la felicidad.

### 1. Fortalecimiento de las tendencias

#### a. Tendencias inferiores

Las tendencias inferiores, llamadas apetitos sensibles, son aquellas que siguen al conocimiento sensible. Su objeto es solo una realidad material. Pueden mover a buscar o evitar el objeto conocido según haya sido valorado como un bien o un mal.

Constituyen la inclinación natural a la propia plenitud que poseen todos los animales y el hombre. Por ellas tanto los animales como las personas se dirigen a aquello que le conviene a su naturaleza. Lo conveniente para algo es para él el bien. Estos apetitos son el origen de la conducta y están en la naturaleza en orden a la conservación de la especie.

Así, beber agua es un bien pues ayuda a vivir. Beber un veneno no lo es porque va contra el significado de beber que es conservar la vida. Por tanto, a nadie le apetece beber un veneno, a no ser que se trate de un error o por ignorancia (como en el caso de quien bebe agua con gran contenido de mercurio que se ha ido filtrando en las aguas subterráneas de un terreno próximo a un yacimiento minero, porque la empresa que allí trabaja no cuida las medidas de protección del medio ambiente exigidas en esos casos).

Son dos las tendencias sensibles, según los filósofos clásicos: el apetito concupiscible y el irascible.

Para el apetito concupiscible el fin deseado es un bien particular y sensible, inmediato y fácil de poseer; o evitar lo nocivo. Se le suele llamar sensualidad o deseo. Tiende al bien sensible conocido por los sentidos internos como fin. Sigue al sensorio común, a la imaginación y a la memoria (en cuanto el recuerdo se viva como presente). Es esporádico, se apaga en cuanto es satisfecho.

En cambio, la tendencia que busca el bien futuro y arduo recibe el nombre de apetito irascible. Requiere trazar un proyecto, poner medios para lograr el fin que se propone. Supone acometer tareas arduas y resistir lo adverso. Despliega cierta agresividad; su fin es mediato y difícil. Sigue a la cogitativa o estimativa se denomina impulso (de agresividad). Se ocupa de los bienes mediales —los que no se buscan por sí mismos—, bienes que son medio para otros (por ejemplo: algunos niños deben caminar kilómetros para llegar a la escuelita donde aprenden a leer y escribir, o levantarse al alba para conseguir un lugar en el microbús que lleva al trabajo, o evitar comer alimentos con azúcar porque son diabéticos, etc.).

Las tareas a las que mueve el apetito irascible suelen ser trabajosas y de larga duración. Por tanto, la participación de los sentidos internos es mayor, pues estos sentidos pueden integrar el futuro y el pasado con el presente (imaginación, memoria, cogitativa). La realización de estas tareas requiere una cierta experiencia y capacidad de resolución de problemas (de ahí que la cogitativa constituya su soporte).

Además, las pasiones del irascible van relacionadas con el concupiscible: la posesión del objeto está acompañada de placer, lo que facilita el acto correspondiente. Ambos apetitos son muy importantes porque están puestos en la naturaleza básicamente en atención a la supervivencia.

En la persona el apetito sensible se desencadena por el conocimiento sensible, pero está vinculado a la inteligencia y la voluntad (Sellés, 2007). El apetito sensible se subordina al intelectual, que está ordenado a fines más altos. El hombre apetece no sólo bienes sensibles sino también intelectuales (la paz, la igualdad, la libertad, etc.), por lo que la realización de los actos relacionados con la supervivencia se subordina a finalidades más altas que en el animal y que resultan de la dimensión espiritual del hombre. Comer y beber no son sólo actos con los que evitamos la muerte, también comemos y bebemos para celebrar un acontecimiento; o, bien, podemos dejar de comer por respeto a convicciones religiosas o por cuidar la salud, etc. Por su carácter unitario, la supervivencia es la condición primera para el desarrollo de otras finalidades más altas (no se puede exigir a las generaciones de

futuros peruanos, en general, que sean grandes intelectuales o deportistas cuando un buen grupo de ellos han recibido una pésima alimentación durante la infancia).

No obstante, la experiencia del placer puede llevar a perder de vista esas finalidades más altas, propias del obrar humano, al buscar el placer por el placer como fin exclusivo (cuando es sólo medio). El desorden que supone esta alteración en los fines conlleva un deterioro en la persona que acaba por degradarla.

El hombre es el único animal que reitera las sensaciones presentes sin necesidad orgánica, porque es capaz de dejar de lado los argumentos que su razón le dicta y proponerse la repetición de un placer que no le es necesario. Desórdenes similares —fruto de convertir el placer en un fin— son el hedonismo, el alcoholismo, etc. No deben ser el fin de nuestros actos pues antes hay otros fines que los desplazan: el amor, la gratitud, la lealtad, el deber, etc.

Sin embargo, en la persona gracias a la integración que existe entre la sensibilidad, la apetición sensible y la racionalidad, el comer y beber, vestirse, habitar, son o pueden ser acciones abiertas, innovadoras, creadoras de cultura, racionales y libres; o, por el contrario, pueden ser también degradantes y monstruosas. En el primer caso, las tendencias sensibles al estar selladas por una dimensión cultural dejan de ser animales para humanizarse. En nuestro país esto es un hecho, pues compartir con el mundo entero nuestra riqueza gastronómica, fruto de la transculturación milenaria, de la inmensa variedad de productos agrícolas nativos de gran valor alimenticio de que disponemos y el trabajo de algunos por darla a conocer, ha dado como resultado que nos situemos en el primer lugar de la cultura gastronómica mundial.

Desde Aristóteles se conoce que los apetitos sensibles son considerados facultades orgánicas sensitivas internas que poseen tanto el hombre como el animal. Pertenecen a la naturaleza y son potencias activas, cuyos actos se desencadenan al conocer mediante los sentidos el bien o mal de una realidad particular y sensible.

Sobre la base de la manipulación de este mecanismo del dispararse la tendencia sensible ante el bien material, es cada vez mayor el bombardeo al que se somete al hombre por los medios de comunicación. Éstos ofrecen bienes sensibles presentándolos como si fueran la fuente de la felicidad. Se trata de un burdo engaño porque “los bienes del apetito sensible son fines tan inmediatos que hay que sospechar de su exageración” (Polo, 2010a, p.108). Perseguirlos desgasta a la persona y le distrae de otros que, por exigir el uso de medios nos proporcionarían una satisfacción más prolongada y mayor a la sensual.

Al referirse a la relación que existe entre las tendencias sensibles y las potencias espirituales, Aristóteles señala que entre ambas hay un dominio político. No lo considera despótico porque no se da una sujeción total entre lo activo (los apetitos sensibles) y lo pasivo (las potencias espirituales). Los apetitos sensibles tienen actos propios que no pueden excluirse ni reemplazarse por otros, por lo que la razón y la voluntad se vinculan a ellos de modo político. Ello no impide que, en algunos casos, las tendencias inferiores se actualicen sin esperar a la intervención de la razón. Es el caso de quien conduce su auto en pleno verano, cuando el calor aprieta, y reacciona agresivamente ante la maniobra de otro conductor; entonces puede ocurrir que quienes objeto de este tipo de choferes, acelere hasta alcanzar velocidades peligrosas y conseguir insultar o hacerle la misma maniobra de la que fue víctima.

Resulta un absurdo dejarse dominar por los apetitos inferiores, rebajándose a la condición del animal o incluso a una condición infra animal, porque la sensualidad en el animal es de ordinario normal. En cambio, quien no controla sus tendencias más bajas, destroza su sensibilidad y encuentra el sufrimiento, la decepción, el hastío en lugar de la felicidad. Además, intentar prolongar el placer sensible, que es pasajero, queriendo hacerlo eterno es una necedad porque no da para más.

Lo razonable es "no dejarse arrastrar por esas tendencias, sino que es menester establecer el imperio de lo superior sobre lo inferior, dicho dominio es político e implica respeto" (Polo, 2010a, p.108). En ayuda de este dominio de los apetitos sensibles por parte de la voluntad y la inteligencia, acuden las virtudes de la fortaleza y la templanza.

Nuestro filósofo afirma que el papel de la voluntad con respecto a las tendencias sensibles es respetarlas sin anularlas. Para Polo la voluntad debe poner su impronta en ellas sin dejar que se desorganicen. La virtud consiste en este caso en que la voluntad las ordene según su propio perfeccionamiento. Ésta es comunicable a todas las tendencias inferiores sin que sean exactamente sus sujetos (Polo, 1998a).

De aquí que Polo sostenga que ni la fortaleza ni la templanza sean virtudes de los apetitos sino de la voluntad, porque la intención de otro en ellos es muy escasa para suscitarlas. Los apetitos son inferiores a la voluntad y sus vicios son debidos a descarríos de la razón práctica al atribuir a un bien sensible el valor de fin último (Polo, 1998b).

**b. La voluntad: circularidad e intención de otro**

Si las tendencias sensibles o apetitos sensibles siguen a lo conocido por los sentidos, la tendencia racional o voluntad es movida por el bien que le presenta la razón.

Mientras que los apetitos inferiores se aplacan con bienes finitos, no ocurre lo mismo con el apetito racional, que anhela el bien trascendental. No es que la voluntad rechace los bienes sensibles, sino que los acepta formalmente únicamente como medios.

Para los filósofos clásicos, la inteligencia es perfecta porque es asimilativa, formalmente posesiva. Su fin es lo conocido, que está en el acto de conocer. Alcanza inmediatamente —sin intervención de la voluntad— su objeto. La interpretación griega de la voluntad es que ésta es *orexis* —ganas—, lo que comporta imperfección e inferioridad respecto a la inteligencia. La voluntad es, para estos pensadores, extremadamente potencial al no poder actuar sin la intervención de la inteligencia de la que depende. De lo anterior podría concluirse que la voluntad es ciertamente imperfecta porque es oréctica, deseante, tiende a lo que no posee, está dirigida hacia lo otro y no siempre logra su objetivo (Polo, 2010a). Los actos de la voluntad no logran los fines de modo inmediato. Constatamos que alcanzar el último fin requiere el empleo de toda la vida, pero eso no significa que no lo alcance nunca.

Santo Tomás afirma que la voluntad es un asunto oscuro y difícil, pero llega a planteamientos bastante acertados sobre la doble fase de esta potencia: la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio* a las que nos hemos referido en el capítulo anterior. Los modernos afirman que la voluntad es pura espontaneidad, lo que significa que se actualiza desde sí misma. Polo, en cambio, la presenta como potencia inorgánica puramente pasiva que pertenece a la esencia del hombre y es relación trascendental con el bien. Su fin no es un efecto de ella, como tampoco tiene ninguna acción que formalmente le sea propia.

> "Ni su acto ni el fin al que se dirige su acto provienen originalmente de la voluntad. Ya vemos que hay que entenderla desprovista de eficiencia propia y, por tanto, de fines marcados por ella misma. No está desprovista de fin, pero su fin le trasciende. Lo cual quiere decir que es el fin el que dispone a la voluntad, y no al revés. La voluntad pertenece a una persona que está destinada y por ello, en cuanto pertenece a esa persona, la voluntad

> dice relación trascendental al fin. En suma, la persona ha sido creada, lo mismo que el fin que le ha sido dado" (*La sindéresis*, p. 30).

Para ahondar en el conocimiento de esta potencia Polo propone "sentar la compatibilidad entre lo que —desde antiguo— se llama curvatura de la voluntad y la intencionalidad peculiar de sus actos, que se suele denominar *intención de otro";* así como, "la compatibilidad entre la curvatura de la voluntad y sus hábitos —virtudes morales— los cuales contribuyen, así mismo al crecimiento de la intención de otro, es decir, al ejercicio de los actos voluntarios superiores" (Polo, 2010a, p.93).

¿Y en qué consiste la *intención de otro* en la voluntad? En que tanto el acto voluntario como su objeto son reales. Según Polo (2010a, p.136) el acto voluntario "se constituye de manera que la respectividad de la potencia es real en él" y su objeto es el bien extramental conocido por la inteligencia; es decir, el bien real. La intención del acto voluntario es intención de otro, distinta a la intención de semejanza del acto intelectual porque no hay objeto voluntario (en sentido estricto, objeto sólo es el objeto conocido). La intención de otro es pasiva en la potencia —está prefigurada en la esencia humana por el carácter de relación trascendental de la potencia pura—, pero activa en los actos que siguen al simple querer (Polo, 2010a).

Una diferencia importante entre la intencionalidad intelectual y la voluntaria es que la primera es universal, mientras que la voluntad tiende a lo concreto (no a lo particular, porque entonces ningún acto voluntario saturaría la potencia). La voluntad tiende al bien, pero no este bien o el otro (que son bienes particulares), pues entonces no sería potencia pasiva "pura", ya que estaría determinada por algo particular, como el apetito de comer está ya determinado por la comida. La persona posee esa capacidad de querer el bien absoluto. Y es la persona la que activa, libremente, responsablemente, su voluntad al imperarla: quiere esto o quiere lo otro. Por eso Polo sostiene que es potencia "pasiva" pura, pues "depende" de la persona.

Esto no lleva a incompatibilidad ninguna. Ambas intencionalidades se complementan en la vida del hombre. Por la inteligencia el alma es en cierto modo todas las cosas, como dijo Aristóteles; mientras que con la voluntad no se quiere sólo lo otro, sino que puedo querer, en un movimiento creciente, cada vez más otro.

Además, respecto al incremento de la intención de otro, nuestro filósofo remarca que "es posible por la distinción entre las cosas y los seres personales. Propiamente hablando, sólo las personas son fines, como indica atinadamente Kant.

En cambio, las cosas han de reducirse a la noción de medio, encuadrándolas en la noción de plexo" (Polo, 2010a, p. 181-182).

La intención de otro, que es la intención propia de la voluntad, es el intento de incrementar la razón de otro en el ser. Es decir, que el ser amado, dependa más del amante. El amor trata de poner al otro en el ser. Quiere más ser para el otro. Cosa imposible para las cosas, que sólo pueden ser usadas –como medio– y no amadas; mientras que a las personas les corresponde ser amadas y nunca usadas, no son medio son siempre fin. Amar es así querer que el otro sea más. Se quieren dar nuevas razones para que el otro sea. Y la razón más importante es que yo te quiero, más.

La razón práctica conoce los medios y los presenta a la *voluntas ut ratio* que elige los que le ayudan a llegar a la meta propuesta. En ese sentido Polo aclara que "la razón práctica no conoce el ser personal. Por tanto, los actos cuya intención de otro son las personas, exceden la *voluntas ut ratio"* (Polo, 2010a, p.182).

La explicación acerca de la curvatura de la voluntad la hace Polo comparando la actividad intelectual con la actividad volitiva. En la primera las operaciones son inmanentes y posesivas, pues alcanzan el objeto al que tienden, pero no de manera física sino intencional. Afirma que lo conocido es semejanza —aspectual, no a modo de representación— con lo real y está en la operación simultáneamente con ella. El fin del acto intelectivo está en el acto de conocer. En cambio, "el acto voluntario tiene que ser constituido de tal manera que el bien trascendental motive querer más otro, es decir, el crecimiento de la actividad voluntaria" (Polo, 2010a, p.200).

Posada (2008, p.212) amplía la noción de curvatura de la voluntad en los términos que emplea nuestro filósofo en sus escritos: "De ese modo el tema de la sindéresis, según el primer imperio de la intelección práctica, no es tanto el que tradicionalmente se formula: 'haz el bien y evita el mal', sino 'haz siempre más bien', 'haz el bien de manera que se pueda lograr siempre más bien': el mal sería entonces, impedir más bien, detenerse el querer en algún bien, cerrando la posibilidad de más bien".

La compatibilidad entre la curvatura de la voluntad y los hábitos –virtudes morales–conlleva a la consideración de una nueva intención: la intención propia del acto, y un incremento de esa intención que es debida a la sindéresis.

Polo sostiene que el acto voluntario no se detiene en ser constituido, sino que, en cuanto tiene intención de otro es menester aumentarlo. No basta amar, la

voluntad tiende a amar más, querer más bien para el amado, que tenga lo mejor, no se detiene en amar, busca crecer en el amor, ir siempre a más.

> "Aquí está el meollo de la curvatura: querer lo otro no basta; es menester querer —querer-más. Querer— querer-más se corresponde con querer que sea real más bien. Y para que sea real más otro, en tanto que el acto es intencional respecto de otro, es imprescindible querer –querer-más. Ésta es la esencia de la fidelidad, a saber, una actividad de promoción. El amor promueve lo otro según una intención no sólo de otro, sino de más querer, o sea, reforzando la intención. (…) Debido a su estructura donal, la persona no puede conformarse con un querer detenido" (Polo, 2010a, pp.200-201).

Se caería en el egoísmo al detener el querer porque la intención de otro se mudaría al yo que no es un trascendental.

Ante la pregunta sobre cuál es el acto que satura la potencia pasiva pura, el respecto trascendental al bien, Polo responde que es preciso tener en cuenta el *querer-querer-más* (Polo, 2010a). San Agustín (Sermón 169, 15) recomendaba no decir nunca basta en el amor: "Ve siempre a más. Camina siempre, progresa siempre. No permanezcas en el mismo sitio, no retrocedas, no te desvíes".

Aumentar el amor hasta amar sin medida es la clave. Una vez que se ama no es razonable echarse para atrás, ni andar haciendo recortes cicateramente. Sólo cabe dejar desasistida la tendencia, detenerla, cuando ésta se dirige al mal. Por lo que la tarea de la voluntad es desechar aquellos otros que detengan el querer-más, que no permiten querer-más. No vale la pena dedicarles demasiada atención. Así reservamos fuerzas para destinarlas a Dios que es el bien absolutamente otro para la intencionalidad voluntaria.

La curvatura de la voluntad también se manifiesta en que "el acto voluntario tiene que ser asistido" (Polo, 1998b, p.58). Lo voluntario tiene cierto carácter reflexivo, por el que el yo para querer tiene que comprometerse en él. Implica la cumplir lo pactado, no fallar, ser fiel. La obligación es inherente a la curvatura de la voluntad. "Los actos voluntarios comprometen al yo, porque sin él el acto se extingue" (Polo, 1998b, p.58). La sindéresis señala esa obligación de mantener el amor al bien, así como de dejar de realizar algo si es un mal. Las virtudes fortalecen la adhesión del yo a los actos voluntarios (Polo, 1998b).

## 2. Algunas virtudes morales

### a. Hábitos intelectuales y virtudes morales

Tradicionalmente se ha hablado de hábitos para señalar la huella que queda en la potencia luego de que se realiza un acto por parte de ella. En ese sentido los hábitos intelectuales que perfeccionan la inteligencia pueden ser llamados virtudes. Pero "los hábitos de la voluntad se distinguen de los hábitos intelectuales porque nunca se adquieren del todo, y porque versan sobre actos muy diversos" (Polo, 1998b, p.34).

Otra diferencia entre un hábito intelectual y otro voluntario es que para adquirir el primero basta un sólo acto-tesis propia de Santo Tomás y aceptada por sus comentadores-(Polo, 2010a); en cambio, "los voluntarios se adquieren a través de la repetición de actos" (Polo, 2010a, p.176).

La necesidad de repetir los actos buenos queda reflejada en otra de las definiciones polianas de virtud como "consolidación de los actos voluntarios que los graba en la potencia", disponiéndola para el bien. La virtud es ese remachar los actos buenos en la potencia voluntaria (Polo, 2010a, p. 173).

Son diferentes la potencia que interviene y la intención, según se trate de hábitos intelectuales —intención de semejanza— o de virtudes morales —intención de otro—. En ese sentido, nuestro filósofo afirma que "los hábitos que tienen que ver con la voluntad, por adquirirse con actos cuya intención es el bien, hacen al hombre bueno en sentido moral; por eso se suelen llamar virtudes morales" (Polo, 2010a, p.176).

Las virtudes morales están imbricadas en los actos voluntarios y el crecimiento de éstas explica su carácter sistémico y su diferencia. Los actos voluntarios se diferencian entre sí por la intensidad de la intención de otro. Como los actos voluntarios son constituidos por la sindéresis, la intención de otro es creciente (Polo, 2010a, p.180).

Las virtudes morales versan sobre objetos muy diversos de las intelectuales, existe una jerarquía entre ellas y la circularidad de la voluntad hace que nunca se adquieran por completo.

Para Leonardo Polo (2010a, p.173):

> "Las virtudes no son actos perfectos, pues ninguna se adquiere nunca por completo; son disposiciones más o menos sólidas que se pierden con los actos contrarios. De aquí la noción de partes de una virtud, que se ha de ampliar a la relación entre las virtudes cardinales. En función de la circularidad del querer, la virtud es átoma y, por eso, la pérdida de una afecta a todas. Los mencionados rasgos de la virtud se deben a la intensidad de los actos voluntarios: como su misión es remacharlos, la omisión de los actos debilita la virtud".

Con la expresión "átoma" Polo quiere decir que en lugar de "virtudes", hay "virtud". Usa el término "virtud" en singular (amor) porque, si bien la virtud es plural atendiendo a su riqueza, las virtudes se remiten entre sí y aisladas no son perfectas. Cada virtud es una modalidad del amor, perder alguna es retroceder en el amor.

Santo Tomás afirma que "son partes de una virtud determinada aquellos elementos que necesariamente deben concurrir para el acto perfecto de la misma" (*S.Th.* II-II, q. 48, a.1). De aquí la dificultad de que concurran todas en un mismo acto de tal modo que podamos afirmar que el acto virtuoso es perfecto. Esto queda claro en la exposición que sobre las partes integrales, potenciales y subjetivas asigna el Aquinate a cada una de las virtudes cardinales.

Este modo de llegar a la virtud conlleva que las morales sean más potenciales y fáciles de perderse; pero, por otro lado, están más conectadas entre sí de tal manera que ninguna es posible sin la otra. Así, si llevo a cabo un acto justo crezco en la virtud de la justicia y, por esa interconexión, en todas las demás virtudes. Esto constituye una ventaja muy grande porque podemos mejorar como personas en cada acto virtuoso que realicemos a lo largo de nuestra existencia.

Las virtudes morales son el recurso con el que el hombre cuenta para no detenerse en ese proceso de crecimiento que lo lleva al auto perfeccionamiento personal. Por eso trataremos en este capítulo de ahondar en el conocimiento de este medio con el que contamos para ser mejores. Así lo afirma Polo:

> "Cualesquiera que sean los avatares ligados con la edad, el hombre siempre puede crecer. Se mejora en la medida en que son buenos los actos, lo cual depende del crecimiento de las disposiciones para esos actos. Tales disposiciones son las virtudes morales. La virtud es la garantía del carácter irrestricto del perfeccionamiento humano. Por eso la ética no reprime las tendencias, sino que las maximaliza"(Polo, 1998a, p.125).

Afortunadamente, siempre podremos ir avanzando en ese camino de ser mejores personas que se acaba con la muerte. El que crezcamos y nos perfeccionemos está en nuestras manos, depende de nuestra libertad. Saberlo es muy bueno, pero no basta porque la libertad exige destinarse, darse, tener un proyecto, no ir tirando, improvisando, porque se nos puede ir la vida en ello y no llegar a ser felices ni a hacer felices a los demás y sería un desperdicio de vida.

> "El hombre es intrínsecamente perfectible y el único equilibrio que le conviene es dinámico, tendencial, no estático. Las tendencias humanas no se armonizan si no se fortalecen" (Polo, 1998a, p. 116).

El desarrollo del hombre es armónico y sistémico. Tiene un tiempo que se acaba, debe aprovecharlo para crecer en virtudes.

> "En tanto que la virtud consiste en el fortalecimiento de las tendencias humanas, sería equivocado considerar las virtudes cada una por su lado. Las virtudes morales tienen que constituir, a su vez, un sistema. Hablamos de virtudes en plural porque conviene tener en cuenta la pluralidad de las tendencias. Pero la consideración analítica es insuficiente. Las virtudes están conectadas; si no, la intensificación de la tendencialidad humana carecería de consistencia, unas inclinaciones chocarían con otras, y sería imposible el verdadero crecimiento" (Polo, 1998c, p. 125).

Para Polo (2010a, p.175) "el primer beneficiario o el primer perjudicado por sus actos es su autor". Si la virtud es un crecimiento y mejora, comparable al embellecimiento del edificio de nuestra propia esencia humana, el vicio equivale a la demolición del mismo desde sus cimientos hasta dejar en escombros esa construcción (Polo, 2010a).

Nuestro filósofo hace algunas consideraciones acerca las virtudes resultan claves para comprenderlas mejor:

> "la primera, que sin la sindéresis las virtudes morales no son posibles, porque los actos voluntarios son constituidos por dicho hábito innato, y porque las virtudes están estrechamente imbricadas en dichos actos. La segunda, que la doctrina tradicional organiza el estudio de las virtudes a partir de cuatro de ellas, a las que suele llamar virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Las virtudes restantes se consideran como partes potenciales de alguna de ellas, es decir, como virtudes que la acompañan y le están subordinadas; o como partes integrantes, es decir, como virtudes que se combinan para hacer posible los actos de una virtud cardinal; o como partes subjetivas, que

> vienen a ser divisiones de las virtudes cardinales según el objeto sobre el que versan; ahora bien, como se ha indicado en el apartado anterior, la virtud culmina en la amistad" (Polo, 2010a, p.176).

**b. Prudencia**

Lo primero que salta a la vista en el estudio que nuestro filósofo hace de las virtudes morales es que se ocupa de unas dejando de lado otras, pero sin dar una explicación de los motivos de esta selección. Así en sus escritos trata de la prudencia, la justicia y la templanza, la fortaleza, la *solertia*, el consejo, la amistad, etc., entre otras. Nos detendremos sólo en algunas por considerar original el enfoque de Polo con respecto al de otros filósofos.

Plantea la tesis de la conversión de una virtud en otra "atendiendo a la intensificación de la intención de otro de los actos voluntarios con los que se adquiere" (Polo, 2010a,p. 180). Este paso se da de una virtud inferior a otra superior, así la justicia es prudente, la amistad es prudente y justa pero no al revés.

Señala Molina que Tomás de Aquino llama prudencia a la sabiduría de las cosas humanas. "Es un hábito intelectual y práctico que ordena nuestra actividad según indica la sabiduría. La sabiduría versa sobre el contenido del fin, la prudencia sobre los medios para conseguirlo" (1996, p.778). Y siguiendo al Aquinate añade que esta virtud "se considera hábito intelectual porque debe encontrar los medios que hagan posible encaminar hacia el fin. Aunque el fin sea considerado por la sabiduría —que trata, entre otros trascendentales, del bien trascendental—, ha detenerlo en cuenta la prudencia para poder adecuar los medios" (Tomás de Aquino, *S.Th.*, 1-2, 58, 3 ad 1; 61, 1; 2-2, 181, 2 ad 3). Pero también hay que considerarla como hábito práctico, puesto que será la virtud directiva de todas las demás virtudes, que someta el propio cuerpo y las cosas externas al imperio de sus mandatos" (Tomás de Aquino, *S.Th.*, 2-2, 43, 3 ad 3; 49, 1 ad 1; 2 ad 3).

La prudencia es la más importante o principal entre las que se suelen llamar virtudes cardinales. Pero se confunde esta virtud —según nuestro autor— con el timorato o con su vicio: la astucia. Se le suele colocar como la primera virtud porque es la consideración de cómo perfeccionarse en el obrar, es la perfección de la *voluntas ut ratio.* Polo sostiene que esta virtud es:

> "la perfección de la razón práctica, de la deliberación en cuanto relativa a la decisión, y también un perfeccionamiento de la decisión misma en cuanto que tiene que ver con el uso activo, en cuanto que es imperativo. La prudencia es lo práctico estricto de la virtud; las demás

> virtudes se perfeccionan respecto a la prudencia. Todo lo virtuoso práctico a nivel de la *voluntas ut ratio* supone la prudencia. Sin prudencia no se obedece bien, no se manda bien" (Polo, 2013, p.169).

Sin ella las demás virtudes no pueden abrirse paso desde la *voluntas ut natura.* Participa de dos dimensiones: la intelectual (razón) y práctica (ética). Es virtud dianoética, es intelectual y es ética. Perfecciona esa conexión y el uso activo, impera (Polo, 2013).

La prudencia requiere de la memoria, no olvidar lo pasado. Es necesario aprender de lo vivido y no cambiar los hechos según nuestra conveniencia, para salvar la propia imagen o autojustificarnos. Es necesario matar el yo como criterio influyente en la decisión y buscar ser objetivos. La razón es imperfecta y requiere de la virtud para corregirse de la inclinación a maquillar el pasado falseándolo. "La prudente renuncia a salvar el yo porque le importa más la realidad. Si no es así, uno no puede preferir lo bueno" (Polo, 2013, p.171).

El pasado implica experiencias buenas o malas, un aprendizaje de cosas positivas o negativas, que suman o restan, enorgullecen o avergüenzan, pero es necesario no renegar de él, sino aceptarlo y aprender de él para repetir lo bueno y evitar repetir los errores que cometimos. Tampoco es saludable el victimismo, vivir teniéndonos lástima, darnos vueltas a lo mal que nos fue en la vida. El pasado ya fue. No hay que permanecer caídos, revolcándonos en el barro sino levantarnos siempre —como los deportistas— y mirar al futuro con esperanza. El hombre prudente no es el apocado, sino el que descubre oportunidades y alternativas gracias a la experiencia adquirida.

También se precisa de la *solertia* —sagacidad— para ser prudentes. Esta virtud es capacidad de hacer frente a lo inesperado sin perder los papeles. Conservar la serenidad ante lo imprevisto, ante lo que se presenta como una amenaza porque no hay precedentes. La tendencia a la seguridad, a no correr riesgos, paraliza, pero para mejorar, para caminar, hay que tener siempre un pie en el aire.

"La prudencia es la proa moral", señala Polo (2013, p.174). Requiere hacerse cargo de los riesgos, aceptar que no se es infalible, a carecer de los medios necesarios y no renunciar, a seguir adelante sin confundir los medios con el fin.

"Otra característica de la prudencia como virtud dianoética es el *consejo*" dice nuestro autor (Polo, 2013 p.176). Admitir el consejo es admitir que existen quienes tienen más experiencia y saber que uno mismo. No es debilidad o infantilismo sino sabiduría y objetividad.

Ya en las Sagradas Escrituras se advierte: “Ay del que va solo” (Eclesiastés, 4,10), si cae ¿quién lo levantará? Tampoco significa que he de aceptar todo lo que se me aconseje, sino que tamizaré el consejo y elegiré de él lo que considere oportuno, asumiendo la responsabilidad personal sobre esa decisión, es decir, no descargaré en quien me aconseje la responsabilidad sobre mis decisiones.

El prudente piensa lentamente, pero actúa rápidamente, pues “conviene deliberar suficientemente mientras que la ejecución debe ser lo más rápido posible. La decisión también hay que tomarla oportunamente” (Polo, 2013, p.177). Es decir, sin retrasos que podrían perjudicar los resultados y sin precipitaciones que impidan la adecuada reflexión. Hay un refrán que refleja esta actitud: ‘lo urgente puede esperar, lo muy urgente debe esperar’.

Polo también señala la necesidad de que el prudente se guie de las normas, pues una virtud sin norma no tiene norte. La prudencia conecta la conciencia y la sindéresis.

La sindéresis impele a la razón —la gran productora de normas— a fijar las normas más importantes, entre las que se encuentran las que llamamos ley natural moral. Estas normas están habitualmente en el hombre, aunque no son hábitos. Podrían llamarse hábitos de forma impropia, en cuanto tenidos por un hábito, que para Tomás de Aquino es la sindéresis (Molina, 1996). El hábito es “*quo quis agit”,* y esos contenidos son “*quod quis agit”* (Tomás de Aquino, *S.Th., I-II, 94,1*). Por tanto, en cuanto hábito, la sindéresis es la ley natural del hombre (Tomás de Aquino, *S.Th., I-II, 94, 1 ad 2),* aunque el desarrollo histórico de las normas, individuales y sociales, corresponde a la razón (Tomás de Aquino, *S.Th.,* 1-2, 90, 1).

Molina afirma que “La sindéresis instiga al acto de conciencia, por el que se juzga si la elección de fines y de medios -aparte del juicio de elección que versa sobre su eficacia-, es o no moral, esto es, si es adecuada o si está orientada al último fin” (1996, p.781).

Pero existen dos enemigos de esta virtud: la astucia y la avaricia. El primero es “el retorcimiento de los medios, ser hábil en fines no éticos” (Polo, 2013, p.178).

El segundo “adora los medios: uno de los vicios más grandes” (Polo, 2013, p.178). Es un enfermizo aferrarse a los medios sin emplearlos para que no se gasten, no los usa, prefiere que se atrofien antes que echar mano de ellos. El avaro es un paralítico desde el punto de vista de la virtud.

### c. Justicia

La justicia es una virtud de la voluntad que Santo Tomás describe como el "hábito según el cual de modo constante y perpetuo se da a cada uno lo suyo (*S.Th.-II, q. 68, a. 1c).* Polo añade a esta definición de la justicia que:

> "para ejercer el acto justo, se ha de estimar que el bien de otro ser humano no es menor —por ser de otro— que el bien propio —por ser propio—. La justicia implica la apreciación de la igualdad de los bienes, prescindiendo que, al dar un bien a otro, uno mismo se priva de él. Esa igualdad es lo que se llama *lo justo*" (Polo, 2010a, p.182).

La persona justa es aquella que cumple sus deberes —tiene un vivo sentido del deber— y exige sus derechos. Además, sabe que hay cosas que los demás tienen derecho a exigir. También este sentido del deber resulta imprescindible cuando se trata de defender los derechos de quienes no pueden hacer valer sus derechos (Burkhardt-López, 2011).

> "La justicia es un hábito imprescindible porque la voluntad humana tiende naturalmente al bien, pero no tiende naturalmente al bien de los demás. Ese bien excede la capacidad natural, ya que cada uno apetece su propio bien. Dicho de otra manera, la justicia y la inclinación a la felicidad son divergentes, de manera que, sin una virtud sobreañadida la voluntad no podría llevar a cabo actos justos" (Polo, 2010a, p.182).

Santo Tomás enseña en su Suma Teológica que la ley natural es la participación en el hombre de la ley eterna. Como toda ley es un ordenamiento de la razón al bien común, la ley natural ordena todas las virtudes a su fin que es el bien. El fin o bien de la justicia es el bien debido a otros hombres.

Refrendando esas enseñanzas, Polo sostiene que:

> "aunque la justicia sea una virtud de la voluntad, no se puede explicar desde ella, ya que excede su inclinación natural. De aquí que sea precisa la ayuda de la ley natural para que la voluntad pueda tender, según esta virtud, a bienes que son externos a su inclinación natural" (Polo, 2010a, p.183).

Nuestro autor se detiene a exponer lo que considera más relevante de las partes de esta virtud, siguiendo la filosofía tradicional. Se refiere principalmente a sus partes subjetivas, integrales y potenciales.

En cuanto a las partes subjetivas de la justicia —general o legal y particular—, dirá que la justicia general "establece la relación de cada hombre con la comunidad social" (Polo, 2010a, p.183); mientras que la particular —conmutativa o distributiva— "sienta la relación de la comunidad a los individuos o la relación de unos individuos a otros, respectivamente" (Polo, 2010a, p.183).

Respecto a las partes integrales de la justicia Polo señala que son dos: "que se dé a cada cual lo que le es debido cuando todavía no lo tiene", y "que se le respete cuando lo tiene, es decir, que no se le quite. Esta distinción no se da en otras virtudes" (Polo, 2010a, p.183).

Finalmente, respecto a las partes potenciales, que también son de dos tipos, afirmará que cuando "no se puede pagar lo que se debe, aparecen las virtudes de la religión, la piedad y la observancia" y cuando "no se está estrictamente obligado a satisfacer el derecho del otro, aparecen la gratitud, la veracidad, la afabilidad y la liberalidad" (Polo, 2010a, pp.183-184).

Polo acepta la propuesta tomista en relación a la definición y partes de esta virtud, pero discrepa del Aquinate cuando éste la considera sobreañadida a la inclinación natural.

En ese sentido aclara que "con frecuencia se aprecian más los bienes propios que los ajenos —los cuales se suelen ignorar, e incluso se piensa que entran en conflicto con el propio interés—", (Polo, 2010a, p.184), pero ello no es motivo correcto para considerar a la justicia un sobreañadido.

Para rebatir la postura tomista expone otros tres argumentos en los que deja sentada su posición: primero, el hecho de la sociabilidad humana por la que no se concibe la felicidad propia prescindiendo de la de los demás—la que sería una intención moralmente incorrecta, hasta pecaminosa desde el punto de vista de la teología moral—; segundo, preferir el bien propio prescindiendo del bien de los demás incapacita para el bien trascendental y no niega la Omnipotencia divina el hecho de que la virtud perfeccione la potencia inmaterial porque Él las creo perfectibles; y, por último, la justicia no puede considerarse un sobreañadido a la voluntad porque dicha virtud obedece a la ley natural que es la comunicación de la ley eterna al hombre, y no puede haber oposición entre aquello a lo que inclina la ley eterna y el fin de la naturaleza (Polo, 2010a, p.184).

Para resolver las ambigüedades anteriores nuestro autor sugiere no olvidar que la sindéresis constituye los actos voluntarios y que la intención de otro en ellos es creciente. "Es patente que la intención de otro de los actos justos es superior a la de los actos prudentes, los cuales versan sobre medios y no sobre fines. Los actos justos versan sobre fines, a través de los medios" (Polo, 2010a, p.185). Plantea

también la tesis de la unión entre acción e intención del fin por la que nuestro obrar estaría impregnado de sentido:

> "la acción no se detiene en la obra, sino que la atraviesa, prolongando su intención de otro en el modo de la *intentio finis*. Por ello también se dijo que la pluralidad de acciones da lugar a la virtud de la justicia" (Polo, 2010a, p.185).

Recuerda también que:

> "el conocimiento de la ley natural corre a cargo de la sindéresis a la que, en cierto modo, equivale. En cambio, no corresponde a la razón práctica, cuyo alcance —como se dijo— se ha de delimitar, porque la razón práctica no conoce el ser personal, sino sólo los medios. Al describir la virtud de la justicia como la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo, se sienta la noción de lo justo, es decir, de la correspondencia entre el derecho y el deber. Pero dicha correspondencia sólo se da entre personas" (Polo, 2010a, p.185).

### d. Fortaleza

Al tratar de las virtudes se expuso que Leonardo Polo considera que tanto la fortaleza como la templanza son virtudes de la voluntad; aunque tradicionalmente se hable de ellas como pertenecientes a los apetitos, éstos no son sujetos de virtudes porque no son perfectibles pues se trata de potencias activas.

A continuación, expondremos en qué consiste esta virtud en la que nuestro autor sigue, como en otros temas, tanto la propuesta ética aristotélica como la tomista. Ambos filósofos señalan que se da en el hombre una tensión entre el ser y el deber ser que lleva a plantear el perfeccionamiento humano como un fin. Dicho fin sería la razón de ser de la virtud de la fortaleza (Aranguren, 2002).

Esta virtud acompaña al hombre a lo largo de su vida porque ésta no está exenta de dificultades, inevitables, y a veces insalvables. "La fortaleza y la magnanimidad (la grandeza del alma) son virtudes que ayudan a afrontarlas" (Polo, 1997, p.144).

La virtud de la fortaleza tiene una doble frente, por un lado se llama fuerte a quien es capaz de *resistir el mal y, por otro lado, puede de acometer trabajos arduos.* El fuerte se dirige y busca el bien, ese *bien "*hace referencia no a la situación presente de quien se encuentra ante el obstáculo, sino que habla del *fin* que constituye la acción, fin que debe parecer proporcionado y merecedor del esfuerzo

y del riesgo que el intento de su consecución exige. En la fortaleza lo presente es un mal; pero, al mismo tiempo, la *presencia* del fin invita a superarlo, a no detenerse o rendirse ante él" (Aranguren, 2002, p.311).

> "El planteamiento tomista comparte con el aristotélico la primacía del fin en lo práctico, la importancia de la virtud y la necesidad de encontrar una racionalidad que dé razón del esfuerzo que supone pasar del ser al deber ser. Al igual que la aristotélica, la ética tomista es una ética narrativa, de proyectos. La primacía del fin resulta fundamental" (Aranguren, 2002, p.315).

En la empresa, la fortaleza se practica si se persiguen con constancia grandes ideales a largo plazo, o sea, si se persiguen bienes arduos, difíciles, poco accesibles. Desde luego, para ello se requieren motivos muy fuertes. Ante los problemas, es fuerte –según Polo– quien responde con la autocorrección un ataque razonable y quien resiste con una paciente o serena contrastación entre la realidad y sus capacidades (Polo, 2007b).

La fortaleza está relacionada con la templanza, de ahí que Polo haga la siguiente afirmación:

> "para ser fuerte hace falta ser templado. El que se destempla pierde la fortaleza. La templanza contempla las motivaciones humanas, los deseos: ¿a qué tiende el deseo humano? Lo característico del deseo es que va dirigido a la satisfacción (…) El deseo pretende la satisfacción inmediata, establece, por así decirlo, un arco entre el anhelo humano que pretende ser simultáneo. Los deseos no esperan (…) Por tanto, si no se controla el deseo, no se puede ser fuerte, no se puede adoptar una actitud ante lo arduo… El fuerte pospone la satisfacción. El que se enfrenta a lo arduo, se enfrenta justamente con lo que directamente no es satisfactorio" (Polo, 2007b, p.434).

La virtud de la fortaleza permite "enmarcar los temores por la muerte, el martirio, la enfermedad, el sufrimiento en las coordenadas de la recta razón" (Aranguren, 2002, p.321), pero no lo suprime, de ahí que el miedo se podrá resistir mejor en la medida de la persona sea más fuerte.

Quien no es fuerte puede llegar a defenderse empleando medios inadecuados. Hobbes tiene una visión negativa del estado originario del hombre, a tal punto que plantea un pacto social por el que la administración de la justicia la pondrían todos los ciudadanos —de común acuerdo— en manos del estado para garantizar la paz social. Curiosamente, es el mismo hombre el que crea el Estado y confía todos los

medios defensivos en manos de otros hombres —lobos como él— para hacer justicia a toda la sociedad. Según Polo, Hobbes poseía una imaginación mezclada con una afectividad desquiciada (Polo, 2006).

Para nuestro autor, "el hombre es ético en la medida en que es fuerte. La fortaleza no es fuerza física, sino aguantar la adversidad y ser flexible, es decir, encontrar la alternativa. (Polo, 1998, p.118), buscando medios para traspasar los límites que la dificultad construye, lo que exige creatividad, riqueza interior que lleva a superarse infinitamente a sí mismo. Es una virtud cardinal y conviene tratarla bien, porque el estoico la desvirtúa (Polo, 1997, p119).

El hombre es una criatura llamada a crecer continuamente en las virtudes que le dispongan a la donación amorosa de sí mismo y alcanzar su fin, necesita especialmente de la fortaleza que proporcione la grandeza de ánimo para producir tal tipo de amor. Sin embargo, en la sociedad actual comprobamos que:

> "Por lo común, el hombre actual limita sus objetivos al plazo de vida que a sí mismo se concede: haré cosas que pueda alcanzar durante mi vida; pero ¿objetivos más allá de mi muerte? No digo objetivos celestes, sino terrestres. De ésos, que se ocupe la generación siguiente. No nos consideramos herederos, ni pensamos en los que vendrán después. Esto quiere decir que carecemos de la virtud de la piedad. Las decisiones de este tipo exigen otra gran virtud: la fortaleza, que implica esperanza y paciencia; las grandes cosas no se consiguen al instante" (Polo, 1997, p. 155).

También el juego tiene un papel importante, desconocido por muchos, en la educación de esta virtud. Especialmente los padres y profesores debieran aprovechar más intensamente sus virtualidades. "Estimo que la función principal del juego es educar el apetito irascible: enseñar a ganar y enseñar a perder. El que sabe ganar y perder afronta el peligro y el fracaso sin inmutarse demasiado. Ese es un hombre fuerte. Un hombre fuerte es el que tiene bien educada su afectividad y sus sentimientos. Los sentimientos de esperanza y de temor se mueven en un nivel superior" (Polo, 2006, p.109).

### e. La templanza

Esta virtud, a diferencia de las demás, no tiene intención de otro, sino que mira a evitar la desarmonía entre la voluntad y las pasiones o apetitos sensibles (Polo, 2013). Coopera en la armonía interior del hombre pues modera la tendencia

natural a la comida y la bebida, puestas en la naturaleza en orden a la conservación de la vida corporal.

Polo afirma que la ética distingue estos dos objetos del apetito —comer y beber— porque dan lugar a desórdenes distintos. Dichos desórdenes pueden deberse a alguna enfermedad previa o derivar en ella como resultado del daño que sufre el organismo por esos usos indebidos de la comida o bebida. En ambos casos, se produce "una desorbitación medial que se explica por la debilitación ética" (Polo, 2013, p.179).

No se puede decir cuál de los dos vicios —el de la comida o el de la bebida— es más destructivo, pues ambos llevan al hombre a actuar irracionalmente, exponiendo su cuerpo a un deterioro paulatino muchas veces irreversible.

Como se ha señalado anteriormente, comer y beber moderadamente exigen el ejercicio de la templanza. En ocasiones el motivo para esa moderación puede elevarse a dimensiones más altas que la satisfacción del instinto o la conservación de la persona y reemplazarse por el deseo de reparación por conductas desenfrenadas o alcanzar un mayor grado de perfección espiritual.

La templanza da a la persona una cierta elegancia y dignidad en el modo de conducirse. Esto es así porque ordena la relación de la persona con los objetos que le rodean, que debe ser siempre de dominio y subordinación. Como el orden da paz, esa paz se refleja en la serenidad que trasluce una vida templada.

Al definir esta virtud Polo toma la versión tomista que consiste en la "serenidad de ánimo, del alma en tanto que tiene que ver también con el cuerpo. Santo Tomás señala que no hay que confundirla con la insensibilidad, que es un vicio (no tener hambre es un vicio). No se trata de apagar, sino de dirigir y perfeccionar" (Polo, 2013, p.181).

Otro aspecto de la templanza es el control que le corresponde sobre el sentimiento de ira, que es el que se desencadena en el apetito por la presencia del mal. Es distinta de la violencia porque el violento se ciega (Polo, 2013, p.181).

Cabe airarse, discutir, luchar, molestarse ante el mal, pero todo ello templadamente. "El que se pica pierde" es una frase que se usa actualmente para poner de manifiesto que se suele perder autoridad cuando dejamos que la ira domine las discusiones. También disminuye la objetividad en esos casos.

Polo observa que:

> "No se puede luchar por la justicia si no se es templado, porque cuando el afán de justicia se hace violencia, se elimina la justicia y aparece el resentimiento, que es el vicio de la justicia" (Polo, 2013, p.181).

La curiosidad es también una destemplanza, un vicio que lleva querer saberlo todo, incluso lo que no interesa o compete, "es querer saber mezquindades, (…) corrompe la inteligencia, la destrona" (Polo, 2013, p.182*).* Mientras que la vida del hombre tiene como fin la contemplación, la curiosidad desvía totalmente a la razón de esa meta y la sumerge en el afán de tener siempre la razón. Se cae en la pedantería (Polo, 2013).

Más compleja es otra dimensión de los apetitos sensibles que es la sexual, cuyo objeto está en un nivel muy superior pues tiene que ver con la expresión del amor humano y la transmisión de la vida. Algunos atribuyen la fuerza con que se manifiesta esta tendencia a que está vinculada a la conservación de la especie. Por eso separar la tendencia sexual de la fecundidad es un grave error fruto del egoísmo y que suele destruir a la persona o llevarla a realizar actos antiéticos.

La templanza tiene que ver también con una institución divina: el matrimonio, que protege la vida conyugal y familiar y su intimidad, evitando descalabros en el uso de esta tendencia. Por eso resulta muy acertada la afirmación de nuestro autor en este sentido: "El sexo es una invención divina para la naturaleza humana" (Polo, 2013, p.180). Y añade nuestro autor:

> "La templanza permite proyectarse mejor en el amor, y ahí culmina la razón de otro. Sin razón de otro el amor es imposible. El amor perfecto ya no tiende porque goza de la posesión; se sigue manteniendo la razón de otro. La cosificación del amor es el desorden sexual. Es una trivialización del amor. Si el amor no se cosifica, abre a la persona del otro (…) lo más grandioso es amar y renunciar a ello lo más anti-ético" (Polo, 2013, p.182).

### f. Amistad

El enfoque poleano de la amistad es cristiano, por lo que disiente del concepto aristotélico de dicha virtud y lo corrige porque considera al hombre un ser elevado de su condición de criatura a la de hijo y amigo de Dios. Para el cristiano la filiación divina es el fundamento de su lucha por adquirir y crecer en todas las virtudes.

Para el cristiano el bien de difusivo; por el contrario, la amistad aristotélica es exclusivista –los amigos son pocos- y entre iguales, pues no cabe que el otro aspire a bienes mayores que el propio. Santo Tomás considera una virtud a la

amistad, pero se ocupa de la caridad que lleva a amar al prójimo con el amor como Dios nos ha amado: hasta dar la vida por nosotros.

Leonardo Polo alude a un texto que se considera el resumen perfecto de la caridad cristiana y es el de San Pablo en su Primera Carta a los Corintios:

> "la caridad es longánime, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no busca lo suyo, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera" ( 1 Cor. 13, 4-7).

Finalmente, se puede decir que la caridad está en la base de la virtud de la amistad. Más, Polo pone de relieve su importancia añadiendo que "la caridad cristiana apunta al destino eterno del hombre y no sólo a la felicidad en esta vida" (Polo, 2010a, p.191), por lo que perfecciona la amistad humana.

A partir del texto paulino, nuestro filósofo señala que "son dimensiones de la amistad la fidelidad y la lealtad; tales dimensiones manifiestan su constancia" (Polo, 2010a, p.191). Otras dimensiones son la sinceridad, el respeto, la generosidad y el afecto. Explica nuestro autor que la sinceridad lleva a hablar sin rodeos y confiadamente, incluso a disentir del amigo sin hipocresía, abriendo incluso la propia intimidad libremente: lo que llama franqueza. "La generosidad lleva consigo el no reparar en los pequeños defectos que todos tenemos, y conduce a conceder un amplio crédito al amigo" (Polo, 2010a, p.191).

Esa comprensión con los defectos del amigo tiene un límite y es el de no dejarle solo cuando comete errores graves, entonces se le corrige. Así se apela "a la sindéresis del amigo, cuya luz es incompatible con los errores graves, sobre todo en el orden del querer" (Polo, 2010a, p.192).

Mientras que la prudencia corrige los actos voluntarios que eligen los medios y "la corrección justa tiene un carácter penal" (Polo, 2010a, p.192) –aquí el término penal se usa como castigo impuesto por una falta-, la corrección amistosa busca restablecer la transparencia de la conducta del amigo. De ahí que "corregir al amigo es una muestra de la elevación de la prudencia y de la justicia como virtudes que acompañan a la amistad" (Polo, 2010a, p.192).

### g. Las virtudes productivas

Al abordar este tema, nuestro autor parte de la diferencia clásica en el obrar humano entre *poiesis* y *praxis.* El primer término se aplica a la acción que está

dirigida al bien de la obra sin mejorar al hombre necesariamente —es la llamada *poiesis*— y la que perfecciona al hombre —denominada *praxis*—y se orienta a su fin.

Según esta división, podrían existir personas que fuesen hábiles realizadores de obras perfectas –desde el punto de vista técnico o artístico- y, a la vez, inmorales. Ahora asistimos a casos de este tipo que ocurren a diario: experimentos de manipulación genética, estafas millonarias por burbujas financieras, etc. y no sabemos hasta dónde puede llegar la astucia humana en su obrar.

Corresponde a la voluntad evitar, censurar o corregir los actos productivos inmorales, pero esto -si se acepta la diferencia entre *poiesis y praxis*- no implica pronunciarse acerca de si daña o no a la persona.

Para corregir el error que subyace en esta divergencia arriba mencionada, respecto a la falta de repercusión en el hombre de las acciones malas, Polo plantea el carácter virtuoso de los hábitos productivos, que son aquellos a lo que dan lugar las acciones productivas. Él sostiene el carácter virtuoso de los hábitos productivos con las siguientes razones:

"En primer lugar, dichos hábitos perfeccionan el trabajo humano, el cual, aunque está al servicio del hombre, es imprescindible para su vida. En segundo lugar, porque sin los resultados del trabajo, la justicia quedaría vacía. En tercer lugar, como el trabajo es más eficaz cuando se realiza en común, comporta cooperación, la cual es una dimensión de la amistad. El intercambio de bienes y la ayuda al amigo en desgracia no son posibles sin trabajo. En cuarto lugar, el enlace de la acción con la intención comporta una revisión de la exterioridad de la obra, porque dicho enlace sólo es posible a través de ella. De acuerdo con esta rectificación de la noción de uso, se esclarece el valor moral del trabajo" (Polo, 2010a, p.193).

Por otro lado, Polo también describe al hombre como un perfeccionador-perfectible, ya que con su trabajo contribuye al ornato del mundo que recibió como lugar que no sólo debía dominar sino llevar a su perfección por medio del trabajo: "El Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el jardín del Edén para que lo trabajara y lo guardara" (Génesis 2,15). Al mejorar el mundo como resultado de su trabajo la persona va ejercitando virtudes, hábitos operativos buenos, que lo perfeccionan y perfeccionan a la vez su labor diaria. "El ornato del universo perfecciona también al hombre" (Polo, 2010a, p.193).

Pero nuestro filósofo advierte que no basta al hombre trabajar horas y horas, es preciso trabajar bien, aprovechando el tiempo, hacerlo con perfección, con ciencia y creatividad, si se quiere contribuir al progreso de la humanidad:

> "Las virtudes derivadas del trabajo humano son, al menos, estas dos: en primer lugar, laboriosidad. Esta virtud no es sólo un remedio contra la ociosidad o la pereza —situación que propicia los vicios—, sino que contribuye al bien común. Tampoco se reduce al cumplimiento de la tarea que se desempeña, porque requiere inventiva. De manera que, el hombre laborioso, se capacita para tareas nuevas. Por tanto, la laboriosidad no se confunde con la rutina. No basta con evitar las chapuzas, sino que es preciso aprender a trabajar mejor" (Polo, 2010a, p.193).

Por último, la laboriosidad engarza con el ahorro, otra de las virtudes derivadas del trabajo humano. Pero no tiene este ahorro sólo una dimensión material, en cuanto a evitar el gasto de insumos, sino espiritual en cuanto supone inventiva, ganar tiempo:

> "Ahorrar no consiste tan sólo en contener el consumo, y no se confunde con el simple atesoramiento, sino que mira al incremento cualitativo de la producción y, por tanto, a aprovechar la dimensión inventiva de la laboriosidad. Así entendido, el ahorro es propio del espíritu porque disminuye el gasto de tiempo. Desde luego, el trabajo exige tiempo, pero en la medida en que es mayor la intervención de la inteligencia en la ejecución de la obra, el gasto de tiempo disminuye. En rigor, no se trata de producir más de lo mismo en menos tiempo, sino de producir obras de mayor calidad" (Polo, 2010a, p.194).

Hasta aquí hemos visto lo que son las virtudes morales y la necesidad de ellas para el perfeccionamiento de la persona: forman parte indispensable de un sistema que permite su desarrollo armónico continuo. No se puede decir basta a ese desarrollo porque sería como dejar inacabado el proyecto único, original, irrepetible, sofisticado y perfectísimo que somos cada uno.

## 3. Ayuda a la libertad

### a. Evitar ser esclavo de los vicios

Se expondrá a continuación el papel que desempeña la virtud como medio para que la voluntad se invista de libertad (Polo, 1997) y, por tanto, se convierta en una ayuda para esta potencia esencial.

No nos detendremos en los demás principios operativos —facultades y apetitos sensibles, ni en la inteligencia— aunque la libertad llegue a ellos por los hábitos, por no ser el tema que nos ocupa. Baste recordar que en los apetitos sensibles el papel que corresponde a la voluntad es evitar que éstos se desorganicen,

respetándolos sin anularlos, ordenándolos según su propio perfeccionamiento. En ello radica la virtud, comunicable a todas las tendencias inferiores sin que sean exactamente sus sujetos (Polo, 1998a). Los apetitos son inferiores a la voluntad y sus vicios son debidos a descarríos de la razón práctica al atribuir a un bien sensible el valor de fin último (Polo, 1998b).

Para nuestro filósofo, la voluntad antes de ejercer actos es relación trascendental, potencia pasiva pura, es respecto trascendental al bien y no es activa ni libre. En ella el bien es determinante, "no su determinante próximo o formal, sino la única y última determinación respecto de la cual se puede hablar de voluntad" (Polo, 2010a, p.123). Esto plantea algunas dificultades, pues no resulta fácil sostener que en nosotros existe una potencia que antes de tender el fin ya está completamente determinada. Aun así, afirma Polo: "estamos hechos para la felicidad, nuestra *orexis* está determinada exclusivamente por la felicidad" (Polo, 1997, p.137). Además, el hecho de que la voluntad sea potencia pasiva no impide su desarrollo mediante la *voluntas ut ratio* por los hábitos; y a través de los hábitos alcanzar la libertad.

Interesa remarcar que por ser potencia pasiva la voluntad sin el bien es imposible. Ésta carece de eficiencia, es previa al operar, aunque no está desprovista de fin. Su fin es el bien, está relacionada con él sin conocerlo, sin siquiera tender a él. Polo quiere deshacer la confusión de la voluntad con la *órexis*, cuando sostiene que:

> "Tender es un acto voluntario, pero *no el primero.* Por tanto, tampoco es acertado sostener que la voluntad tiende necesariamente. Tender se describe como acto que, a diferencia de la fruición, no posee el bien, sino que para él el bien está ausente. Ahora bien, la distinción entre bien ausente o poseído es ajena a la relación trascendental con el bien. De acuerdo con esto, insisto, el primer acto voluntario constituido por la sindéresis no es oréctico. Estas observaciones no disminuyen la importancia del tender" (Polo, 2010a, nota p.125).

A esto hay que añadir que para Polo la voluntad es esencial y no natural porque deriva de un hábito innato —poco estudiado— que es la sindéresis. Previamente se ha mencionado que éste filósofo considera a la voluntad como "relación trascendental con el bien, que es peculiar de la esencia humana" (Polo, 2010a, p.126). Una consecuencia de esto es que en el hombre la voluntad como relación trascendental con el bien permite la constitución de la dimensión donal del amar (Polo, 2010a) como se verá más adelante.

Al ser potencia pasiva, los actos voluntarios han de ser aportados, constituidos por la sindéresis. La voluntad es distinta de sus actos porque "éstos son la *voluntad en acto"* (Polo, 2010a, p.126). El ejercicio de los actos equivale a su constitución. La voluntad depende de la sindéresis más intensamente que la inteligencia. Los actos voluntarios saturan la potencia porque comprometen a la persona. La sindéresis al constituir los actos voluntarios hace posible el respecto intencional a lo otro como bien (Polo, 2010a).

De aquí que la voluntad es nativamente "incapaz por sí sola de actos" (Polo, 2010a, p.125) y previa al operar, sólo así se describe como relación trascendental con el bien. La voluntad está abierta a la felicidad o al bien absoluto, pero no tiende sin unirse a la inteligencia (Polo, 1997). Por otro lado, el primer acto de la voluntad no es oréctico sino constitutivo de la *voluntas ad natura* y es el resultado de la iluminación de la sindéresis sobre la voluntad. Polo lo llama *querer-yo,* pero por ese acto no posee el bien, para ella el bien está ausente.

Ese bien ausente es la felicidad, fin último de la voluntad nativa. Ampliando esta idea, Polo sostendrá que:

> "la felicidad no se posee, no es algo que uno se dé a sí mismo, sino algo que se anhela: pero antes de conocerse, ese anhelo no es acto voluntario alguno. La voluntad está orientada a la felicidad aun sin saber lo que es la felicidad, al margen de cualquier conocimiento, porque la voluntad toma contacto con el conocimiento como *voluntas ut ratio*. Por tanto, la voluntad nativa es pura potencia del espíritu humano, incapaz de suyo de acto alguno" (Polo, 1997, p.136).

Efectivamente, la felicidad no se posee, no es algo que uno se dé a sí mismo, sino que se anhela. Esto es así porque la *voluntas ut natura* está determinada *ad unum* al bien, a la felicidad. No hace falta que nos propongamos ser felices. Estamos abiertos al bien supremo sin conocerlo, porque nuestra voluntad no conoce. La voluntad tiende al bien infinito, se dispara activada por el acto de ser personal y empieza a buscar el bien. Por ser potencia pasiva, inorgánica, tiene una capacidad infinita de bien, de felicidad. Su capacidad infinita solo puede ser colmada por el bien irrestricto que es Dios.

Interesa también insistir en que la voluntad es tendencia respecto a otras realidades que no son ella misma, su fin está fuera de ella. Se ha afirmado que la voluntad como tendencia humana está impregnada de racionalidad —no es meramente biológica— porque la razón puede influir en ella y ella misma obedece a la razón en esa fase de la *voluntas ut natura* que llamamos *voluntas ut ratio.* Pero

la voluntad prescindiendo de su relación con la inteligencia es una tendencia determinada *ad unum*, absolutamente imposible de cambiar: la *voluntas ut natura*. Y añade Aristóteles que, si se dispara, lo hace siempre hacia lo mismo: la felicidad, no es dueña de su fin, sino que éste la ordena sin más (*EN)*.

La tendencia de la voluntad a la felicidad la lleva a salir fuera de ella, a tender hacia el bien irrestricto, infinito, absoluto en que consiste la felicidad. A fin de alcanzar ese bien para el que está determinada la voluntad debe crecer, mejorar, ir a más. Necesita saciar esa capacidad de más bien. Debe querer más y mejor lo que quería antes, si nativamente era *intención de otro,* ahora es más *intención de otro.* Hay un refuerzo de la intencionalidad causado por la virtud, que lanza a la voluntad continuamente a más *otro.* Un otro que sea *más real, más bien*, que aquél al que se había adaptado antes (Sellés, 1998, p.76).

La voluntad se hace libre a lo largo del despliegue de lo voluntario. Dicho despliegue es constituido por la sindéresis. El ejercicio de los actos voluntarios equivale a su constitución, por lo que se puede decir que la voluntad depende más de la sindéresis que de la inteligencia (Polo, 2010a).

Constituida la voluntad por la sindéresis, ésta despliega su tender a partir del conocimiento. Al entrar en contacto con la inteligencia es que puede ejercer actos propios: elegir, tender, disfrutar, etc., y otros muchos más. Esto implica que la voluntad se mueve por intervención de la inteligencia, por lo que nada se quiere si no es conocido. Los clásicos lo expresaban así: *nihil volitum quin praecognitum.* Si la voluntad es potencia pasiva, su apertura debe ser irrestricta o infinita. Por la misma razón, también la inteligencia debe ser capaz de un conocimiento sin límite (Polo, 1997).

El hecho de que la inteligencia sea también una potencia pasiva abierta a la verdad y al bien infinitos, no significa que el conocimiento de Dios sea una evidencia inmediata. Hay una cierta oscuridad en nuestro conocimiento, lo que no impide que sea objeto de nuestro amor. Incluso puede serlo bastante firme (Polo, 1997).

La apertura al infinito de la inteligencia y de la voluntad humanas lleva a concluir que sólo Dios (bien y verdad absolutos) puede calmar el ansia de bien y verdad que determinan a estas potencias. Pero el conocimiento que tenemos de la realidad —incluido Dios— es en cierto modo oscuro, oscuridad que no afecta a la voluntad que ama lo real. Se puede comprobar que aun cuando no se conoce a fondo algo, la voluntad puede tender a ello como objeto propio. Esto lo explica Santo Tomás al señalar que la intención intelectual es de semejanza, mientras que la voluntaria es intención de otro.

La adhesión de la voluntad al bien, conocido sólo en parte por la inteligencia, resulta de la determinación de esta potencia *ad unum* siendo ese *unum* infinito. Así lo afirma nuestro autor:

> "Si la voluntad no enganchara de suyo con el fin antes de estar en su presencia, de conocerlo, muchos actos del hombre no se explicarían, porque así actuamos con frecuencia: queremos algo que no conocemos muy bien y buscamos conocerlo mejor, pero ya estamos aferrados a eso, que queremos" (Polo, 1997, p.143).

Es el caso, por ejemplo, del hombre que se siente atraído por una joven cuya fotografía aparece en un noticiero de la televisión de una ciudad lejana, y decide ponerse en contacto con ella por escrito. Piensa: es la mujer de mi vida… A medida que la conoce se va enamorando de ella y, al comprobar que es correspondido, decide ir en su busca. El encuentro y el trato entre ambos les confirman en un amor de tal hondura que deciden unir sus vidas para siempre.

En el ejemplo anterior se pone de manifiesto que la imperfección y oscuridad de nuestro conocimiento de la realidad "no impide la decisión firme de la voluntad respecto de la realidad de lo que conocemos obscuramente" (Polo, 1997, 143). No es preciso que el conocimiento de esa realidad sea totalmente claro, de serlo desaparecería totalmente el deseo y amaríamos con amor de complacencia dicha realidad.

La voluntad necesita de la inteligencia, en su conexión con esta potencia es que se puede hablar de *voluntas ut ratio.* Con este término se expresa la unión de la voluntad con la razón práctica, que se verifica del siguiente modo:

> "La *voluntas ut ratio* recibe la noticia de los bienes que la razón práctica le proporciona sin la que no es posible ejercer los actos voluntarios respectivos a los bienes mediales. La inteligencia objetiva la verdad teórica, pero también le corresponde captar la razón de bien y presentárselo a la voluntad" (Polo, 2010a, p.110).

Corresponde a la razón práctica conocer la razón de medio y presentarlo a la voluntad que es capaz de elegir entre ellos. Pero la razón se puede equivocar y llevar a la *voluntad ut ratio* a elecciones erróneas.

De aquí la importancia para la voluntad de perfeccionar la inteligencia porque si esta última el mal no lo presenta como mal no repugnará a la voluntad, que es capacidad apetitiva no cognoscitiva (Polo, 1997). Si no se tiene claro que el concebido es persona y tiene derecho a la vida —tal como lo reconoce el artículo 2

de la Constitución Política de nuestro país— se puede justificar la manipulación genética con embriones humanos, la fecundación *in vitro*, el aborto, la clonación y otros muchos errores y aberraciones.

Interesa, y mucho, "evitar que la inteligencia se equivoque y, en cambio, procurar que presente el bien sin limitaciones, para que la voluntad ejerza sus actos en la línea del fin final que no la determina de modo particular, sino en cuanto irrestricta" (Polo, 1997, p. 152).

Se ha señalado que la *voluntas ut ratio* presenta a la voluntad los bienes como medios. Pero puede confundir el medio con el fin, lo que pone de manifiesto que para obrar rectamente no basta la razón práctica, se requiere del refuerzo de la voluntad por medio de las virtudes morales (Polo, 2010a).

Leonardo Polo quiere resaltar dos puntos importantes acerca de la intervención de la inteligencia en la actividad voluntaria cuando afirma que:

> "ante todo, la inteligencia presenta lo que ella ha aprehendido como bueno; pero eso no es todo el bien, pues la presentación tiene razón de actualidad, y el bien entero tienen razón de futuro (…) En segundo lugar, al ejercer sus actos iluminada por la inteligencia, la voluntad adquiere hábitos. Ahora bien, una voluntad con hábitos deja de ser una potencia pasiva: ella misma se ha hecho más o menos capaz de ejercer nuevos actos (…) Con hábitos, la voluntad es capaz de determinarse con facilidad para cierto tipo de actos; no se limita a ser determinada en general por el fin. Ese perfeccionamiento o estropicio (virtud o vicio) de la voluntad es lo que se llama hábito" (1997, p.152).

De lo anterior queda claro que tanto las virtudes como los vicios siguen a los actos, se adquieren por la repetición de actos y modifican a la voluntad disponiéndola al bien o al mal. Cuando la disponen al bien la hacen libre, en caso contrario la esclavizan al mal. La libertad consiste en esa autodeterminación de la *voluntas ut ratio* en el bien. Las virtudes refuerzan esa autodeterminación. De aquí que pueda decirse que "sin virtudes la voluntad no es libre" (Polo, 1997, p.144).

Ya Santo Tomás señaló que no es libre la *voluntas ut natura*, pues sin el concurso de la inteligencia la libertad no llega a tomar contacto con la voluntad: "*Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet" (De Veritate,* q.24 a.2 c). Esto confirma que la voluntad nativa no es libre porque no actúa y es potencia pasiva, relación trascendental. Solo aparece la libertad en la *voluntas ut ratio.*

En relación a la libertad Polo precisa que no es una propiedad de la voluntad, aunque el hombre es libre:

> "porque si no lo fuera, sería imposible que la libertad tomara contacto con la voluntad como pura apertura, la cual por ser una potencia pasiva no puede decidir acerca de sí misma ni puede elegir. Y, por otra parte, tampoco de suyo alcanza su fin. La voluntad nativa no es la libertad de la persona humana, pero si la libertad no está primariamente en la voluntad tiene que *ser* de la persona. La libertad es radicalmente personal, puesto que radicalmente no corresponde a la voluntad. Llega a la voluntad, toma contacto con la voluntad: la voluntad es investida de libertad; pero es investida después de tomar contacto con la inteligencia. Aquí parece otra vez el tema de las virtudes" (Polo, 1997, p.146).

De suyo la naturaleza no es libre, por tanto no son libres las facultades ni los apetitos sensibles. Tampoco son libres las potencias pasivas. Como la libertad no es de la naturaleza, es trascendental personal, llega a las potencias pasivas, a las facultades y a los apetitos sensibles por los hábitos.

Polo sostiene también que la virtud modifica interior y exteriormente la propia naturaleza como resultado del actuar humano (1997). Por tanto, las virtudes siguen a los actos, ni son anteriores a ellos ni son innatas. Se adquieren cuando la voluntad toma contacto con la inteligencia.

Al tratar acerca de la virtud moral Polo se refirió también al vicio, considerándolo como "un detrimento de la naturaleza" (Polo, 2005, p.130), la demolición de la vida virtuosa:

> "Los vicios son los escombros de la virtud que anestesian el respecto al bien e impiden el crecimiento voluntario, reducido entonces a connatos dispersos y desconcertados. La relevancia de la virtud se nota por el contraste con la desolación del vicio, que es la parte oscura de la experiencia moral. Se nota también en la aspiración al amor, manifestación viva de la sindéresis no borrada por la mala disposición de la voluntad" (Polo, 2010a, p.174).

El acto malo —vicioso— es contrario al crecer natural de la potencia y es un acto vicioso porque causa la merma de la integridad natural (Polo, 1998b).

El vicio consiste en tomar lo que son medios como si fueran fines. Ocurre en la voluntad cuando ésta toma los bienes de los (concupiscible e irascible), que son fines para éstos, como fin para ella.

La virtud impide que la voluntad se convierta en una esclava de los vicios reordenando las tendencias inferiores a su fin y disponiéndola a querer más, arraigándola en el bien (Polo, 2010a).

Ante la posibilidad de acertar o equivocarse, surge la pregunta ¿cómo elegir el bien, siempre el bien y cada vez bienes más perfectos que acerquen a la persona la felicidad? La respuesta se halla en las virtudes. En la medida de que dispongamos de virtudes que refuercen el acto voluntario bueno, que lo hagan querer más y mejor, alcanzaremos antes la felicidad a que aspiramos. Así señala Polo la importancia de evitar los vicios que esclavizan:

> "Las virtudes morales fortalecen la voluntad: son hábitos perfectivos de la voluntad y, por serlo, fortalecen la capacidad de adhesión de la voluntad, es decir, la capacidad de amar; en cambio, los vicios empobrecen la voluntad, la estropean, y por tanto disminuyen la capacidad de amar. Por eso, el que tiene vicios no puede ser feliz, o lo es muy poco porque puede amar también muy poco" (Polo, 1997, p.116).

La virtud es el canal para que se despliegue el amor, quita obstáculos para alcanzar el bien y, con él, la felicidad:

> "Ser capaz de ser feliz quiere decir que se es capaz de amar. No es sólo poseer el bien, llegar a él, y que se me dé sin que haya ningún inconveniente por su parte en que yo lo posea. No basta con eso; es menester que mi aferramiento o posesión sea también total. Dicha posesión inamovible es lo peculiar de la tercera dimensión posesiva del hombre: la virtud" (Polo, 1997, p.116).

**b. No es represión**

El fortalecimiento de las tendencias que resulta del crecimiento en virtudes le permite moverse en un nivel que no es sólo el de evitar el mal, el vicio o reprimir la inclinación de los apetitos sensibles a los bienes fáciles —al estilo freudiano—, sino que consiste en una ayuda para que la persona sea libre, se autodetermine al bien, secunde fácilmente esa determinación *ad unum* de su *voluntas ut natura* con actos virtuosos fruto de las elecciones libres de su *voluntas ut ratio.*

Ya lo señaló Aristóteles al afirmar que "Un hombre obra con continencia cuando obra contrariamente a su apetito y conforme a su razón", "pues nadie desea lo que cree que es malo, y, sin embargo, uno lo desea cuando se hace incontinente" *(ÉN 1223b).* Resulta necesaria cierta lucha contra nosotros mismos para reconducir

nuestra conducta por los canales del bien cuando el apetito inclina hacia el mal, ese intento puede resultar más o menos penoso, pero "cuando el principio de la acción es interno, no hay violencia" *(ÉN 1224b).*

No debe confundirse la elección con la represión. No existe en la conducta virtuosa represión ninguna sino elección. Se trata de seleccionar los bienes mejores entre los que la realidad nos presenta a través de la *voluntas ut ratio.*

Nuestro filósofo asume que las bases de la ética son los bienes, las normas y las virtudes. Los bienes son lo mismo que la realidad, y las normas de la razón y las virtudes de la voluntad son lo que perfecciona nuestra apertura racional y volitiva a la realidad. Entre los bienes se da una jerarquía, no son todos iguales. Las ventanas para acceder sin restricción a esos bienes son las normas y las virtudes. Sólo la razón se abre a la totalidad de los bienes y sólo la voluntad puede quererlos todos (Polo, 1997). Las virtudes apuntalan la voluntad en los bienes que la razón le presenta, reconfigurándola positivamente y por tanto disponiéndola mejor para la siguiente acción (Castillo, 2012).

Por tanto, no es represión sino despliegue de la persona, "crecimiento irrestricto de la esencia, a través de las virtudes, como extensión de la libertad personal, a lo que Polo llama esencialización" (Moscoso, 2012, p.203).

Pero ese crecimiento no redunda sólo en el perfeccionamiento personal, sino que repercute también en la sociedad, pues la persona no es un ser aislado. Su disposición a actuar bien, su ser virtuoso, influye directamente en el modo en que gobierna su conducta libre en el entramado de relaciones que surgen en la vida social. Se ganaría mucho en este sentido si se elevara "la tarea educativa desde el nivel de la adquisición de virtudes hacia el de la donación personal como optimización de la persona" (Ahedo, 2012, p.203).

> "Las virtudes son hábitos operativos buenos, de la voluntad como potencia, que la conmensuran con los fines que ha de lograr" (Molina, 1996, p.13), esa conmensuración viene a ser una cierta nivelación entre la voluntad y sus fines. "La voluntad nunca acaba de poseerlas completamente a causa de su perfectibilidad, pero también, y por eso, de su debilidad. Si no hay progreso, decaen. De hecho, las dificultades las frenan" (Molina, 1996, p.13).

Pero lo peor no es que sólo las frenan, sino que se corre en peligro de caer en el vicio opuesto, por lo que hace falta vigilar. No hay que olvidar que "las virtudes morales fortalecen la voluntad: son hábitos perfectivos de la voluntad y, por serlo,

fortalecen su capacidad de adhesión, es decir, la capacidad de amar" (Polo, 1997, p. 114).

La virtud nos hace amables, es decir, resulta más fácil ser amados por los demás, atraemos el amor del otro; y, simultáneamente, la virtud nos lleva a vencer el egoísmo y nos lanza fuera del yo propio yo para meternos en la órbita de los demás, del otro, haciéndonos capaces de amar cada vez más si somos cada vez más virtuosos. Puede decirse que la virtud nos hace libres para amar más, cuando en la voluntad crecen más cada vez esas buenas disposiciones.

## 4. Ser libres para amar más

### a. Libres para destinarse

Si la virtud nos hace libres para amar, resulta entonces que el sentido último de la virtud es disponernos para el amor, para la felicidad. Tener esto claro elimina el peligro de buscar la virtud por un afán perfeccionista del hombre o para alcanzar mayor competitividad.

Se explica también por qué tiene tan poca prensa la virtud: no está de moda ser virtuoso porque lo que interesa actualmente es ser exitoso —que no es lo mismo que ser feliz—, o sólo competitivo, que va por otros cauces.

Hoy se suele buscar tener más títulos académicos, más poder, más dinero, más belleza exterior, más influencias, como bienes absolutos confundiendo estos bienes mediales con el fin final. Es un intento moderno de realizar el ideal pagano griego del hombre como poseedor, centrándose sólo en la posesión de bienes materiales e intelectuales dejando de lado la tercera dimensión del poseer aristotélico: la virtud.

Con todo, a pesar de que el ideal del hombre griego —cuyo culmen es la virtud ética— está muy bien planteado, se queda corto. En ese sentido, “el cristianismo habría añadido a la antropología griega la comprensión de la propia vida como un don que, encauzándose por el desarrollo de las virtudes, llega a desvelar el sentido más profundo de la libertad humana: el don de sí” (González, 1996, p.665).

Para Leonardo Polo “el concepto de virtud es el punto de enlace de la antropología griega con la cristiana”; más, “es la cumbre de la primera y el cauce de la segunda” (Polo, 1986, p.222). Como ya hemos señalado, en el aporte cristiano, la virtud es un medio para una finalidad superior que es el amar. Sin virtudes no se puede amar, aunque se desee hacerlo.

Pero no queda allí la aportación específica de la antropología cristiana, sino que Polo la describe "en términos «hiperteleologización» de la naturaleza humana, para distinguirla de la «hiperformalización» de la naturaleza promovida por la virtud" (González, 1996, p.667). Se entiende por hiperteleologización ser capaces de acceder a un número muy elevado (hiper) de fines (telos). Es decir que con las virtudes se potencian las facultades para poder alcanzar fines mayores, especialmente el Fin Absoluto que es Dios.

Resulta interesante que Polo se pregunte: "¿qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente el donar. Si la actividad de la voluntad es donante, trasciende lo que los griegos entendían por *telos.* He aquí la hiperteleología cristiana. Donar es dar sin perder" (Polo, 1986, p.225).

En este sentido, se puede afirmar que el hombre no sólo posee virtudes según el planteamiento griego, sino que se hace libre, dueño de sí mismo por las virtudes: se posee. Ese perfeccionamiento natural no debe quedar allí porque el hombre —para el cristianismo— no es sólo naturaleza, sino persona (que trasciende a aquella), por lo que su perfeccionamiento final se alcanzará en ese donarse a sí mismo, destinándose libremente y por amor a Dios y a los demás. Por tanto, el sentido de la libertad del hombre es para el don de sí.

Según nuestro filósofo, esta capacidad de donación completaría la reflexión griega sobre el hombre expuesta por la antropología aristotélica y que la centra en el tener humano:

> "El hombre no se define últimamente, o sólo, como el ser capaz de tener, puesto que es preciso encontrar la raíz de su capacidad de dar. 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 porque es capaz de dar. Desde la persona, dar significa aportar" (Polo, 1986, p.226).

Para Polo el carácter donante del hombre no entra en contradicción con su aspecto de poseedor, sino que lo refrenda. Ya el cristianismo presenta a Dios como Amor —con mayúsculas, para indicar su infinitud—, aspecto descuidado por los griegos que en su tratamiento de la voluntad reducen esta facultad a *órexis* –deseo-, tendencia imperfecta. El cristianismo afirma también que el amor de Dios es liberal, efusivo (González, 1996). Y Santo Tomás se refiere a la creación divina como "donación del ser" (Polo, 1986, p.225).

Además de contrastar la concepción cristiana de hombre con la griega, Polo la confrontará con el pensamiento moderno. "Su postura frente a los griegos

—vg. Aristóteles— puede describirse en términos de 'prolongación', 'profundización' y 'complemento', por el contrario, frente a la filosofía moderna, ha de describirse en términos de 'rectificación' " (González, 1996, p.667).

La profundización en la antropología griega llevará a nuestro filósofo al "descubrimiento del carácter personal del hombre, otorgando un sentido insospechado —trascendente— a las reflexiones de Aristóteles sobre la naturaleza humana, la 'rectificación' a los modernos afectaría a la particular versión de la voluntad como espontaneidad que encontramos por ejemplo en Kant" (González, 1996, p.667).

Por otro lado, "la versión moderna de la voluntad no es una buena interpretación del amor personal" (Polo, 1997, p.129). Esto es así porque el núcleo personal no se reduce a la voluntad, sino que es más radical y superior. La voluntad está subordinada a la persona, el querer de la potencia volitiva se ordena al amor y donación personales, fin final del hombre.

La superación del planteamiento aristotélico que propone la unidad de las virtudes y la contemplación intelectual como el fin último del hombre, vendrá por la propuesta poliana que colocará la felicidad en el orden de la donación personal.

En la antropología trascendental de Polo se dan los siguientes trascendentales personales: coexistencia, intimidad, además, intelecto, ser, libertad y donar. "Se parte también de la distinción tomista entre esencia —*essentia*— y —*esse*— acto de ser. La virtud constituye un perfeccionamiento intrínseco del sujeto que está en el orden de la esencia. La libertad esencial es 'ladera' de la libertad trascendental, que está en el nivel del *esse*, de la entrega o donación personal" (Castillo, 1996, p.423).

Se trata pues de un salto del nivel natural al trascendental, el que opera Polo en su planteamiento acerca del perfeccionamiento al que la persona está llamada:

> "Así pues, por más que el hábito sea la perfección natural culminante, no es en términos absolutos la perfección superior del hombre. Es cierto que la virtud es lo más elevado que se pueda tener en el orden de la esencia. Pero en el hombre, tener es dual respecto del ser, que es personal [don creado]. Por eso en el hombre tener es un disponer que no se consuma en sí. La esencia del hombre es, en dualidad con su ser-libre-donal, disponer en orden de una destinación, a un otorgamiento" (Polo, 1990, p.44).

Es en este nivel trascendental donde se va a dar el crecimiento inagotable del ser personal, mediante la donación libre de todo lo que tiene y es:

> "Ahora bien, el sentido último y el valor definitivo de todas las posibilidades humanas sólo se desvela en la estructura última de la coexistencia humana, en la cual la persona invoca su aceptación radical, más allá del tener y del hacer, y se da, se destina en su ser. La intimidad libre de la dación ha de ser más radical que la inmanencia del tener e incluso que la inmanencia de la virtud. La intimidad es lo que define estrictamente la persona: ser capaz de dar, de aportar, como la única manera de refrendar el tener y el ser" (Polo, 1990, p.47).

De aquí que la educación ética para lograr su objetivo ha de llevar al educando a la donación personal. No basta pues ser virtuoso, se precisa aspirar y llegar más lejos, hasta el don libre de sí mismo.

### b. El amar: sentido último de la virtud

Afirmar, como se ha hecho, que ser virtuoso no es el fin del ser humano, sino que está llamado a más, se basa en la propuesta antropológica transcendental poliana que explica el vínculo entre virtudes, crecimiento personal y felicidad. Si se demuestra que el perfeccionamiento habitual —que esencializa— también produce un crecimiento en el ser personal –que es amor, don y aceptación-, entonces podremos afirmar que ser virtuoso abre el camino para ser feliz al disponernos a la destinación personal y realizarla, que es en lo que consiste ser feliz.

Desde Sócrates hasta hoy se ha venido dando una gran importancia a la adquisición de hábitos, especialmente de la voluntad, hasta tal punto que se cifra el crecimiento del hombre en el crecimiento en virtudes (Moscoso, 2015).

Aristóteles sostiene que la felicidad es "lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada" *(ÉN 1097b).* "La felicidad es la virtud o alguna clase de virtud", afirma el Estagirita *(ÉN,* 1098a). Por otro lado, Santo Tomás precisa que la voluntad nativa, aquella que aún no está informada por la razón, es una tendencia determinada *ad unum*, a la felicidad (Santo Tomás, *S.Th.),* algo que no se puede cambiar. Que la *voluntad ut natura* esté determinada *ad unum*, siendo pasiva, implica que su fin es uno y nada más que uno.

Es conocido que las potencias de la inteligencia y la voluntad, por ser espirituales, pueden crecer de modo irrestricto. Así, la voluntad "puede querer siempre más y mejor y no se satura con ningún bien, pues es una relación al bien como tal" (Moscoso, 2015, p.282), pero queda por averiguar si el perfeccionamiento a nivel esencial redunda en un crecimiento del ser personal.

Polo resolverá esta cuestión afirmando que: "por mucho que el hombre crezca, por mucho que se perfeccione a lo largo de su vida en forma de hábitos, a pesar de todo, en el hombre siempre permanece la distinción entre la *essentia* y el *esse*, nunca el hombre puede llegar a una identidad. Es decir, por grande que sea su crecimiento esencial, siempre su ser está por encima de dicho crecimiento" (Polo, 2011, p.301).

Para Polo, la esencia humana es un *disponer* de la propia naturaleza perfeccionándola. Dispone de la naturaleza mediante la constitución de hábitos operativos en las potencias espirituales de la inteligencia y voluntad. La naturaleza así elevada constituye la esencia de un ser personal, "y en eso está el sentido de su propia esencia, es crecer, es perfeccionarse, autoperfeccionarse (Polo, 2011, 303).

Pero es una gran equivocación humana intentar una identidad esencia-acto de ser, agotar su ser en su esencia, sostiene Polo. Es el intento de las antropologías modernas en las que se introduce forzadamente la identidad: el ser humano es interpretado como ser idéntico (Polo, 2011).

Para Leonardo Polo, además de naturaleza el hombre es persona. La persona es el *esse* y su naturaleza anímico-corporal la esencia (Polo, 1997).

> "También podemos decir que es un ser, al mismo tiempo, actual y potencial. El hombre no es acto puro. Por ser potencia tiene posibilidades, y cuenta con ellas mediante los hábitos" (Moscoso, 2014, p.777).

Se puede ser mejores esencialmente (por ejemplo: mejores profesionales) y también mejores personalmente (es decir, mejores personas), y nadie dirá que ambas perfecciones se identifican porque puede también haber buenos profesionales (que hacen muy bien su trabajo, son puntuales, laboriosos, eficientes, etc.), pero fuera de él llevan una vida desordenada (son infieles a sus cónyuges, o corruptos, etc.), desde el punto de vista de las demás virtudes son pésimas personas. Por ello, jamás se dará una identidad en el hombre entre su esencia y su acto de ser, de aquí que crecer en hábitos es más bien "poner la esencia más en manos de la *libertad*", como señala Polo (2011, p.302).

> "Cuanto más hábitos, cuanto más se crece, más libremente se dispone. El disponer es libre, y serlo es la libertad del hombre respecto de aquello de que puede disponer, que es lo disponible. Pero el hombre no puede disponer de su propia esencia, eso le está vedado; una cosa es disponer de lo disponible y otra cosa es que el disponer sea disponible. El hombre no puede disponer *de* su esencia, sino que puede disponer *según* su esencia" (Polo, 2011, p.302).

El sentido de la vida humana está —en parte— en ese crecimiento esencial que le permite manifestarse como persona. Pero la persona no se agota en su esencia, la trasciende (Polo, 2011). Ahora bien, queda por resolver si el crecimiento habitual, que produce un perfeccionamiento esencial, redunda también en un crecimiento personal.

Moscoso —comentando a Polo— afirma en este sentido que: "Mientras la persona constituye los hábitos esenciales en el ámbito temporal, su propio ser no se agota en ello, pues ella misma es acto, amar que se abre al amor. El ser personal es siempre más que la esencia humana y no llega a su plenitud por el desarrollo de las potencias ni en su ordenación. La plenitud de la persona no es pues la vida moral" (Moscoso, 2015, p.283).

Ahora bien, por ser la persona un compuesto unitario —esencia-acto de ser—, el crecimiento esencial debería repercutir en su acto de ser. Y así es, según explica Moscoso: "el crecimiento moral, la vida virtuosa, repercute en la persona, en el sentido de que permite que ésta destine más fácilmente, con menos trabas, su libertad a la donación. Lo cual quiere decir que la búsqueda del bien, y de los bienes es superada por la donación amorosa y la espera de aceptación" (Moscoso, 2015, p.283). La tesis poleana de que la voluntad esencial y la libertad personal pueden ser solidarias (García González, 2010) viene a reforzar esta postura; solidaridad que consiste en "la personalización destinal de la tendencia volitiva" (García González, 2010, p. 85).

García González, comentando a Polo, afirma la posibilidad de que la voluntad incrementada en su intención de otro sea elevada desde el amor esencial por el amor personal: "Más allá del bien como trascendental metafísico se encuentra el amor como mutua donación personal. Si efectivamente se encuentra, la voluntad es liberada de su inclinación a los propios bienes y dirigida hacia el bien ajeno y el bien común; y aún más: es incrementada en su intención de otro buscando la correspondencia ajena. Así se integra con el amar personal; y se alcanza la destinación al otro: máxima expresión de la libertad y de la liberalidad propias de la persona" (García González, 2010, p.85).

Así se ve más claro que el crecimiento moral no asegura el perfeccionamiento del acto de ser en sí mismo, sólo la actualización de voluntad. Efectivamente, el acto de ser no se agota en actualizar las potencias, porque "la persona *es* más. La libertad personal no se acaba en disponer de los actos voluntarios en orden al fin. Es libertad de amar y libertad en espera", dice Moscoso (2015, p.284).

¿En espera de qué? En espera de aceptación, pues no se es feliz mientras falte la correspondencia al amor dado. "El amar busca una aceptación, si quien acepta es

más alto que quien da, es más perfecto el aceptar que el dar" (Moscoso, 2015, p.284). Al amar se corre el riesgo de no ser correspondido, pero si se encuentra aceptación la novedad encontrada compensa ampliamente la aventura con resultados verdaderamente admirables (Polo, 1997).

Se ha afirmado que Polo distingue el amar, el don y el aceptar como trascendentales personales del acto de ser que es intimidad y co-existencia (2010a). "Se dice que amar es trascendental o que se convierte con el ser personal, porque el sentido más alto de ser es dar" (2010 b, p.211). Dar y aceptar necesitan del don para constituir el amor donal. La estructura del dar es trina, no basta con el amar y el aceptar, se requiere la intervención de la esencia humana, pues el hombre sólo puede donar a través de ésta. Esto implica que el don no es personal sino esencial, de lo que se deduce que la persona humana no es una identidad, depende de Dios, no se posee ni es dueña de sí misma, es creada (2010 b).

Interesa también señalar que "en la persona humana el amar está en el orden del ser y, por tanto, es superior al amor de deseo o a su versión sentimental. El amar como trascendental personal es superior al bien trascendental y, por consiguiente, el amor como acto voluntario es superior a la fruición del bien" (Polo, 2010 b, p.213). Así se comprueba que "la persona humana está unida a una esencia, y tiene que acudir a ella, especialmente para obtener el amor con el cual amar" (Castillo, 2012, p.127).

La dualidad acto de ser-esencia comporta que el hombre entero esté implicado en el amar donal (Corazón, 2011). Como el hombre no puede comunicar a su propio don carácter personal, "en el hombre, el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa, perfeccionable según los hábitos adquiridos, es decir, en el nivel de la esencia" (Polo, 2010 b, p.215).

Donar puede así considerarse como la actividad cuyo fruto es un incremento total, sin pérdidas. Si la vida es la actividad que consiste en un crecimiento o incremento, puede concluirse que "el donar es la actividad vital más perfecta", "plenitud de la acción vital o de la *vida en plenitud"* (Falgueras, 1997, p.66).

Lograr que el don del hombre alcance esas características no es posible, pero la aceptación de Dios sí puede elevarlo y transformarlo hasta convertirlo en un don perfecto. Así el hombre está en condiciones de convertir su quehacer ordinario, su entera actividad diaria en un don aceptable a Dios, siempre que lo realice con toda la perfección de la que es capaz, entonces nuestra existencia adquiere sentido donal, "obteniendo para nosotros y para los demás la plenitud de la vida y de la libertad" (Falgueras, 1997, p.69).

También Moscoso plantea que no es el don del hombre sino la aceptación divina de ese don la que conduce al auténtico crecimiento personal y, —según lo que se desea comprobar— a la felicidad. Sostiene esta filósofa que "si lo que se da (el don) fuera superior al dar, la moral aseguraría el crecimiento del ser personal. Pero si el dar es superior al don, no es así. Por otra parte, si dar fuera lo más alto, tanto o más perfecta la persona cuanto más ame. Pero entendido que el amar busca una aceptación, si quien acepta es más alto que quien da, es más perfecto el aceptar que el dar" (2015, p.284).

El contenido del don sería el desarrollo de virtudes, en el que la persona expresaría su dar personal en el tiempo. "Así pues, la moralidad de los actos perfeccionaría a la persona —y no sólo su actuación— en la medida que proceda del amor personal y responda al amor personal, no sólo a la búsqueda de la rectitud, del bien. Es decir, en la medida que sea apertura a otras personas, en un dar y aceptar personal (valga la redundancia). En este amar, la persona busca, no lo que no tiene, sino dar y ser aceptado. De ahí que, en última instancia, la persona crece, no por sus actos, ni por su dar, sino por la aceptación irrestricta de su ser, cuestión que sólo Dios puede dar" (Moscoso, 2015, p.284).

La felicidad no sería entonces un resultado buscado y alcanzado sino un don divino. De ahí que afirme Moscoso (2015, p.284): "el último fin de la existencia no sería ser feliz, sino amar y ser amado". Y continúa señalando que "la felicidad, como afecto, no incide en una potencia" sino en el ser personal. "No responde a una tendencia: no es resultado de la satisfacción del deseo de bien (ni siquiera del bien trascendental), sino plenitud de la esperanza de que el propio amor sea aceptado por quien se ama", "un efecto del amor divino en la intimidad humana".

Así la persona virtuosa tiene abierto el camino para ser feliz al estar mejor dispuesta a la destinación personal y realizarla: si ama, se dona y su don es aceptado será feliz. De aquí que quien ame y se sepa amado por el amor divino será feliz y alcanzará su fin final —no como algo que se alcanza al fin de la vida sino en cada momento—, "algo que ya no tiene un más allá" (Polo, 2011, p.300).

## CONCLUSIONES

Esta investigación me ha permitido comprender el aporte de Leonardo Polo respecto de la noción de virtud que puedo resumir brevemente en las siguientes conclusiones:

**Primera.** Para Polo la raíz en la que se anclan todas las virtudes es la sindéresis, hábito innato que las hace posibles. La sindéresis es la luz que nos manifiesta la propia naturaleza y nos descubre un imperativo para ella: ¡Haz el bien, perfecciónate! Nos reclama desarrollarnos, crecer, conducirnos, actuar como persona; es decir, nos mueve a hacer el bien.

**Segunda.** La virtud es un bien medial, pero excelente, que produce un fortalecimiento en las tendencias humanas y, consecuentemente, un crecimiento esencial —hiperformalización—, que abre el camino a su perfeccionamiento —hiperteleologización—personal.

**Tercera.** El fortalecimiento de las tendencias que resulta del crecimiento en virtudes permite al hombre moverse en un nivel que no es sólo el de evitar el mal, el vicio o reprimir la inclinación de los apetitos sensibles a los bienes fáciles —al estilo freudiano—, sino que consiste en una ayuda para que la persona sea libre, se autodetermine al bien, secunde fácilmente esa determinación *ad unum* de su

*voluntas ut natura* con actos virtuosos fruto de las elecciones libres de su *voluntas ut ratio.*

**Cuarta.** Al afirmar que los hábitos son una "realimentación", un intrínseco *"feed-back*", asimila la noción de virtud aristotélica a la cibernética. El acto voluntario virtuoso 'realimenta' a la propia facultad perfeccionándola, y la dispone mejor para el acto siguiente, que resulta mejor que el anterior y así hasta el infinito…, perfeccionando al sujeto. Queda de manifiesto así que toda acción del hombre no es solamente transitiva, sino que ésta se queda en él e incrementa su poder de ejercer acciones más altas en el futuro y con mayor facilidad.

**Quinta.** Las virtudes morales son hábitos perfectivos de la voluntad y, por serlo, fortalecen su capacidad de amar —acto de la voluntad— y de ser feliz; en cambio, los vicios empobrecen la voluntad, la estropean. Por eso, el que tiene vicios ama poco y no es feliz o lo es muy poco.

**Sexta.** Mediante las virtudes la voluntad es liberada de muchas esclavitudes resultado de los vicios, se dispone a querer más, arraigándose en el bien. Además, por medio de éstas se reordenan también las tendencias inferiores —el apetito concupiscible e irascible— a su fin.

**Séptima.** La virtud nos hace amables, es decir, resulta más fácil ser amados por los demás, atraemos el amor del otro; y, simultáneamente, la virtud nos lleva a vencer el egoísmo y nos lanza fuera del propio yo para meternos en la órbita de los demás, haciéndonos capaces de amar cada vez más si somos cada vez más virtuosos. Puede decirse que la virtud nos hace libres para amar más, si en la voluntad crecen cada vez más esas buenas disposiciones. La virtud es un bien que está al servicio del amor.

**Octava.** El amar donal está constituido por el dar y aceptar que, como trascendentales personales, comportan el don. La estructura donal es trina, no basta con el amar y el aceptar, se requiere la intervención de la esencia humana, pues el hombre sólo puede donar a través de ésta. Es en la esencia humana donde el don requiere de la virtud. Por tanto, el don no es personal sino esencial.

**Novena.** Por las virtudes se aumentan la capacidad de ejercicio de la libertad. Gracias a su libertad, el hombre se puede decidir mejorar o empeorar. Pero de la libertad emana un imperativo: "sé mejor", "ve a más", "sé auténticamente hombre porque todavía no lo eres". El hombre es un ser siempre perfectible en virtud de su propio actuar. El perfeccionamiento humano no tiene techo: siempre se puede crecer o también se puede decrecer.

**Décima.** El crecimiento esencial mediante el libre ejercicio de las virtudes tiene sentido en la medida que dispone al hombre a un perfeccionamiento personal. El hombre virtuoso puede destinarse más fácilmente, dirigir su libertad a la donación de sí mismo. Pero en el amor, quien se dona espera la aceptación del amado. Lo cual quiere decir que la donación amorosa y la espera de aceptación inician el camino para ser feliz.

**Undécima.** La persona virtuosa tiene abierto el camino para ser feliz al estar mejor dispuesta a la destinación personal y realizarla: si ama, se dona y su don es aceptado será feliz. Así quien ame y se sepa amado por el amor divino será feliz y alcanzará su fin final, fuera del cual no existe bien más excelente.

**Duodécima.** No sólo se dispone a la persona a ser feliz mediante el obrar personal virtuoso sino que también se va configurando la sociedad y todas sus

manifestaciones: el trabajo, la cultura, la educación, la política, etc. De aquí que las virtudes constituyan un asunto central que conviene cultivar si pretendemos llevar una vida ética, y que la vida en las ciudades facilite a los individuos el logro de la felicidad.

**Décimo tercera.** Asistimos en estos momentos a un indiferentismo y decadencia moral globalizados. Urge recuperar la noción de virtud poliana y reincorporarla a la educación y a los distintos ámbitos en los que se desarrolla la vida de todos los ciudadanos, pues constituye una de las bases fundamentales de la ética. Las virtudes son siempre actuales, jamás pasarán de moda, porque suponen la naturaleza humana que no cambia ni cambiará jamás. No hay opción: si el hombre no es ético, no es hombre. Sin ética el hombre se hace ininteligible, se deshumaniza.

# BIBLIOGRAFÍA

## A. BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL


ARISTOTELES (1985) *Ética nicomáquea; Ética eudemia* [introd.; Julio Pallí Bonet, trad. y notas], Madrid: Gredos.

ARISTOTELES (1915) *Magna Moralia* en The Works of Aristotle, Oxford: Clarendon Press, consultado el 12.2.2017 en https://ia800503.us.archive.org/35/items/magnamoralia00arisuoft/magnamoralia00arisuoft_bw.pdf

PLATÓN (1981) *Apología de Sócrates,* [Emilio Lledó Íñigo, introd.; J. Calonge, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, pról., trad. y notas]. Madrid: Gredos.

PLATÓN (2014) *Gorgias*, [Alberto del Campo Echevarría, trad., present. y notas], Madrid: Rialp.

PLATÓN (1969). *Obras completas* [María Araujo, Francisco de P. Samaranch y otros: trad.], Madrid: Aguilar.

POLO, L. (2015) *Curso de Teoría del Conocimiento I,* 4ª ed. Pamplona: EUNSA.

POLO, L. (2013) *Lecciones de ética*, Navarra: EUNSA.

POLO, L. (2011) *La esencia del hombre,* Pamplona: EUNSA.

POLO, L. (2010) (a) *Antropología trascendental II, La esencia de la persona humana,* 2ª ed. Pamplona: EUNSA.

POLO, L. (2010) (b) *Antropología trascendental I,* La persona humana, 2ª ed. Pamplona: EUNSA.

POLO, L. (2007) (a) *Persona y sociedad,* Pamplona: EUNSA.

POLO, L. (2007) (b) *Antropología de la acción directiva*, Madrid: Aedos.

POLO, L. (2006) *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación.* Pamplona: EUNSA.

POLO, L. (2005) *Nietzsche como pensador de dualidades,* Pamplona: EUNSA.

POLO, L. (1998) (a) *La voluntad y sus actos (I),* Pamplona: Universidad de Navarra.

POLO, L. (1998) (b) *La voluntad y sus actos (II),* Pamplona: Universidad de Navarra.

POLO, L. (1998) (c) *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, 3ª ed. Madrid: Rialp.

POLO, L. (1997) *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, 2ª. ed. Madrid: Unión editorial.

POLO, L. (1996) *Analítica del amor,* Entrevista de Juan Cruz Cruz a Leonardo Polo, publicada en el nº 33 de la Serie de Filosofía de Miscelánea poliana, Revista de prepublicaciones del Instituto de Estudios Filosóficos LEONARDO POLO (2011). Consultada el 20 de febrero de 2017 en http://www.leonardopolo.net/revista/revista.html

POLO, L. (1990) *La libertad,* Universidad de Navarra, *pro manuscripto*.

POLO, L. (1987) *Tener y dar*. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica *Laborem Exercens,* en *Estudios sobre la Laborem Exercens,* Madrid: BAC.

TOMÁS DE AQUINO. *(2013) De Veritate,* consultado el 22 de julio de 2016 de http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html#QD

TOMÁS DE AQUINO. (2008) *In II Sententiis,* Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo. II/2, El libre arbitrio y el pecado [preparada por Juan Cruz Cruz], Pamplona: EUNSA.

TOMÁS DE AQUINO. (2002-2013) *Scriptum super Sententiis*, Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, Pamplona: EUNSA.

TOMÁS DE AQUINO. (1999) *QuaestionesDisputatae: De Virtutibus* [Ralph McInerny, trad. al inglés], Indiana: St. Augustine's Press, consultado el 19 de febrero de 2015, de http://dhspriory.org/thomas/QDdeVirtutibus.htm

TOMÁS DE AQUINO. (1994) *Suma de Teología* (*tomo I), Parte I*, (2ª. ed.). Madrid: BAC.

TOMÁS DE AQUINO. (1989) *Suma de Teología* (*tomo II), Parte I-II*, (2ª. ed.). Madrid: BAC.

## B. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AHEDO, J. (2010). *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, nº 223 (2010). Consultado el 1 de abril de 2016 de http://hdl.handle.net/10171/36900

ARANGUREN, J. (2002). *Aporías de la virtud de la fortaleza*. Scripta Theologica, ene-abr 2002, Vol. 34 Issue 1, p.309-325, Pamplona: Universidad de Navarra. Consultado el 22 de Julio de 2016 de http://hdl.handle.net/10171/8285

BENTHAM, J. (1973). *The Nature of Virtue*, New York: B. Parekh.

BIBLIA (2010). [Facultad de Teología de la Universidad de Navarra: coment.] 5ª Ed., Pamplona: EUNSA.

BURKHART, E. y LÓPEZ, J., (2011). *Vida ordinaria y santidad*, Vol. 2, Madrid: Rialp.

CASTILLO, G. (2012). *El tiempo humano y la virtud ética como modo de ganar tiempo*. Studia Poliana, 2010, nº12, p. 117-127. Consultado el 5 de noviembre de 2015 de http://hdl.handle.net/10171/9170

CASTILLO, G. (1996). *La unidad de la vida humana* (Aristóteles y Leonardo Polo), Anuario Filosófico, 1996 (29), 415-426. Consultado el 12 de abril de 2016 de http://hdl.handle.net/10171/845

CORAZÓN, R. (2011), *El pensamiento de Leonardo Polo,* Madrid: Rialp

CRUZ CRUZ, J. (1996) *Analítica del amor,* Entrevista a Leonardo Polo, pregunta nº 12, en el nº 33 de la Serie de Filosofía de Miscelánea poliana, Revista de prepublicaciones del Instituto de Estudios Filosóficos LEONARDO POLO (2011). Consultada el 20 de febrero de 2017 en http://www.leonardopolo.net/revista/revista.html

ESCRIVÁ DE BALAGUER, J. (2007). *Amar al mundo apasionadamente* [Mons. Javier Echevarría, pról..; Prof. Pedro Rodríguez,

FALGUERAS, I. (1997), *Crisis y renovación de la metafísica",* Málaga: Universidad de Málaga

FERNÁNDEZ-MUÑOZ, J. (2014). *Polo, Leonardo: Lecciones de ética.* Pamplona: EUNSA, 2013, 182 pp. En *THÉMATA. Revista de Filosofía*, (Nº50, julio-diciembre), pp.319–323. Consultado el 24 de abril de 2016 de http://institucional.us.es/revistas/themata/50/Art_18.pdf

FILÓN (2009). *Obras completas*, Vol. I. Madrid: Trotta editorial.

JENOFONTE, (1993). *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, [introd., trad. y notas de Juan Zaragoza], Madrid: Gredos

GONZÁLEZ, A.M. (1996). *Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo*, Anuario Filosófico, 1996 (29), 665-679. Consultado el 12 de abril de 2016de http://hdl.handle.net/10171/859

MILLAN-PUELLES, A. (2002). *Léxico Filosófico*, Madrid: Rialp

MOLINA, F. (1996). Sindéresis y conciencia moral. *Anuario Filosófico, 1996 (29), 773-785*. Consultado el 11 de abril de 2016 de http://hdl.handle.net/10171/743

MOSCOSO, A.I. (2015). *"La persona como libertad creciente en la Antropología trascendental de Leonardo Polo*". Sellés, Juan Fernando (dir.). Tesis doctoral. Universidad de Navarra, Pamplona. Consultada el 1 de mayo de 2016. http://hdl.handle.net/10171/39831

MOSCOSO, A.I. (2014). *"Estudios sobre la libertad en la filosofía de L. Polo* "en Studia poliana, Vol. 16, 201 - 204. Consultada el 7 de mayo de 2016. http://hdl.handle.net/10171/40067

MOSCOSO, A.I. (2012.*) Estudios sobre la libertad en la filosofía de L. Polo.* Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 247, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012, 189 pp., ISBN: 978–84–8081–341–9. Consultado el 21 de febrero de 2017. http://hdl.handle.net/10171/40067

NIETZSCHE, F. (2012). *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro.* Madrid: Alianza editorial.

PIEPER, J. (1997). *Las virtudes fundamentales.* Madrid: Rial.

PINTADO, P. (1993). *La ética y las virtudes.* Entrevista a Leonardo Polo en Atlántida Madrid 14 (IV-VI.1993) 80-92. Consultada el 3 de enero de 2016.www.leonardopolo.net/docs/eticavirtudempresa.pdf

POSADA, J.M. (2008). *Nota sobre la curvatura del querer*. En Estudia Poliana, 2008, núm. 11, p. 211-217. Consultada el 21 de febrero de 2017. http://hdl.handle.net/10171/10079

RODRIGUEZ LUÑO, A. (1983). *La virtud moral como habito electivo según Santo Tomás de Aquino,* Vol. 10. Consultado el 2 de diciembre de 2015. http://hdl.handle.net/10171/12057

RODRIGUEZ LUÑO, A. (1988). *La scelta etica. Il rapporto fra libertá e virtú.* Milán: Ares.

SAN AGUSTÍN, (2009). *La Ciudad de Dios*: La ciudad de Dios: San Posidio: vida de San Agustín. Madrid: BAC.

SAN AGUSTÍN, (2016). *Epístolas*, consultado el 03.08.16 en http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm

SAN AGUSTÍN, (1983-2005). Sermones, [Pío de Luis: introd., trad., notas e índices]. Madrid: La Editorial Católica.

SELLES, J. F. (2011). *La distinción entre antropología y ética*. *STUDIA POLIANA*, n. 13, pp.119–153.

SELLES, J. F. (2007). *Antropología para inconformes: Una antropología abierta al futuro* (2ª. ed.). Madrid: Rialp.

SELLES, J.F. (1998). *Hábitos y virtudes (III)*, Pamplona: Servicio De Publicaciones De La Universidad De Navarra S.A.

SIMETERRE, R. (1938). *La théorie socratique de la vertu-science seton les «Memorables» de Xénophon.* París: Téqui.

SPIDLIK T., (1979). *La spiritualité de I'Oríent chrétien. Manuel systématique.* Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.

VALÉRY, P. (1931). *Oeuvres de Paul Valéry: Variété, v. 1-2*. París: Éditions du sagittaire.

*La sindéresis*. Consultado el 17 de febrero de 2015 de https://sinderesis.files.wordpress.com/2008/10/la-sinderesis4.pdf.