

FRANCISCO MOLINA

LA SINDÉRESIS

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 82: Francisco Molina, *La sindéresis*

© 1999. Francisco Molina

Imagen de portada: “La Grande guerre” de Magritte

Redacción, administración y petición de ejemplares

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

Teléfono: 948 52 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

E-mail: cuadernos@unav.es

ÍNDICE

Introducción	7
--------------------	---

PARTE I

LA SINDÉRESIS EN TOMÁS DE AQUINO

I. El inicio del interés por la sindéresis	9
1. Los primeros ensayos	10
2. Los primeros tratados	11
II.La noción de hábito hasta Tomás de Aquino	12
III. Los libros II y III del Comentario a las Sentencias	15
1. Qué es la sindéresis.....	15
2. Potencia o hábito.....	17
3. Algunas distinciones.....	18
a) Hábito de sindéresis y hábito de los primeros principios.....	18
b) Sindéresis y principios universales de ley natural	18
c) Sindéresis y razón	19
d) Sindéresis y libre arbitrio	19
e) Sindéresis y prudencia.....	20
f) Sindéresis y conciencia	20
IV. La sindéresis en el <i>De Veritate</i>	21
1. Si es potencia o hábito.....	21
2. Si puede pecar	23
3. Si en algunos se extingue	24
V. La sindéresis en la <i>Summa Theologiae</i>	25

1.	Si es potencia	25
2.	Los principios de ley natural	26
3.	Sindéresis y prudencia	27
VI.	Después de Tomás de Aquino	28
1.	Los tratados inmediatos	28
2.	Los tratados hasta nuestros días	29

PARTE II

LA SINDÉRESIS EN LEONARDO POLO

I.	La sindéresis en el libro de <i>Ética</i>	34
1.	La voluntad	35
2.	La sindéresis	36
3.	La conciencia	37
II.	La sindéresis en <i>La voluntad y sus actos</i>	38
A.	El inicio de la voluntad	38
1.	El planteamiento clásico y moderno de la voluntad	39
2.	La voluntad como pura potencia	41
a)	Potencias activas y pasivas	41
b)	Materia prima y voluntad como puras potencias	42
c)	Inteligencia y voluntad como potencias pasivas	42
3.	Pura potencia de fin	44
4.	Un fin dado	46
5.	Una relación trascendental	47
6.	La «intención de otro»	48
7.	La voluntad activada	50
a)	Sustancia y actos segundos	51
b)	<i>Hipóstasis</i> y actividad	51
c)	Pura potencia y potencia infinita	52
8.	La «verdad» de la voluntad	53
a)	La dificultad de entender esta terminología	54

<i>La sindéresis</i>	5
b) Algunas citas	54
9. Del intelecto teórico al práctico	56
10. La <i>voluntas ut ratio</i> : el bien	57
11. El enigma del mal	59
12. El comienzo de la ética	61
13. Acerca de la ley natural	62
B. El obrar humano	64
1. La intención	64
a) Acción voluntaria y razón práctica	65
b) El consentimiento	66
c) La elección	67
2. La virtud de la prudencia	67
3. La virtud de la justicia	69
4. La amistad	69
5. El uso activo	70
C. El último acto de la voluntad	71
D. Apertura a la Antropología	73

PARTE III
UNA VISIÓN DE CONJUNTO

A. La sindéresis en Tomás de Aquino	77
B. La sindéresis en Leonardo Polo	78
C. Comentario final	81

INTRODUCCIÓN

Algunos estudiantes de ética o moral recordarán la palabra *sindéresis* como un término raro que les salió al paso, posiblemente en letra pequeña, al estudiar la conciencia. En cuanto a su significado, quizás aprendieron que equivalía a tener buen sentido, un juicio equilibrado, a respetar los principios o algo parecido.

Si alguno consultó las obras de Tomás de Aquino se encontraría con una exposición excelente, amplia, clara y detallada sobre la *sindéresis*, aun cuando no excluya interrogantes. Quizás le sorprendiera la importancia que, siguiendo la tradición inmediata, le concede.

También a nosotros puede sorprendernos que este término, raro y con sabor a antiguo, se encuentre en la obra de un filósofo actual, con bien ganada fama de original e independiente. A Leonardo Polo tampoco le falta un gran respeto por la tradición filosófica, tanto la antigua como la moderna, y muchas veces ha manifestado que no debe perderse nada de cuanto de verdad se pueda encontrar en ellas. Según esto, parece que la *sindéresis* es una de esas verdades aprovechables que no se deben perder. Hace quince siglos se la tuvo como guía infalible de la actividad práctica y se depositó en ella una gran confianza: salvaguardar al hombre, dejarle expedito el camino hacia su fin último. El tema no es ajeno a la filosofía de Polo, y el término conserva cierto protagonismo, como veremos. Que el lector juzgue. Por mi parte solo puedo añadir que no encuentro nada más importante que el responder a la pregunta sobre el sentido de la existencia humana.

En este breve estudio se puede encontrar, en primer lugar, una referencia al origen histórico del interés por la *sindéresis*. A continuación, el tratado que Tomás de Aquino desarrolla en algunas de sus obras. Y, por último, un estudio de la *sindéresis* en aquellos libros en los que Leonardo Polo ha comenzado a utilizar esta noción, sobre todo en relación con la voluntad.

Nuestro trabajo terminará aquí pero, por fuerza, deberá continuar en el futuro. Acaba de ser publicado el primer tomo de la *Antropología trascendental*¹ de este autor y en él vuelve a aparecer la sindéresis en un lugar destacado. Además, se anuncia que en el segundo tomo, que se dedicará a la actividad práctica del hombre, será uno de los temas predominantes. Por tanto, nos espera la tarea de examinar la sindéresis en dicha Antropología. No hemos querido entrar en ella a pesar de que, como queda dicho, ha sido publicada la primera parte. Sin embargo, para ser sinceros, hemos de reconocer habernos asomado a ella más de una vez a fin de asegurar la interpretación de algunos pasajes que se nos hacían difíciles. De todas formas, un juicio sobre el conjunto de la obra poliana debe esperar a la publicación del segundo tomo de su *Antropología*.

¹ L. Polo, *Antropología trascendental, tomo I, La persona humana, (Antropología trascendental)* Eunsa, Pamplona 1999.

PARTE I

LA SINDÉRESIS EN TOMÁS DE AQUINO

I. EL INICIO DEL INTERÉS POR LA SINDÉRESIS

El tratado sobre la sindéresis se inicia cuando algunos autores cristianos intentan comprender mejor la relación entre las nociones de ley natural, conciencia y sindéresis. El interés que les mueve no procede del estudio de Séneca, Platón o los estoicos. Las dos primeras las han leído en la Carta a los Romanos de Pablo de Tarso. Al tratar de la salvación de los gentiles, que no han conocido la ley mosaica, dice lo siguiente: “Pues cuando los gentiles, que no tienen Ley, cumplen de modo natural las cosas de la Ley, sin tener Ley, son Ley para sí mismos; éstos muestran así la obra de la Ley escrita en sus corazones, dándoles a la vez testimonio su misma conciencia”¹.

Ley natural y conciencia se pondrán definitivamente en relación con la sindéresis casi cuatro siglos más tarde, a raíz del comentario de S. Jerónimo al profeta Ezequiel. Al inicio del libro de sus profecías aparecen cuatro seres que tienen aspecto de hombre, de león, de toro y de águila. Y S. Jerónimo, a propósito de las opiniones de algunos autores platonizantes, escribe lo siguiente: “Muchos de ellos, partidarios de Platón, interpretan que el hombre, el león y el toro ... significan la parte racional del alma, y los apetitos irascible y concupiscible... La cuarta figura la colocan aparte de las otras tres y arriba, y la llaman *sindéresis*, y es una luz de la conciencia que no se extinguió ni del pecho de Caín una vez expulsado del paraíso, y por la cual sabemos cómo no pecar incluso vencidos por la concupiscencia o el furor, o engañados por

¹ Ro, 2, 14-15. No debe confundirse el término griego *synéidesis*, que se encuentra en el Nuevo Testamento y significa tanto conciencia psicológica, o darse cuenta, como conciencia moral; con el término *syntéresis*, más tarde sindéresis, de *synteréo*, que significa observar, vigilar atentamente.

la razón. Y la comparan con el águila, porque no se mezcla con las otras tres figuras, sino que las corrige como, según las Escrituras, hace el espíritu, «que intercede por nosotros con gemidos inenarrables»².

1. Los primeros ensayos

Poco a poco, pues, se van considerando las tres nociones, primero por separado y después poniéndolas en relación unas con otras. Algunos comentaristas de derecho bizantino se detienen en la ley natural. Bastante más tarde, hacia la mitad del siglo XII, el Maestro Rufino y Pedro Lombardo emplean las expresiones «luz de la conciencia» o «luz superior de la razón», afines a la *sindéresis* pero sin nombrarla expresamente.

Muy pocos años después, el Maestro Udo, Simón de Bisiniano y Pedro de Poitiers, este último teólogo, utilizan ya el término *sindéresis* y lo entienden como parte superior del alma o parte superior de la razón. Pedro de Poitiers distingue entre la razón natural o *sindéresis*, que no se equivoca cuando protesta contra el mal, y la razón deliberada que sí puede errar.

Esteban Langton, a comienzos del siglo XIII, mantiene que la *sindéresis* está al servicio de la razón y de la libertad, y su misión es desaprobado el mal. ¿Puede desaparecer? No, ni siquiera en los reprobados, porque pertenece a la naturaleza misma del alma. Pero tampoco merece, porque no es una facultad directiva de la

² “Plerique, juxta Platonem, rationale animae, et irascitivum, et concupiscitivum...ad hominem et leonem ac vitulum referunt...Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant *syntéresin*, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, non peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in Scripturis interdum vocari legimus spiritum «qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus» (Ro. 8, 26)”

El comentario es de Ez., 1, 10. El texto de S. Jerónimo lo hemos tomado de O. Lottin, “Syndérèse et conscience au XIIe. et XIIIe”, en *Psychologie et morale au XIIe. et XIIIe. siècles*. J. Duculot ed. Gembloux (Belgique), t. II, 1948, , 103-349. La cita de S. Jerónimo está en la p. 103. A lo largo de esta introducción seguimos principalmente las orientaciones del estudio de Lottin.

conducta. Aunque con algunas diferencias de apreciación, otros autores posteriores prosiguen este mismo enfoque.

A Guillermo de Auxerre, aún en la primera mitad del siglo, la afirmación aristotélica de que el intelecto siempre es verdadero le lleva también a afirmar que la sindéresis se identifica con la parte superior de la razón que, por mirar hacia la Verdad divina, es infalible. Cuando la razón se vuelca hacia lo inferior, la imaginación y los sentidos le pueden hacer errar.

2. Los primeros tratados

Felipe el Canciller es más especulativo. Es el primero en proponer el examen de cuatro puntos fundamentales: 1. si la sindéresis es hábito o potencia; 2. si tiene que ver con la razón o la voluntad; 3. si puede pecar; 4. si puede desaparecer del alma.

Según lo primero, ¿es una facultad o un hábito? Hay razones para inclinarse por una u otra solución. En concreto, si es el antídoto contra la concupiscencia surgida tras el pecado, debería ser un hábito. Pero opta por decir que es una *potencia habitual*, fácil de pasar al acto, próxima a la voluntad. ¿Se identifica con la voluntad natural? No, porque la voluntad está abierta al bien y al mal y la sindéresis sólo al bien. Está unida a la voluntad deliberativa. ¿Será, entonces, la razón? No. Más bien es un *fondo de rectitud* que impregna todos los resquicios de la razón y es su elemento estabilizador, porque conoce el bien, en general, e inclina a la voluntad hacia él. Sobre la tercera pregunta añade que los fallos pertenecen a la razón o a la voluntad, pero no a la sindéresis. Y respecto a la cuarta cuestión, se manifiesta indeciso.

Dejando otros autores, finalmente llegamos a los más importantes. Para el franciscano Alejandro de Hales la sindéresis es, materialmente considerada, luz; formalmente, hábito. Pertenece por naturaleza a la razón y a la voluntad, sirve a ambas y aflora con mayor o menor fuerza cuando aquellas se ejercen.

Juan de Fidenza, conocido como Buenaventura, trata primero de la conciencia, que entiende como hábito de la razón práctica, de la que es su *naturale iudicarium*. En cambio la sindéresis, también un hábito, es un *naturale quoddam pondus* de la voluntad

hacia el bien moral. Por su unión íntima con la potencia, prefiere no nombrarla aparte, y por ello emplea la expresión *potencia con hábito*. Tomás de Aquino, respetuoso y conciliador, la repetirá aún cuando defienda que es un hábito independiente.

Para Buenaventura, la sindéresis no abandona ni aún a los condenados, puesto que protestan de su mal por su causa. ¿Puede errar? La conciencia sí, porque está emparentada con la razón. Pero la sindéresis no, porque es un movimiento natural hacia el bien.

La orientación de los tratados es algo distinta en los maestros dominicos. Alberto Magno escribe poco antes de la mitad del siglo XIII. En primer lugar, para él la sindéresis es un hábito que reside en el intelecto práctico, directivo de la acción. Por tanto no pertenece a la causa eficiente o voluntad, sino a la causa formal del acto. Tiene varias funciones, pero todas ellas obedecen a una misma actividad: juzga del mal, lo repudia, inclina al bien. Es un vestigio de la rectitud primera con que el hombre fue creado, pero no un vestigio en una facultad corrompida, sino un vestigio separado, incorrupto. Y, por último, permanece en los condenados atormentando sus conciencias.

II. LA NOCIÓN DE HÁBITO HASTA TOMÁS DE AQUINO³

Para que los hábitos puedan ser advertidos, hace notar Sellés, es necesario que nos detengamos en el pensamiento, en el acto de pensar. Si no lo hacemos así y fijamos nuestra atención en el lenguaje, como hicieron los sofistas Gorgias y Protágoras⁴, se hace

³ Seguiremos en nuestra exposición el estudio de J.F. Sellés, *Habitos y virtud (I)*, en Cuadernos de Anuario Filosófico, serie universitaria 65, 1998.

⁴ Más tarde ocurre otro tanto con los nominalistas, Escoto y Occam, y posteriormente, de nuevo, con los analistas contemporáneos del lenguaje, como Wittgenstein.

En el comienzo de la época moderna parece que la filosofía va a cambiar en este sentido, pero no es así. En primer lugar, Descartes presta atención al *cogito*, al pensar, pero este hallazgo apenas tiene aplicación en el resto de su filosofía. La conciencia de estar pensando, o de ser alguien que piensa, le aquieta sus dudas sobre la posibilidad de encontrar alguna certeza, pero a continuación sigue haciendo una filosofía de ideas, de objetos, como la que se hacía antes y que le

imposible distinguirlos. Pero sin hábitos y sin acto de pensar, tampoco cabe entender la peculiaridad del acto de ser personal.

El estudio de la virtud podría haber sido una excelente ocasión para haber profundizado en el conocimiento de los hábitos. Sócrates es el primero que se fija en la virtud como algo que queda en el alma cuando se obra el bien. Actuar bien nos hace mejores o peores, en el caso de hacer el mal, pero desde luego nos cambia interiormente. Está claro que Sócrates tenía experiencia de la virtud y la tuvo mucho más al final de su vida. Recordemos que murió por obedecer a la autoridad que decretó injustamente su muerte, y por ser fiel a la verdad que laboriosamente había buscado. Platón hizo a continuación un tratado sobre las virtudes, pero no continuó la línea socrática que le pudiera llevar a entender los hábitos intelectuales.

En cambio, la crítica aristotélica a la teoría de las ideas supone haberlos entendido. Las ideas no existen separadas sino en una inteligencia. Su origen no es eterno, sino temporal. Cada una de ellas se corresponde con el acto de conocer de una inteligencia.

provocaba incertidumbre. Tampoco le saca partido al *sum*, que podría haberlo puesto en relación con el *cogito*, pero en la fórmula que se ha hecho famosa, *cogito* y *sum* quedan mutuamente marginados.

El *yo* kantiano tampoco es un *yo* personal. Simplemente es el centro del que se originan espontáneamente las ideas. A estas ideas les aplica un examen crítico riguroso, pero no las pone en relación con el acto de pensar del que nacen. Para Kant, pensar es pensar ideas, y nada más.

A esto habría que añadir, como dice Kant, que el ser real no coincide con el que ser captado por la idea. Que la idea de ser no es el ser real al que la idea se refiere. Y si, a pesar de todo, se elabora en el pensamiento la idea de ser, hay que decir que el ser real está siendo suplantado por esa idea. La dialéctica idealista, a pesar de la erudición que lleve consigo, no alcanza la realidad del ser.

Esta disparidad entre pensar ideas y advertir el ser se convierte en perplejidad en el caso de Heidegger y los autores que le siguen. La perplejidad llega a desembocar en escepticismo, relativismo.

En otra línea distinta, el redescubrimiento del acto de ser tomista trajo consigo grandes esperanzas de renovación de la filosofía escolástica. Sin embargo, el conocer para ellos sigue siendo conocer objetos, aunque el ser funde la realidad de la que se toma el conocimiento objetivo. Pero, entonces, la acertada afirmación de la existencia del ser resulta gratuita, ya que no se explica como se conoce su existencia de manera no objetiva. No parece suficiente adjudicar esa tarea al sentido común o a la cogitativa. Más bien debe ser una tarea del intelecto. Con esa insuficiencia en la teoría del conocimiento se puede hacer una ontología o fenomenología. Pero el hallazgo del ser, en cuanto tal, sin un tratamiento adecuado, es difícil que pueda dar mucho más de sí.

Aristóteles supo establecer también algunas distinciones entre hábitos innatos y adquiridos, intelectuales y morales⁵. Destacó los cinco hábitos más importantes del intelecto, pero le faltó ofrecernos una exposición adecuada sobre ellos.

Los estoicos buscaron una pauta que les otorgase una vida tranquila, sin sobresaltos, y la encontraron en el seguimiento de la virtud. Pero al ser su concepto de la vida más bien estático, aunque admitían cierto progreso en la virtud, no la entendían precisamente como un elemento dinamizador.

Agustín de Hipona primero y, más tarde, los filósofos de los siglos XII y XIII, en este caso por influencia de Aristóteles, aportaron novedades sobre los hábitos adquiridos. Se dan cuenta que forman como una *segunda naturaleza* en el hombre. Y lo mismo ocurre con los hábitos gratuitos, sobrenaturales. A pesar de estos avances se quedan en el campo de lo accidental, de lo categorial. Lo mismo le ocurre a Tomás de Aquino, cuya exposición de los hábitos no supera a la del Estagirita⁶. Los hábitos intelectuales supremos son asimilados a los categoriales, que son los que realmente se conocen bien.

Sin embargo, tuvo el mérito de añadir, a los cinco hábitos intelectuales aristotélicos, el de *sindéresis*. Y lo coloca al mismo nivel que el hábito de los primeros principios del intelecto especulativo, pero en el intelecto práctico. Por tanto, algo sabía sobre hábitos, aunque no llegara tampoco a explicarlos suficientemente.

De todas formas, como hemos visto, esta decisión no hacía más que continuar una tradición y, en concreto, la línea propuesta por

⁵ Cfr. las notas 18 a 27 de las páginas 29 y 30, de J.F. Sellés, *Hábitos y virtud (I)*.

⁶ Para empezar, no parece distinguir entre hábito y virtud. Por eso los hábitos intelectuales son virtuosos si ayudan a distinguir o a conseguir el bien. Cfr. *S.Th.* I-II, 57, 1. Y cuando se pregunta si las virtudes morales predominan sobre las intelectuales, responde que *simpliciter* no, porque el objeto de las intelectuales es superior. En cambio, en orden al acto, *secundum quid*, las morales les superan, porque hacen mejor al hombre. *Ibidem*, 66, 3. El hábito de sabiduría, dice también, es eminente sobre el resto de los intelectuales porque considera las causas más altas. Indudablemente se refiere a la causalidad divina. *Ibidem*. a. 5.

Para Leonardo Polo, los actos se conocen mediante los hábitos intelectuales. Unos pertenecen al intelecto agente y otros al posible. Los hábitos que se adquieren en el ejercicio de la voluntad son llamados virtudes.

Alberto Magno. De todas formas, Tomás tiene sobre ella un pensamiento propio desde muy joven, que no cambia. El término aparece 257 veces en sus obras, que no es mucho, sobre todo teniendo en cuenta que es voluminosa y que en un mismo artículo el término puede ser citado en varias ocasiones. Pero, aún así, puede decirse que en él se encuentra un verdadero tratado sobre la sindéresis.

Vamos a examinar las tres obras en que aborda el tema en directo y con amplitud. Sólo dejaremos a un lado *De malo* y *Super ad Ephesios* porque las alusiones son breves y repiten lo dicho en los otros lugares.

III. LOS LIBROS II Y III DEL COMENTARIO A LAS SENTENCIAS

El comentario a los cuatro libros de las Sentencias del maestro Pedro Lombardo, fue escrito durante los años 1252 al 1256. Teniendo en cuenta que las primeras obras de Tomás de Aquino datan del año 1250, puede decirse que es uno de sus primeros escritos y el primero de sus grandes comentarios a autoridades⁷.

En él encontraremos una noción clara de lo que es la sindéresis y su delimitación respecto a otras nociones a las que a la fuerza ha de estar muy unida. Expondremos su doctrina, en lo posible, en el orden que él mismo siguió.

1. Qué es la sindéresis

Una constante en Tomás de Aquino consiste en señalar que la sindéresis contiene (*in sinderesis autem sunt*) los primeros principios de la ley natural. Y por tanto a ella le corresponde remurmurar (advertir, protestar, quejarse, levantar clamor, hacerse eco; obsérvese que el prefijo re- viene a destacar lo que ya el verbo

⁷ Para todos los datos históricos referentes a las obras del Aquinate, cfr. J.A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona 1994.

murmurare significa por sí mismo), de cuanto se oponga a esta ley natural⁸.

Más adelante –en la disputa 24– nos da la siguiente explicación global. Comienza diciendo que así como todo movimiento procede de un primer motor inmóvil, en el conocimiento ocurre lo mismo. La razón tiene cierta movilidad y conviene que todo ese movimiento en el que consiste conocer tenga como punto de partida un conocimiento quieto y uniforme, que no provenga de ningún discurso inquisitivo de la razón, sino que sea administrado directamente por el intelecto. Y así como la razón deduce, en lo especulativo, de principios *per se notis*, que pertenecen al hábito intelectual, también la razón práctica debe partir de principios conocidos de la misma manera, súbita y directamente, que provendrán del hábito de *sindéresis*. Y refiriéndose a este hábito dice expresamente que procede de la luz del intelecto agente (*ex ipso lumine intellectus agentis*), como el mismo hábito de intelección de los primeros principios del intelecto especulativo⁹.

En otro lugar, en la disputa 39, nos dice con un breve juego de palabras que la divina sabiduría conjuga lo primero de lo segundo, con lo segundo de lo primero, y lo aclara. Cita a Proclo y su libro *Sobre las causas*, todo él transido de teoría de la participación, y explica como en el orden de las criaturas, las inferiores participan de la perfección de las superiores, de modo que lo más alto de las inferiores conecta, de alguna manera, con lo más bajo de las que le preceden. Por debajo de los ángeles se encuentra el hombre.

Los ángeles conocen la verdad de manera natural, directamente, sin necesidad de inquirir sobre ella. Y así en el hombre debe haber una aprehensión similar de los primeros principios del intelecto especulativo y del operativo, esto es, de los primeros principios del intelecto y de la *sindéresis*. Y esta virtud que poseen ambos, puede llamarse un *chispazo de luz* (*scintilla*). Esta luz no se puede

⁸ *Scriptum super libros Sententiarum (In Sent.) In II Sent.* dis 7, q. 1, a. 2, ad 3: en el argumento tercero se decía que los demonios no tenían conciencia pero sí conservaban intacta la *sindéresis*. Algunos autores dijeron que esto era así porque los demonios aceptan su culpa y sólo protestan de la pena. Tomás de Aquino responde que su voluntad está pervertida radicalmente y por tanto se opone a cuanto sea justo, entre otras cosas a los principios de ley natural que contiene la *sindéresis*.

⁹ *In II Sent.* dis. 24, q. 2, a. 3.

extinguir¹⁰. Y en concreto la sindéresis brilla constantemente haciendo patente cuanto repugne a los principios que ella contiene¹¹. Este chispazo del intelecto trasciende a la razón y a los sentidos. Y hace que sea imposible que yerren tanto el intelecto de los primeros principios, en su caso, como la sindéresis en el suyo.

Tomás de Aquino cita a S. Jerónimo que compara esta *scintilla* con el águila, que por su alto vuelo trasciende a otros animales. Del mismo modo ella trasciende los otros conocimientos inferiores del hombre. El racional puede ser representado por una figura humana porque es propio del hombre. El resto de los principios o inclinaciones que llevan a algún tipo de conocimiento son comunes a los animales, aunque resulten superiores por su conexión con el intelecto, por lo que pueden ser representados por el toro, en el caso del concupiscible, y el irascible por el león. Como se ve, coinciden los símbolos con los de los cuatro evangelistas, aunque la simbología sea distinta.

2. Potencia o hábito

Tomás afirma con nitidez, de modo repetido, que es un hábito. Pero como algunos no la distinguían de la potencia racional, concede que puede llamarse hábito de esta potencia o, también, potencia racional con hábito (*ideo dico quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem subjectam habitui sic nobis innato*). Y así no se diferencia de las otras potencias *per substantiam*, por ser una potencia distinta, sino que se distingue porque es hábito, en todo caso, hábito de una potencia, como lo es el hábito de los primeros principios del intelecto especulativo.

Y aún lo deja más claro cuando insiste en decir que, propiamente, los principios de la ley natural no están en la sindéresis en cuanto hábito de una potencia –como si se quisiese subrayar que están en la sindéresis por la potencia–, sino como inscritos en el hábito mismo (*quasi collecta in habitu inscribuntur*)¹². Si son habituales es por pertenecer al hábito, no

¹⁰ *In II Sent.*, dis 24, q.2, a. 3 ad 5.

¹¹ *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1.

¹² *Quaestiones disputatae de Veritate (De Verit.)*, dis 24, q. 2, a.3.

porque tengan relación con la potencia. Aunque el hábito de sindéresis lo sea de la potencia.

3. Algunas distinciones

a) *Los primeros principios especulativos y prácticos*

Ambos se tienen en hábitos, pero los hábitos de cada uno son diferentes, aunque los dos reciben su luz del intelecto agente. Los primeros principios del intelecto guían su actividad especulativa, mientras que la sindéresis es un hábito práctico que orienta a la razón acerca de lo que se va a obrar¹³. Los primeros posibilitan la seguridad de la ciencia y, como la existencia de ciencia es patente, resaltan más cara a nosotros. Tomás de Aquino aprovechará esa evidencia para comparar, muchas veces, la sindéresis al hábito de intelección de los primeros principios especulativos, para dejar bien clara su acción constante en la práctica. Si bien es cierto que los primeros principios especulativos consiguen que la ciencia sea exacta, mientras que la sindéresis tiene una aplicación variable.

b) *Sindéresis y principios universales de ley natural*

Los principios universales de la ley natural pertenecen a la sindéresis (*ad synderesis pertinent*), porque en ella residen como en su lugar propio¹⁴. No pertenecen a la razón porque es una potencia y, por tanto, puede actuar sin ellos, o al margen de ellos. Su lugar propio es el hábito, aunque sea el hábito de una potencia. Sin embargo, corresponde a la razón extraerlos del hábito y aplicarlos.

¹³ *In II Sent.*, dis 24, q.2, a. 3.

¹⁴ *In II Sent.*, dis 24, q. 2, a. 3 ad 4.

c) *Sindéresis y razón*

Para Tomás de Aquino la sindéresis ilumina tanto a la razón superior como a la inferior, a la especulativa como a la práctica. Ello es debido a que contiene los principios de ley natural, que pueden recibir diversos tratamientos por parte de la razón.

Así se colige de un texto en el que dice el Aquinate que la sindéresis está sobre toda la razón (*est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem*)¹⁵.

La relación podría entenderse, según el Aquinate, a modo de silogismo. La sindéresis administra la proposición llamada mayor, y el resto lo pone la razón superior, la inferior, y la conclusión pertenece a la conciencia. Y pone un ejemplo: la sindéresis propone “todo mal debe ser evitado”; la razón superior, el adulterio es malo; la inferior entiende que es malo por injusto, por deshonesto; y la conclusión es que el adulterio debe ser evitado, por lo que con-ciencia significa que su acto es acompañado de la ciencia universal y de la particular¹⁶.

d) *Sindéresis y libre arbitrio*

El problema se plantea al suponer que la sindéresis emite un juicio. ¿Qué diferencia hay entre su juicio y el que es propio del libre arbitrio? Según Tomás de Aquino, no conviene hablar de igual modo de uno u otro, porque a la sindéresis conviene el juicio universal según los principios de ley natural aplicados a algún caso particular mediante el arte de juzgar (*ars iudicandi*). En cambio, el libre arbitrio se ejerce en el juicio particular sobre lo operable, y se le llama *juicio de elección*. Por lo que no tienen nada que ver una y otro¹⁷.

Y más adelante indica que se puede hablar de tres tipos de juicio: respecto al libre arbitrio, a la conciencia y a la sindéresis. El juicio del libre arbitrio no es tanto un juicio como una elección,

¹⁵ *In II Sent.*, dis 39, q. 3, a. 1, ad 2.

¹⁶ *In II Sent.*, dis 24, q. 2., a. 4.

¹⁷ *In II Sent.*, dis 24, q. 2, a. 3, ad 4.

como queda dicho. El juicio de la *sindéresis* es sobre lo universal, y el de la conciencia sobre lo particular pero, a diferencia del juicio de elección, es simplemente un juicio cognoscitivo¹⁸.

e) *Sindéresis y prudencia*

Dice Tomás de Aquino que la prudencia está en la razón práctica como en su sujeto¹⁹. Esta afirmación habría que completarla diciendo que su sujeto propio es el intelecto, aunque también se encuentra afinada en la razón práctica y en los sentidos internos²⁰, puesto que en todos ellos opera. Y puesto que la *sindéresis*, la razón, la voluntad e incluso los apetitos inferiores – por influjo de todo lo demás nombrado, por costumbre o por don–, están ordenados cada uno a su modo hacia el fin, la prudencia negocia, a través de todos ellos, el modo de alcanzarlo.

f) *Sindéresis y conciencia*

Se llama conciencia al dictamen de la razón que aplica la ley natural contenida en la *sindéresis* a lo que se ha de hacer²¹. Ha quedado repetidamente establecido que la *sindéresis* y el intelecto de los primeros principios, ambos hábitos intelectuales innatos, reciben una luz del intelecto agente que les hace imposible errar. ¿De dónde, entonces, puede provenir el error que la experiencia nos dice que se produce con cierta frecuencia? De la razón y de la conciencia. La primera por tener que descender hacia lo particular, sensible, variable, que no es su mejor terreno de operaciones. La segunda, porque manifiesta la conclusión del juicio de la razón²².

¹⁸ *In II Sent.*, dis 24, q. 2, a. 4 ad 2.

¹⁹ Examinamos ahora *In III Sent.*, dis 33, q. 2, a. 4 Dc.

²⁰ Cfr. *Summa Theologiae (S.Th.)*, I, 22, 1 ad 3; I-II, 56, 2 ad 3; 3c; 61, 2; 66, 1; 85, 3; II-II, 47, 1; 3 ad 3; 6c; 10 ad 3; y paralelos, con respecto a la primera afirmación. Respecto de la segunda, II, 47, 3 ad 3; 49, 1 ad 1; 2 ad 3.

²¹ *In II Sent.*, dis. 24, q. 2, a. 4.

²² *In II Sent.* dis. 24, q. 2, a. 4 y dis. 39, q. 3, a. 2. Aquí dice que manifiesta el juicio de la razón. La implicación entre razón práctica y conciencia es uno de los puntos que deberán ser examinados. En la *Summa Theologica* veremos como afirma que la conciencia es el acto de la *sindéresis*. Por tanto, ¿acto de la razón o de la *sindéresis*?

IV. LA SINDÉRESIS EN EL *DE VERITATE*

Este tratado sigue en el tiempo al anterior, puesto que fue escrito entre 1256-1259. Tres artículos le dedica Tomás de Aquino a la sindéresis en la cuestión disputada número dieciséis. Le interesa saber si la sindéresis es potencia o hábito, si puede inducir a pecar y si en algún momento puede extinguirse y dejar de ayudar al hombre a obrar el bien. Llama la atención el amplio espacio dedicado a contestar la primera pregunta.

1. Si es potencia o hábito

Vayamos al cuerpo del primer artículo donde Tomás de Aquino vuelve a las razones de fondo que le hacen mantener su posición respecto a la sindéresis. Las razones a las que vuelve son a las ya dictadas en el libro de las Sentencias, porque desde el primer momento el Aquinate tiene una posición intelectual precisa.

Hace alusión a la confusión que los diversos autores han creado en torno a la sindéresis, sobre todo diciendo que es potencia o, lo que es lo mismo, que es la misma razón. Y parte para argumentar, del capítulo VII del libro *De divinis nominibus*, del Pseudo Dionisio. Las naturalezas de las cosas creadas están ordenadas entre sí, a causa de la participación, casi de un modo contiguo, de forma que lo inferior de las superiores tiene algo de común con lo superior de las inferiores. Por eso lo supremo del alma humana toma algo de lo que es propio de la naturaleza angélica que, al contrario que la del hombre, conoce súbitamente y sin necesidad de inquirir o discurrir.

Este algo que tomamos de la naturaleza superior afecta a todo nuestro conocimiento, tanto al especulativo como al práctico. Serán para nosotros los principios *naturales*, ciertos y estables, *semilleros* para todo el conocimiento que de ellos parta (*cum haec quidem cognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis*). Es, también, un conocimiento *habitual* que se hace

presente siempre que sea necesario. Y es doble, puesto que hay un hábito de los primeros principios del intelecto especulativo, y un hábito de los primeros principios del intelecto práctico que llamamos sindéresis.

En cuanto a la sindéresis, que se le denomine hábito, o se le considere unida a la potencia racional y se le llame potencia con hábito, o hábito con potencia, da igual, con tal de que sepamos de qué hablamos. Hasta aquí el cuerpo del artículo.

En la respuesta a la objeción trece, que suponía que la sindéresis era una potencia activa o hábito de potencia activa, contesta diciendo que la diferencia entre una potencia activa y una pasiva se observa en el modo de comportarse cada una con el objeto. Si el objeto termina, en su encuentro con ella, paciente y transmutado, la potencia es activa, como sucede claramente en las potencias vegetativas del hombre, que elaboran el alimento. Si el objeto se manifiesta activo y es él quien muta a la potencia, ésta es pasiva.

Según la distinción que acabamos de ver, el intelecto agente es potencia activa (*intellectus agens est potentia activa*) y el posible, pasiva. La sindéresis es hábito de éste último y no del agente²³.

²³ “Non autem ponitur quod intellectus agens sit subiectum habituum, sed magis intellectus possibilis: unde et ipsa potentia quae habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa”.

La potencia intelectual se diversifica en intelecto agente, porque es necesario un principio que ponga en acto el inteligible, y en intelecto posible, que es movido al acto –de conocer–, por la presencia del inteligible en acto (Ref. *S.Th.*

I, 79, 7 y otros lugares). Según el texto, el intelecto agente tiene una misión única, iluminar mutando, de alguna manera, al inteligible en potencia porque lo pone en acto. Por esta misión única parece no perfectible, razón suficiente para decir que no puede recibir hábitos, porque éstos perfeccionan la potencia. En cambio el intelecto pasivo es perfectible por los objetos que conoce y por los hábitos.

Tomás de Aquino dice que la sindéresis recibe la luz del intelecto agente, pero ella no pertenece al agente sino al pasivo. Esta afirmación no acaba de ser convincente: el hábito procede del acto, ¿de qué acto procede, del acto del intelecto agente o del intelecto pasivo en acto? Se dice que la luz la recibe del acto del intelecto agente. Ahora bien, entonces el intelecto agente otorga dos tipos de iluminaciones, la que proyecta sobre el inteligible, y la que da a la sindéresis para que cumpla su función, que es totalmente distinta. ¿Es esto así? Según Tomás de Aquino, es así, pero no explica cómo ni por qué. No pone en relación ambas iluminaciones del intelecto agente. En Polo sí vamos a encontrar una respuesta.

En la objeción dieciséis se pregunta si, dado que la sindéresis es potencia con hábito, son ambos un compuesto y de qué tipo. El Aquinate dice que las composiciones pueden ser de diversa índole y que, desde luego, no se trata de una mixtión, que origina una tercera forma. Más bien la composición potencia y hábito es del tipo de sujeto y accidente.

2. Si puede pecar

El nuevo enfoque que va a dar, en el artículo 2, a la necesidad de la sindéresis en el hombre, nos parece más interesante que los anteriores.

Comienza diciendo que la naturaleza de todos los seres que conocemos les lleva, al menos, a conseguir lo que para ellos es su bien y a conservarlo. Efectivamente, en la naturaleza en general, y en cada uno de los seres que la componen, se puede observar una saludable lucha por conseguir y conservar su propio bien y el de su especie. El instinto es el encargado de promover esas acciones mediante ciertas llamadas de los sentidos internos que desatan tendencias determinadas.

Pero en el hombre no rige el instinto sino la razón. “Todo conocimiento especulativo se deriva de cierto conocimiento en el que no cabe error, que es el conocimiento de los primeros principios universales, que examinan todo conocimiento y todo lo verdadero es aprobado y todo lo falso repudiado”. Porque, “si se desliza un error, ninguna certeza cabría ya en todo el conocimiento posterior”.

Lo mismo ha de ocurrir en las obras humanas. “Lo que puede poner rectitud en ellas conviene que sea un principio permanente, que tenga una rectitud inmutable y que examine todas las obras humanas, que se oponga a todo lo malo y que asienta a todo bien”. Este principio no es otro que la sindéresis.

De todas maneras hay errores en el ejercicio de la razón. Esos errores proceden del conocimiento de lo que es particular y de la aplicación de los principios a lo concreto. Así es como resuelve la mayoría de las objeciones, haciendo ver que el error y el pecado, provienen de la aplicación de los principios a los casos

particulares. En el hombre existe el *fomes peccati*, a la manera de un hábito, que afecta a la razón, a la conciencia y a la elección. Y es el mismo que enciende las pasiones y provoca las malas costumbres.

En la respuesta a la séptima objeción cita el libro XII *De Trinitate*, de S. Agustín, en el que afirma que cuando se peca es la persona la que peca, no alguna de sus potencias o de sus capacidades y mucho menos las que no han intervenido. No peca la mano cuando roba, y menos otro órgano corporal aunque pertenezca al mismo hombre. Por tanto no se puede imputar a la sindéresis, que es un principio inmutable, el fallo que tenga la persona en el ejercicio de sus potencias.

3. Si en algunos se extingue

Hablando de modo *simpliciter*, su luz habitual proveniente del intelecto agente, como sucede con la del hábito de intelección de los primeros principios, no se puede extinguir. A menos, claro está, que se extinguiera el mismo intelecto agente²⁴. *Secundum quid*, si que puede extinguirse en el sentido de que puede imperdirse 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 absorben la atención de la razón y la hagan errar en los juicios sobre particulares.

En el caso de los herejes que no aceptan algún punto de la Revelación, o lo interpretan mal, el error reside en la razón superior, en el discurso desviado de la razón debido a alguna causa, ya sea estrictamente racional o ya sea por la manera de tomar una posición ante una situación de experiencia. Pero eso no quiere decir que la sindéresis no permanezca en ellos. De hecho pueden darse cuenta del error y rectificar debidamente. La sindéresis nunca

²⁴ “Dicendum quod synderesim extingui, potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur: sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima et in speculativis et in operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae cum per hoc sit intellectualis”. *De veritate*, q. 16, a. 3. La cursiva es nuestra.

se extingue, marca la pauta hacia el bien y no desaparece nunca del intelecto del hombre, como ya se dijo en los artículos anteriores.

V. LA SINDÉRESIS EN LA *SUMMA THEOLOGIAE*

Como es sabido, esta obra la inició en 1265 y estaba destinada a facilitar el estudio de los alumnos principiantes. La dejó inacabada en 1273, poco antes de su muerte, siendo considerada, sobre todo su segunda parte, una obra de plenitud. Muchos temas tratados con anterioridad encuentran aquí una redacción más completa y más profunda, aunque a veces sea menos extensa. Vamos a examinar, como venimos haciendo, los textos en los que explícitamente se cita el término sindéresis. Esto ocurre en tres contextos diferentes. Vayamos a ellos.

1. Si es potencia²⁵

Es el tema que hemos visto repetido continuamente, y con razón. La confusión de los autores anteriores residía precisamente aquí, en la dificultad de distinguirla de la potencia racional. Se nota que su respuesta es más contundente, si cabe, que antes.

Como se trata en esta cuestión de ir explicando las diferentes potencias, se detiene en decir que la razón es un cierto movimiento intelectual que parte de una intelección de principios dados de modo natural, bien especulativos o bien prácticos, y termina en otra intelección final que aplica los correspondientes principios a lo singular conocido o a lo que se quiere practicar.

Estos principios, nos dice de modo tajante, no pertenecen a ninguna potencia especial, sino al hábito de intelección de los primeros principios y al hábito de sindéresis respectivamente.

En la objeción tercera se dice que los primeros principios prácticos, en los que no cabe error, se atribuyen a la razón como a

²⁵ *S.Th.*, I, 79, 12.

potencia y a la sindéresis como a hábito y por ambas procedemos de modo natural.

2. Los principios de la ley natural²⁶

Nos introduce este texto del Aquinate en un nuevo campo interesantísimo. Una y otra vez nos ha repetido en otros textos que la sindéresis contiene los principios de la ley natural humana.

En el cuerpo del artículo deja dicho que esta ley no es un hábito, propia y esencialmente hablando, porque es obra de la razón, como explicó páginas atrás refiriéndose a lo que ocurre con toda ley²⁷. Y hace una distinción magistral con muy pocas palabras: no es lo mismo *quod quis agit* y *quo quis agit, lo que alguien hace* (los principios con los que se realizan las acciones), y *aquello con lo que ese alguien lo hace* (con la posesión del hábito que tiene los principios y del que se pueden ir entresacando los que se necesiten). Y pone el ejemplo de quien escribe: cuando alguien escribe un texto, utiliza el hábito de la gramática.

El ejemplo es de dudosa oportunidad. Queda claro que hay un hábito que se usa al escribir, sea lo que sea lo que se escriba. Ahora bien, uno es el hábito de la gramática y otro el hábito, digamos, del pensar. Son dos hábitos y el ejemplo no nos sirve. Si nos atenemos solamente a uno de ellos, entonces podría servir.

Dejemos el ejemplo y recordemos el contexto en el que aparece la ley natural. Proviene de la ley eterna, *ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*²⁸. Y como toda ley es una ordenación de la razón, parece claro que conocer, o explicitar, la ley natural es algo que corresponde a la razón: *lex naturalis est aliquid per rationem constitutum*²⁹. Pero está claro que estos principios no siempre están en acto y actuantes en la potencia racional, como sucede cuando dormimos o mientras

²⁶ *S.Th.*, I-II, 94, 1-6.

²⁷ Se refiere a la cuestión 90, a. 1, en la que explica que la ley es cierta regla y medida y que la función de medir y normar corresponde a la razón.

²⁸ *S.Th.*, I-II, 93, 1; 91, 1.

²⁹ *S.Th.*, I-II, 94, 1.

somos niños. Por tanto, si los principios no siempre están en la razón deben estar en otro lugar, en algún hábito, y precisamente en el que llamamos sindéresis. Y añade que, como a veces se llama hábito a lo que pertenece a un hábito, a los principios de ley natural se les llama impropriamente hábitos.

En el artículo dos se pregunta si estos principios son muchos o si, por el contrario, proceden de uno solo aunque luego se diversifiquen. Y responde que, en sí misma considerada, la ley natural es una, pero como es aplicada por la razón práctica a muchos casos particulares, a la fuerza se ha de diversificar. Y establece que el primer principio es hacer el bien, puesto que el bien es aquello que todos apetecen. Y el primer bien es la conservación de la vida, el segundo su propagación mediante la unión del hombre y la mujer y, por último, dada la inclinación de la razón a la búsqueda de la verdad, todo cuanto se pueda ir conociendo acerca de Dios, y de la sociedad con los hombres y con la naturaleza. Por tanto, aún cuando la ley natural sea una, y pocos los principios que la razón especulativa extrae de ella, se aplica de formas diversas a los casos particulares y a las operaciones humanas. Así, pues, la ley natural es inmutable en cuanto a sus principios, aunque el modo de vivirla rectamente haya de multiplicarse. Esos principios no desaparecen del corazón de los hombres. Aunque, ciertamente, pueden irse diluyendo en la práctica, sobre todo si los hombres se dejan llevar por errores y costumbres corrompidas que le induzcan a obrar incluso contra la naturaleza. Aún así, puesto que los principios están en el hábito, pueden reaparecer más adelante y darse a conocer mediante la conciencia.

3. Sindéresis y prudencia³⁰

En el cuerpo del artículo nos dice que la razón natural marca el fin a las virtudes morales. La prudencia es una de estas virtudes y se define como *recta ratio agibilium*. Es el hábito que se va

³⁰ *S.Th.*, II-II, 47, 6. En los comentarios a la *Ética nicomáquea*, Tomás de Aquino trata de los primeros hábitos intelectuales, pero no los pone en relación con la sindéresis, que allí no aparece.

enriqueciendo con el ejercicio de la razón y así termina ayudando en los actos sucesivos en la elección de medios adecuados para los fines. Es un hábito teórico y práctico. Su acto teórico predominante es deliberar y juzgar, y el práctico es el llamado *imperium*, mandar la ejecución.

Pero, a su vez, la prudencia es movida por la sindéresis, que es un primer principio práctico superior. Algo así como la ciencia, dice el Aquinate, es movida por los primeros principios especulativos. Como se ve, la sindéresis ayuda, aunque de distinta forma, a la razón, a la prudencia y, a través de ella, a las demás virtudes.

VI. DESPUÉS DE TOMÁS DE AQUINO

1. Los tratados inmediatos

Después de los tratados de Buenaventura y Tomás de Aquino, parece que las posiciones de los autores siguientes se van acercando. Discípulos de Buenaventura fueron Pedro de Tarentaise y Guillermo de la Mare. El primero pone el hábito de sindéresis en la voluntad natural, mientras que la voluntad deliberada va acompañada de hábitos morales o virtudes. El segundo afirma que la sindéresis pertenece a la parte superior del alma y por ello tiene que ver con la razón y con la voluntad: respecto a la primera, es el hábito de los primeros principios prácticos; respecto a la segunda, es un hábito operativo que la inclina al bien.

Entre los discípulos de Tomás de Aquino, Juan Quidort, aún con distinto punto de partida, parece próximo a esta última posición. Después de establecer que la sindéresis es un hábito del intelecto práctico, afirma que no ve por qué no ha de ser también un hábito de la voluntad: *sed ego non uideo quod in uoluntate possit esse habitus innatus alius ab habitu intellectus practici*³¹. Apreciación que resultará acertada. Lo mismo dice respecto a los principios de ley natural, están contenidos en la sindéresis y sirven

³¹ O.c., 266.

tanto a la conciencia, próxima a la razón, como a la voluntad, siendo el semillero de los hábitos morales.

Por último, es interesante reseñar la influencia de Agustín de Hipona en los autores tanto franciscanos como dominicos de la universidad de Oxford. Para no extendernos demasiado digamos que el dominico Roberto Kilwardby, ya a final de siglo XIII, entiende que la luz divina se hace presente en el alma a través de la ley natural y la sindéresis la introduce en la voluntad a manera de impulso o de inclinación. Por eso, aunque la voluntad deliberada encuentre obstáculos o llegue a equivocarse en cuanto a lo racional que hay en ella, su parte voluntaria puede volver a su primer impulso natural que le inclina únicamente hacia el bien.

2. Los tratados hasta nuestros días

Nos hemos detenido en algunos autores anteriores y posteriores al de Aquino, a fin de tener una cierta perspectiva sobre las distintas posiciones que se han ido adoptando sobre nuestro tema. Pero no nos vamos a detener en los muchos y buenos tratadistas de los siguientes siete siglos, tales como Capreolo, *Cayetano*, Ferrara, Juan de Santo Tomás, Ramírez y algunos otros más actuales. Por lo general, han avanzado en el análisis de la acción práctica, tanto en los actos de la razón como de la voluntad. También es cierto que alguna vez han complicado ciertos temas, como nos hará ver Polo más adelante. Pero aunque muchos de ellos han tenido un formidable espíritu de renovación que se ha manifestado en diversos campos, por ejemplo el de la conciencia, no se puede decir lo mismo respecto de la sindéresis. El alcance de sus avances no ha sido tan radical³².

³² J. F. Sellés cita a los principales comentaristas y sus obras en *Hábitos y virtud (III)*, 48, nota 55. En autores posteriores encontramos o bien que omiten el término sindéresis, o bien que lo confunden con *syneidesis*, la conciencia, y en concreto con el hábito adquirido de conciencia, o bien que indican correctamente pero en letra pequeña lo que significa la sindéresis, sin saber qué hacer con esa noción. Por asombroso que parezca, algo parecido hace O. Lottin, el investigador que dedica 300 pgs. a reseñar a los tratadistas de la sindéresis en los siglos XII y XIII, pero que en su obra sistemática *Morale fondamentale*, Desclée et Cie., Bégique, 1954, relega la sindéresis a un apéndice.

Teniendo a la vista lo realizado por Polo, nos damos cuenta de la tarea que era necesario acometer: precisar la doctrina oscilante sobre el acto (*entelecheia*, *energeia*, *actus essendi*) a fin de poder entender plenamente la existencia y la actividad humana, dejando de considerarlas como algo accidental que le acaecía al hombre; progresar en la distinción real entre esencia y existencia que estaba tan solo indicada; distinguir entre el ser de la metafísica y el de la antropología, porque no es lo mismo ser que pensar, como puso de relieve la filosofía moderna; era igualmente importante esclarecer cómo se llega al conocimiento de los actos, es decir, establecer la noción de hábito intelectual, apenas insinuada; una vez conseguido esto último, había que abordar el tema de los primeros principios, que se alcanza mediante hábitos intelectuales; por otra parte, se hacía indispensable completar la exposición de los trascendentales metafísicos poniéndolos en relación con la antropología, puesto que el ser como verdad y como bien depende claramente del conocer y del amar del hombre; etc., etc.

Pues bien, todos estos temas, y algunos más, han sido afrontados de forma directa por Leonardo Polo a lo largo de sus obras³³. A la vista de los resultados no se puede decir de él que sea un filósofo tomista, aunque tampoco se podría desmentir. Se le podría llamar tomista lo mismo que aristotélico o que hegeliano o heideggeriano, pero siempre en el sentido de que examina sus temas y los prolonga, poniéndolos en conexión unos con otros. Más que a un autor concreto, se declara, y se le ve, ligado a la

Por otra parte, la investigación de nociones como naturaleza, felicidad, razón práctica, bien, vida buena, virtudes, ley natural, etc., ha discurrido por cauces que no han tenido en cuenta la *sindéresis*. Me parece que es la crítica más severa que se les puede hacer a esos trabajos, porque sin la *sindéresis* desconectan con los principios o toman como principio la razón, al margen de la tradición y a imitación de los racionalistas, echando a sus espaldas todas sus limitaciones. Realmente, se echaba en falta una investigación profunda sobre los hábitos intelectuales.

Bibliografía sobre estos últimos filósofos aludidos se puede encontrar en el capítulo "Análisis de la noción de *sindéresis*" del libro de A.M. González, *Moral, razón y naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1998, 205-219. Y en el libro de E. Molina, *La moral entre la convicción y la utilidad*, Ed. Eunote, Pamplona 1995.

³³ Puede verse F. Molina, "Sindéresis y conciencia moral" en *Anuario filosófico*, 1996 (29), 773-785. Este número de la revista es un grueso tomo dedicado a "El Pensamiento de Leonardo Polo".

búsqueda de la verdad, que es el intento de tantos autores de quienes guarda testimonio la historia de la filosofía.

Nos toca ahora exponer su pensamiento y comprobar en qué ha consistido su renovación de la noción de sindéresis.

PARTE II

LA SINDÉRESIS EN LEONARDO POLO

Digamos, previamente, que Polo acepta con todas sus consecuencias la distinción real entre la esencia y la existencia propuesta por Tomás de Aquino. Y entiende, con más profundidad aún, que debe distinguirse también el ser propio de las personas que conocen y aman, del ser del resto del universo¹. Como consecuencia, debe separarse la Metafísica de la Antropología.

En esta última materia hemos de destacar la propuesta poliana de que el *actus essendi hominis*, la persona, es convertible con el intelecto agente o *intelectus ut actus*². Del acto de ser debe distinguirse realmente la esencia humana. El *esse* llega hasta el último rincón de su naturaleza a través de los hábitos personales, entre los que se encuentra la sindéresis. Este hábito, en concreto, es el primer principio práctico y sirve de unión entre la persona y todas las facultades que intervienen en la acción práctica.

Vamos a examinar las dos obras en las que Polo se refiere a la sindéresis. En la primera, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, apenas se habla de ella. De todas formas recogemos su contenido ya que nos puede servirnos de introducción para la segunda, titulada *La voluntad y sus actos*³.

¹ Está implicado aquí el tema de la creación y la distinción de los actos de ser creados del increado. Todo ello ha sido insistentemente tratado por J. García en su libro *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, 1998.

² Hasta ahora Polo ha indicado su propuesta en algunos de sus libros: *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona, I (1984), 233 y 234; III (1988), 22 y 26; *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario filosófico, n. 10, Pamplona 1991, 64 nota 23, luego recogido en *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona 1997, 239, nota 31.; *Presente y futuro del hombre*, Madrid 1994, 184 nota 3. Vid. el artículo ya citado, F. Molina, *Sindéresis y conciencia moral*.

³ (*Ética*) Aedos-Unión Editorial, Madrid 1996.

El tema propio de esta segunda obra tampoco es la sindéresis sino la voluntad. Se trata de un curso de doctorado impartido el año 1993 en la Universidad de Navarra y el siguiente curso en la Universidad Panamericana de México, corregido para ser publicado. Como es frecuente en él, parte de la exposición de la doctrina tradicional, sobre todo del Aquinate, y la prosigue desde el ancho panorama que le ha abierto su método, que es la detección del límite del conocimiento objetivo y su superación⁴.

A pesar de las dificultades que entraña entresacar la doctrina sobre la sindéresis a partir de la exposición de la voluntad, creemos que merece la pena hacerlo. De la comprensión de este hábito depende una renovación de la ética y de la moral fundamental. Y aunque está a punto de ser publicada su *Antropología trascendental*, que obligará a revisar cuanto aquí decimos, nos parece que es oportuno no retrasar su estudio.

I. LA SINDÉRESIS EN EL LIBRO DE *ÉTICA*

El objetivo del libro parece estar bien expresado en el subtítulo: “Hacia una versión moderna de los temas clásicos”. Nos parece que el Autor ha querido dar vida a raíces antiguas de algunos temas éticos del presente y, por tanto, estamos ante un libro plagado de sugerencias. Por eso nos parece que no es el momento de ajustar nociones, aunque aparecen muchas que serán empleadas más tarde, y tan sólo hemos elegido tres temas porque nos pueden servir de introducción al libro siguiente que comentaremos.

(*La voluntad* (I) ó (II)), Cuadernos de Anuario Filosófico, serie universitaria, n. 50 (I) y n. 60 (II), Pamplona 1998.

⁴ J.A. García González ha dedicado varios trabajos a este aspecto fundamental de la filosofía de L. Polo. Vid. “El abandono del límite y su conocimiento”, en I. Falgueras, J.A. García, R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, serie universitaria n. 11, Pamplona 1991, 27-61. Y, últimamente, la parte primera de *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Estudios y Ensayos, Universidad de Málaga, 1998, 23-72.

1. La voluntad

Advirtamos de nuevo que Tomás de Aquino afrontaba el tema de la sindéresis desde la búsqueda de una seguridad moral para la conducta humana. En cambio Polo, sin que se pueda decir que sea ajeno a aquella preocupación, llega a la sindéresis por otro camino distinto, desde la voluntad.

Después de señalar que el inicio de la consideración moderna de la voluntad como espontaneidad comienza en Escoto y Occam, pasa a examinar la tercera antinomia sobre la libertad trascendental de la *Crítica de la razón pura* de I. Kant. En el mundo físico se encuentra una sucesión de causas necesarias que producen efectos determinados. Así al menos se le presentan al hombre los hechos que observa en la naturaleza. El hombre es un ser libre y puede intervenir en esa serie causal. Y lo hace a partir de unos argumentos racionales que se le imponen, hasta el punto de que se ve constreñido moralmente a ponerlos por obra.

También para Tomás de Aquino la voluntad es una tendencia al fin orientada por la razón práctica. Pero hay en el Aquinate una distinción interesante. Se trata de la *voluntas ut natura* y de la *voluntas ut ratio*⁵. No son distintas facultades, sino dos momentos de la misma voluntad. El primer momento corresponde a la voluntad nativa o inicial, y atiende al origen del simple querer. El segundo momento ocurre cuando, constituido el querer de la voluntad, es invadida por la inteligencia o razón.

La voluntad nativa, afirma Polo, es tan solo una *relación trascendental* con el fin, sin llegar a ser todavía una tendencia o inclinación. Es “una relación de la potencia al acto final considerada antes o prescindiendo del despliegue activo de la potencia”⁶. El hábito innato de sindéresis es quien la constituye en acto y, desde ese mismo momento, tiende ya al fin con el que hemos dicho que estaba relacionada inicialmente de modo trascendental. Conviene destacar que la voluntad, en ambos momentos, ha de ser iniciada –por la sindéresis–, o auxiliada –por la razón–, para poder actuar.

⁵ *II Sent.* d. 24, q. 13, 3; *De verit.*, q. 24, a. 6; *S.Th.*, I, 83, 4; y muchos otros lugares.

⁶ *Ética*, 134 y nota 8.

También a la voluntad la pueden mover las virtudes o hábitos adquiridos, las pasiones, los sentidos, pero todo eso sucede cuando la voluntad está ya constituida, es decir, cuando entra en contacto con la razón, que es el segundo momento de la voluntad que hemos considerado.

2. La sindéresis

La voluntad nativa, entendida como naturaleza –pura potencia, aunque real–, no es libre porque no está constituida en acto. En cambio decimos que la voluntad en acto, movida por la razón, es libre porque puede elegir entre distintos bienes.

Polo indica que la libertad de elección es indicio de libertad, pero no es el más alto sentido de libertad que puede encontrarse en el hombre. Poder elegir entre varios bienes es importante, pero ni su diversidad real ni la advertencia de su pluralidad son el punto de partida de la libertad. El hombre puede elegir porque interiormente él mismo es libre, radicalmente libre. Precisamente por ello ve la multiplicidad y elige lo que cree conveniente.

Esta consideración nos introduce ya en la distinción entre esencia humana y ser personal⁷. Que la actividad se encamine por donde le dicta la razón o por donde le dictan los hábitos o, también, contra los hábitos o contra la razón, es un tema que afecta directamente a la persona, más bien que a su capacidad electiva o a su voluntad. La persona es libre con una libertad que podríamos llamar trascendental porque tiene que ver con su destinación trascendental. El hombre puede destinarse a quien está fuera de él y más allá. Por eso su libertad personal *inviste* –es la palabra que usa Polo–, a la voluntad a través de la sindéresis, y la capacita para la elección, incluso en el caso de que hubiese una apetencia inicial que procediese de los hábitos o de los sentidos.

La sindéresis es el hábito innato “que conecta con la libertad personal”⁸ a la voluntad. Ella es la portadora de los primeros principios prácticos que el hombre debe seguir, según ya decía la

⁷ *Ética*, 151 y ss.

⁸ *Ética*, 164.

tesis tomista. ¿Qué principios son esos? Nos dice Polo que “los primeros principios de la realidad”, que no son mudables⁹.

Ya hemos dicho que el primer contacto de la sindéresis lo tiene con la voluntad nativa impulsándola a obrar: “«haz el bien, actúa»...«lánzate a la vida, aporta, pon de tu parte»”¹⁰. Es un principio de acción que debe encauzar la razón.

3. La conciencia

La sindéresis sigue activa en todo momento: “contempla y actúa, pon de tu parte; pero no seas pasivo, no omitas”. Esta es la raíz del deber y de la posterior normatividad moral.

Aunque en esta obra Polo insiste en que el papel fundamental de la sindéresis es impulsar¹¹, tienen que ver con ella los principios del actuar, que son los principios de ley natural. En ellos se inspira la razón práctica a la hora de enunciar las normas de actuación. Y un papel importante tendrá junto a ella la conciencia moral que “conoce, entre lo que tengo que hacer, la acción más adecuada o la de mayor rendimiento, etc.”¹² La conciencia moral acompaña a la razón práctica –“acompaña a la *voluntas ut ratio*”– y es acto de la sindéresis –y por ello “concreta los principios”¹³– según la doctrina tomista que acepta Polo. Por tanto, juzga sobre la adecuación de los actos o de las normas no a la luz de las circunstancias, lo cual corresponde a la prudencia, sino a la luz de los principios que le surte la sindéresis. Gracias a ellos la acción no podrá ir contra la persona. “La sindéresis descubre el deber atendiendo a la voluntad nativa. En cambio la conciencia tiene que ver con la *voluntas ut*

⁹ *Ética*, 160 y 167.

¹⁰ *Ética*, 161.

¹¹ “La libertad en la sindéresis impulsa y en la conciencia dilucida y elige”, *Ética*, 163.

¹² *Ética*, 162.

¹³ *Ética*, 162 y 164. “La conciencia no se aísla de la sindéresis; hay conciencia moral porque hay conocimiento del principio”, *ibidem*. Cfr. F. Molina “Sindéresis y conciencia moral”, 773-785.

ratio”¹⁴. La *sindéresis* tiene que ver con los principios, la conciencia con su aplicación correcta.

El libro que acabamos de comentar es una siembra de sugerencias e indicaciones muy interesantes que han de ser ordenadas para sacarles el máximo partido posible.

II. LA SINDÉRESIS EN LA VOLUNTAD Y SUS ACTOS

A. EL INICIO DE LA VOLUNTAD

Procuraremos que nuestra exposición siga *in recto* el pensamiento de Leonardo Polo que se encuentra en los dos Cuadernos de Anuario Filosófico. Como son el resultado de unos cursos orales de doctorado, su contenido es sumamente sugestivo pero la redacción a veces es algo sinuosa. Un estudio que pretenda vertebrar lo expresado en ellos debe ser más sobrio. Esperamos no empobrecer en exceso el texto original, a la vez que anunciamos que en algunos temas –como el fin, el bien–, nos alejamos de la letra del texto y aventuramos nuestra propia interpretación de lo que Polo quiere decir. El mayor o menor acierto de nuestro proceder ya se verá cotejando sus próximas publicaciones.

Citando a Tomás de Aquino, Polo señala que hay tres actos de la voluntad sobre el fin –simple querer o *velle*, *intentio* y *fruitio*–, y otros tres sobre los medios, *electio*, *consensus*, *usus*¹⁵. Los tres primeros nos van a servir de guía, empezando por el *simplex velle*. Los tres siguientes estarán incluidos en la exposición sobre la *intentio*.

Pero no queremos pasar por alto la excelente introducción histórica que hace Polo sobre la voluntad. Deben destacarse de ella dos aspectos: la insuficiencia del tratamiento que los griegos dieron a la voluntad, y la también insuficiente corrección que introdujeron en aquel planteamiento Escoto y Occam. Si la libertad quedaba

¹⁴ *Ética*, 164.

¹⁵ *La voluntad (II)*, 11.

muy reducida en el primero, en el segundo resultó exuberante al entenderse como espontaneidad. Quedó inaugurada así la llamada «vía moderna» en la historia de la filosofía, aún en plena vigencia.

1. El planteamiento clásico y moderno de la voluntad

¿Por qué entendieron los griegos a Dios como ser máximamente inteligente, pero no se atrevieron a poner en él la voluntad? Porque les parecía que la inteligencia, que entiende lo universal y necesario, era una perfección digna de él. En cambio no sucedía lo mismo con la voluntad, dedicada a lo particular y contingente, que siempre han sido considerados como imperfectos. Además, la inteligencia obtiene de inmediato el objeto a que tiende: desea conocer y conoce, lo conocido está en el acto de conocer. En cambio la voluntad es *órexis*, deseo, una tendencia que no siempre logra su objetivo. Y de este modo es difícil entenderla como algo propio de la perfección de Dios.

Los pensadores cristianos sabían, por el contrario, que Dios es amor y que tiene voluntad, porque lo expresa la Revelación de muchas maneras. Sin embargo, en un primer momento quedaron supeditados a la primacía del intelecto y entienden que la contemplación es el acto final y definitivo del hombre. En ella, el intelecto está activo y la voluntad se aquieta.

A partir del siglo XIII, otros autores procuran entender mejor el binomio inteligencia-voluntad a fin de equilibrar la importancia de ambas. Pero se exceden en el intento, y de la primacía absoluta del intelecto pasan a la primacía indiscutible de la voluntad. Si Dios es amor, la voluntad tiene que estar en primer término. Y se fijan en un atributo bíblico que cobra ante ellos una enorme importancia, el de la omnipotencia infinita.

En el siglo XIV, Occam advierte que para que esa omnipotencia sea realmente infinita no puede estar supeditada a la inteligencia, aunque sea divina, porque lo conocido la limitaría. Y si no lo está a la inteligencia no lo está a nada. De este modo la voluntad, vinculada antes a la inteligencia, se hace ahora arbitraria, y por tanto irracional.

Polo señala el sinsentido que esto supone. Primero, porque tener en cuenta la omnipotencia divina no añade mucho acerca de la intimidad de Dios mismo. ¿Puede decirse que Dios es omnipotente respecto de sí? Su omnipotencia afecta a cuanto está fuera de él, pero no a su propia intimidad. Segundo, porque si hay arbitrariedad en sus actos, eso querría decir que sus obras carecen de entidad porque no se someterían ni a formas, ni a fines, ni a normas de ningún tipo. Y esa arbitrariedad haría imposible el conocimiento. También haría imposible cualquier norma de conducta, a no ser que sea impuesta por la omnipotencia divina o por una fuerza humana. Ahora bien, en tanto que arbitrarias serían rechazables.

A pesar de todo, Occam ha tenido eco en los filósofos modernos, que toman de él la primacía de la voluntad y proclaman la excelencia de una libertad ilimitada. La época romántica es un canto a la libertad entendida de ese modo. Voluntad y libertad son lo mismo. Veamos algunos apuntes históricos. Para Schopenhauer esa libertad produce al hombre sufrimiento porque es una tendencia sin fin, sin reposo, incesante hasta el hastío. La libertad en Nietzsche es destructora de los valores, hasta tal punto que ni siquiera se pueden crear otros en su lugar y hay que terminar asumiendo sin entusiasmo el eterno retorno. Schelling entiende que la naturaleza se despliega por su propia fuerza y a ese despliegue le acompaña la razón. Ahora bien, ¿para qué la razón si ya hay un despliegue sin necesidad de ella? Como bien dice Polo, si las dos son potencias, aunque se digan unidas no se ve como pueden constituir un acto.

En definitiva, siguiendo a Kant, los modernos entienden la libertad como espontaneidad de la voluntad, como autosuficiencia de un sujeto. Ahora bien, apunta Polo, si prestamos la debida atención ni siquiera se puede decir que esa libertad o voluntad pertenezca a un sujeto. En rigor, ese sujeto no es nadie, ya que está constituido dinámicamente por la voluntad. Si esa voluntad se dejase atrapar por el sujeto dejaría de ser autónoma, perdería su espontaneidad y ya no sería libertad¹⁶. Por tanto, la voluntad ha de ser como una fuerza anónima, que esclaviza y libera caprichosamente a los hombres. Liderando unas razones u otras, unas veces los enfrenta y otras los une, pero siempre con

¹⁶ *La voluntad (I)*, 39-41.

razonamientos arbitrarios. La historia moderna es testigo de los efectos destructores de una libertad emancipatoria que parece que ha de destruir para seguir existiendo.

Esta manera moderna de vivir la libertad y de supeditarle el pensar, no es desde luego la más digna sucesora ni de la filosofía griega ni del derecho romano.

2. La voluntad como pura potencia

La voluntad que conocemos es aquella que quiere bienes porque los necesita o porque le apetecen. En todo caso, nos hace comprender que el hombre es un ser necesitante, incompleto, inacabado en cierta medida, que ha de adquirir cosas que no posee a fin de colmar sus deseos o sus necesidades.

Pero si consideramos la voluntad justo antes de ejercer su actividad, nos dice Polo, antes incluso de que se constituya en acto –como simple querer, *simplex velle*, le llamaba Tomás de Aquino–, podemos entenderla como pura potencia, pura potencia de fin, u orientada al fin.

Y la denomina *voluntas ut natura*, o voluntad nativa, o voluntad justo antes de su nacimiento como tal, antes de ejercerse. Ambos términos clásicos no son inapropiados porque tanto «naturaleza» como «voluntad» –facultad de aquella–, son principios de operaciones, la primera principio remoto y la segunda próximo. Por tanto, ambos términos unidos sugieren muy bien que la *voluntas ut natura* será el punto de partida de las operaciones que se encaminen hacia el fin¹⁷. Un punto de partida no activo, sino todo lo contrario, pura potencia.

a) Potencias activas y pasivas

¿Son potencias pasivas las tendencias de los apetitos sensibles? Son potencias, indudablemente, pero no pasivas. Más bien hay que

¹⁷ *La voluntad (I)*, 32 y 37-38.

decir de ellas que son potencias activas. ¿Qué es una potencia activa? Aquella que está determinada *ad unum*, y sólo necesita de la presencia de un estímulo que le sirva de causa eficiente para desencadenar su efectividad de una determinada forma prevista. Los sentidos son potencias activas. No necesitan hábitos ni pueden ser sujetos de hábitos, aunque indirectamente los hábitos repercutan en ellas.

¿Es una potencia activa de este tipo la voluntad? No lo es: primero, porque es una tendencia de tipo espiritual; segundo, porque no está determinada a un solo tipo de comportamiento; tercero, porque no es activada por una causa eficiente; cuarto, porque veremos que es una relación trascendental al fin. Es una potencia pasiva que puede tener hábitos que perfeccionen su actividad¹⁸.

b) *Materia prima y voluntad como puras potencias*

Según esta última afirmación, la voluntad es una pura potencia real pero no al modo de la materia prima, aunque esta pasa por serlo de una manera más neta. La materia prima es coprincipio con la forma y ambas son las primeras de las cuatro causas metafísicas. Pero la voluntad no es ninguna causa física, ni tiene que ver con ninguna de ellas. Es una facultad del alma, y ahora la observamos como pura potencia real, con una relación trascendental con el fin del hombre. Fin que, por cierto, tampoco tiene que ver exactamente con la causa final.

c) *Inteligencia y voluntad como potencias pasivas*

La inteligencia coincide con la voluntad en que ambas son potencias pasivas. De alguna manera ambas son “como una tabla rasa”, sobre las que se puede escribir sin ninguna determinación previa, dentro de sus posibilidades propias. En efecto, la inteligencia no está constituida al modo de los instintos o de los sentidos, que tienen siempre el mismo efecto. Ni es algo físico, perteneciente al cuerpo, puesto que es inorgánica y pertenece al

¹⁸ *La voluntad (I)*, 32; 36-7.

alma, como hemos dicho. Quien activa la pasividad de la inteligencia es el intelecto agente mediante la iluminación de las especies sensibles convirtiéndolas en inteligibles.

La activación de la voluntad es diferente porque no existe una voluntad agente. Dijimos de ella que era pura potencia pasiva, más aún, la única que lo es plenamente. Y su pura pasividad potencial consiste en estar abierta al fin, y nada más¹⁹.

Si la voluntad nativa es pura potencia quiere decir que la libertad no nace de ella. En Aristóteles y Tomás de Aquino la libertad aparece cuando la voluntad es activada por la razón, y se dice de ella que es una propiedad de la voluntad humana. Pero Polo, siguiendo la sugerencia tomista de que el ser llega a todos los rincones de su naturaleza a través de los hábitos, dirá que el ser de la persona humana es el que es libre, y lo mismo que el ser llega a todos los rincones de su naturaleza lo mismo le ocurre a la libertad. Concretamente llega a la voluntad, a través de un hábito innato que le está unido, que es el hábito de sindéresis.

Si esto es así, *la voluntad no sólo depende del fin sino también, y más radicalmente, de la persona*, sin cuyo acto de ser no podría existir²⁰. Y aún se puede afirmar que es la persona la que tiende primordialmente al fin y la voluntad lo hace como consecuencia. Precisamente porque tiende al fin de modo derivado, una vez que llega a ella el acto de ser mediante el hábito de sindéresis, puede decirse que es pura potencia pasiva del fin, o hacia el fin.

¹⁹ *La voluntad (I)*, 36-37. Veremos que también está abierta a la persona, pero ahora solo estamos considerando el fin.

²⁰ *La voluntad (I)*, 42. “Todas estas observaciones –que nosotros haremos a continuación– dependen del planteamiento trascendental de la antropología”, *La voluntad (I)*, 46, nota 13.

Tomás de Aquino entiende que el hábito es un accidente de la cualidad, por tanto algo de tipo formal. Pero también afirma que es un intermedio entre potencia y acto, porque reside en una potencia superior en orden a sus actos. Tomando esta última sugerencia de *S.Th.* III, 11, 5, Falgueras los denomina «potencias activas» o «actos potenciales», Cfr. I. Falgueras, *Hombre y destino*, Eunsa, 1998, 156, nota 31.

Para Leonardo Polo, los hábitos intelectuales “son actos cognoscitivos superiores al conocimiento operativo” porque conocen actos. “El conocimiento habitual es una iluminación debida al intelecto agente –el cual es asimilable al *actus essendi* humano–.” Vid. *Nominalismo, idealismo y realismo (Nominalismo)*, Eunsa, Pamplona 1997, especialmente 174-187. Las citas son de las pp. 177 y 187.

3. Pura potencia de fin

La noción de fin proviene de la última y más importante de las causas metafísicas. Aristóteles denomina intrínsecas a la causa material y a la formal porque ambas constituyen la sustancia, y extrínsecas a la eficiente y a la final. Esto da pie a que se pueda entender que las causas se dan separadas unas de otras. Y, si damos un paso hacia lo más radical, se puede llegar a afirmar que Dios es Causa Eficiente y Final de la creación.

En cuanto a la conveniencia de considerar a Dios como Causa eficiente, Polo ha manifestado en varios lugares que es más apropiado reconocerle como Creador que como causa, si nos atenemos a una definición rigurosa de lo que por causa se entiende. Entre causa y efecto se da una continuidad formal tan estrecha que se hace difícil no entenderla como necesaria. Y esta necesidad en la secuencia entre una y otra impide, primero, que se deslinde el efecto de la causa, lo cual induce a una consideración monista de cuanto existe; segundo, entender que haya libertad en el efecto, siendo el efecto la persona humana.

Respecto de la causa final, para Aristóteles el Primer Motor conseguía que el movimiento del universo fuese ordenado. El fin era la ordenación del movimiento de todas las cosas. Pero volvemos a lo mismo, Dios es el Creador del orden y de la causa final, pero Él no es el orden ni el fin del universo. De otro modo caeríamos en las mismas dificultades que hemos visto al considerar la causa eficiente. En todo caso se puede decir fin de las acciones humanas, en el sentido que enseguida vamos a examinar. En resumen, ser Creador es más que ser causa, porque la causa es creada²¹.

²¹ Sobre las causas y la creación se puede consultar L. Polo, *El Ser I*, Universidad de Navarra, Pamplona 1965, 201 a fin. *Curso de teoría del conocimiento IV*, primera parte, 1994, 48 y *passim*. También *Nominalismo*, 213 a fin.

S. Piá Tarazona, apartado III y IV en *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario filosófico, Serie de Filosofía Española n. 2, Pamplona 1997, 63-94. Advierte este autor que aunque Polo habla de «Causa Incausada» y de «causar causado», habría que entender estos términos en contextos distintos, trascendental en el primer caso, predicamental en el segundo.

Al hablar de Dios como «Último Fin», se le quita a esta expresión su sentido físico inicial y se le dota de un cierto valor antropológico. A la vez queda de manifiesto la clara intención de considerarlo como un Ser que trasciende la creación. Ahora bien, por lo pronto hay que decir que la noción de «fin» nunca ha sido entendida como trascendental. Los trascendentales metafísicos principales son el ser, la verdad y el bien. Los dos últimos tienen una referencia antropológica muy clara, porque la verdad dice relación con la inteligencia y el bien con la voluntad. De hecho el hombre los busca en toda su radicalidad, y de este modo podemos darnos cuenta que de manera absoluta pueden ser atribuibles a Dios. Precisamente por eso la verdad y el bien son insondables y el hombre los busca sin descanso para poder restablecer, cognoscitiva y voluntariamente, sus profundas relaciones con el ser. Cuando lo hace con toda radicalidad a quien quiere encontrar es a Dios como Destino de la múltiple actividad de su ser.

Es en este sentido en el que coinciden Último Fin y Destino, pero el segundo término tiene una ventaja sobre el primero: la de no ofrecer ningún equívoco. Fin, se quiera o no, es un término que se usa en un ámbito determinado²². De todas maneras, como vemos, puede ser compatible con otras denominaciones.

¿Qué es un fin? Según Tomás de Aquino es aquello por lo que algo se hace; su causalidad consiste en mover la eficiencia. Ahora bien, entre todas las distinciones posibles nos interesa destacar que el fin puede tener razón de forma final hacia la que se dirige un movimiento; o bien se puede entender como acabamiento de la acción, como acto final. Si no se tiene en cuenta esta distinción se procede confusamente. Es lo que ocurre cuando se sugiere que la voluntad requiere un último fin en el que saciar su sed infinita de fines. ¿Habrá algún fin que pueda colmarla y que evite esa infinitud de actos? Debe haberlo porque, por lo pronto, sin un fin último no se pueden elegir los medios apropiados para conseguirlo.

También se puede consultar el capítulo II “Causar, producir, dar” del libro de I. Falgueras Salinas, *Crisis y renovación de la Metafísica*, Estudios y Ensayos, Universidad de Málaga, 1997, 29-69.

²² En la *Ética*, Polo relaciona el fin último con el bien: “el bien eterno es el fin de la vida”, 112. Y, también, con el futuro: “es imposible alcanzar plenamente el fin al que se abre la voluntad en algún momento de la vida. Esto equivale a sentar la eminencia del futuro en el tiempo biográfico humano”, 145.

Se actuaría locamente, sin objetivo. Los medios son infinitos y sin un criterio selectivo o bien la acción se disloca o bien se termina paralizando. Ahora bien, una vez reconocida la necesidad de que toda actividad tenga un último fin, se pretende postular por algunos la existencia de un último fin absoluto²³. Pero la afirmación resulta un poco apresurada. Y, desde luego, este planteamiento no tiene nada que ver con la quinta vía tomista. La quinta vía se refiere a que si hay seres que obran claramente por un fin y ellos no tienen inteligencia, han debido ser ordenados a ese fin por una inteligencia que existe independiente de ellos, porque un fin en la intención sólo puede ser obra de una inteligencia. Pero esta argumentación no tiene nada que ver con decir que, dadas las infinitas posibilidades de actuación, debe haber un último fin que concrete las que hay que seleccionar. Intuitivamente se pueden unir ambos planteamientos, como se puede prolongar el referente al último fin y extrapolarlo en una pretendida prueba de la existencia de Dios. Pero, propiamente, no es así. A lo que llegamos es a una conclusión de un nivel inferior: simplemente a decir que toda acción, para que no resulte infinita, requiere un último fin al que se dirijan los diferentes actos que la constituyen. Solamente así los posibles infinitos actos quedan reducidos a un número finito real.

Con la voluntad tiene que ver más directamente el bien, en lugar del fin. Por eso, en un contexto humano, sería más correcto hablar de bienes que de fines. Insistimos, si fin puede entenderse de distintas maneras, como forma final o como acabamiento de la acción, entendido de la primera manera y tratándose de personas es más propio hablar de bienes. Si lo entendemos de la segunda, se podría hablar de fines o, mejor todavía, de bienes-finales. Porque es obvio que si se trata de conseguir un bien, la acción debe terminar en algún momento.

4. Un fin dado

No perdamos con nuestros comentarios el hilo de la argumentación de Leonardo Polo. Volvamos a él para señalar un

²³ *Summa contra Gentiles*, libro 3, c. 2; *S.Th.*, 1-2, 1, 4. Volveremos sobre este tema al tratar de “El último acto de la voluntad”, a final de la Parte segunda.

nuevo contraste. Inicialmente, “la voluntad no es una relación respecto de formas sino respecto del fin”. El interlocutor es ahora Duns Escoto, para quien la voluntad es una fuerza eficiente que determina formalmente sus propios fines. Polo afirma, una vez más, que la voluntad es una potencia pasiva y que su fin no es un efecto de ella, como tampoco tiene ninguna acción que formalmente le sea propia. La voluntad no es la “autosuficiencia inmanente del sujeto” que, por autosuficiente, se quedaría aislado²⁴. 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.

5. Una relación trascendental

Por todo lo dicho, “la pura potencia pasiva, antes de ejercer actos, es la relación trascendental con el fin”. Y poco más adelante, “La voluntad no se puede entender nativamente sino en relación con el fin, por más que no lo haya alcanzado y ni siquiera tienda todavía a él (tender es un acto voluntario). De ahí la proximidad de la voluntad a la naturaleza como principio remoto de operaciones. La voluntad como potencia pasiva pura es previa al operar; sólo así se describe como relación trascendental”²⁵.

Desde la tradición es difícil de entender esto, dice Polo, porque la «relación» es un accidente y ningún accidente puede ser una relación trascendental. Eso se dice de las relaciones formales y entre formas, pero aquí se trata de una *relación pasiva al fin*. La

²⁴ *La voluntad (I)*, 39.

²⁵ Nos parece evidente considerar que este fin ha de ser el Último Fin, y el bien, el Máximo Bien. Si no, la relación no sería claramente trascendental. Se podría entender el bien o el fin como intrínsecos a la acción que se ejerce. Para que sea entendida estrictamente como relación trascendental ha de estar referida a los fines últimos de la persona, a Dios como Destino.

voluntad nativa es pura apertura, pura posibilidad pasiva hacia el fin.

Es cierto que Tomás de Aquino, entre otros, habla de que las relaciones entre las personas divinas no son accidentales y, por tanto, ya se ve que puede haber otro tipo de relaciones. Pero a nosotros no nos sirven de modelo porque tampoco estas relaciones divinas son puras potencias pasivas.

¿Por qué, entonces, insistir en que la voluntad como pura potencia pasiva es una relación trascendental? Porque la voluntad es una facultad de la esencia humana. Pero dada la apertura radical de la persona al fin o, mejor, al bien trascendental, esa apertura repercute en la potencia de querer actos temporales que vienen realizados en orden a ese fin o bien trascendental. Gracias a esa apertura trascendental de la persona al bien, y a la verdad y al ser trascendentales, se puede decir que la voluntad –que existe como parte de la esencia del ser humano–, es una realidad que incluso antes de ejercerse tiene una relación trascendental *con cuanto es trascendental*, como consecuencia de la apertura de su acto de ser hacia otros actos de ser, todos ellos distintos, trascendentales, por supuesto, a la voluntad. Por tanto es una relación real, trascendental, aún siendo pura potencia, porque la relación le viene dada por su acto de ser. Es la persona la que se abre a lo trascendente. Por tanto la esencia y sus facultades o potencias han de estar asimismo abiertas a ellos, a pesar de sus limitaciones naturales. La *sindéresis*, hábito innato de la persona, constituirá como querer a la voluntad. De ese modo sus actos estarán enlazados con la actividad del espíritu, que es precisamente la actividad propia del ser personal.

6. La «intención de otro»

Leonardo Polo se ha servido de esta frase para subrayar la propiedad más importante del acto voluntario: que tiende a otro en cuanto otro real, no en cuanto un otro conocido. Lógicamente el otro real ha de ser conocido, pero la voluntad no se dirige al objeto conocido, sino a lo otro real conocido por el objeto.

Aristóteles estableció que la operación de la inteligencia es posesiva: en el acto u operación de conocer llamamos objeto a lo conocido de la cosa real, objeto que permanece –inmanente–, como poseído, en la inteligencia. La inteligencia humana quiere conocer y conocer es poseer un objeto, una semejanza aunque sea solamente «aspectual» de lo real, según la sugerencia de Husserl. La inteligencia quiere conocer pero no llamamos a esa inclinación intención de conocer, porque en la operación cognoscitiva quien tiene intención de semejanza respecto de la cosa real es el objeto. *La intención de semejanza es propia del objeto* porque, precisamente, consiste en ser semejante a la cosa real. En cambio, cuando nos referimos a la voluntad, es *la acción voluntaria la que, es ella misma, intención de otro*, porque tiende a poseer al otro real, o a tener una relación con él. Por tanto, difieren la intencionalidad del intelecto y la de la voluntad. Repetimos, lo intencional en la inteligencia es el objeto; en la voluntad, unirse a lo real. Esta diferencia puede encontrarse repetidamente en Tomás de Aquino²⁶, aunque otros textos parezcan menos claros.

Según Polo ha de decirse que *intentio voluntatis es intentio realitatis*. “El acto voluntario apunta a lo real”. Y “cuando el acto es intencional, como el acto es real, la intención de otro también lo es”²⁷.

²⁶ Tomás de Aquino da por sentado que amar es cierta “habitudinē amantis ad rem amatam”, *S.Th.*, I, 37, 1; *I Sent.*, d. 10, a. 1 y d. 27, q. 2, a. 2, q^a 2.

Si Dios es “ultimus finis omnium rerum quod tamen est prius omnibus in essendo” es que no sólo es un ser real sino origen de toda realidad, con un ser propio e independiente, de la que se distingue como Creador y criatura, *Summa contra Gentiles*, libro III, c. 17-18.

También cuando trata de la beatitud, señala que el hombre tiene una relación con el último fin “per realem habitudinem amantis ad amatum”: Y distingue una relación con el último fin por visión, en cuanto se le conoce; por comprensión, en cuanto se le tiene presente; y por delectación o fruición, que comporta “quietationem rei amantis in amato”, *S.Th.*, I-II, 4, 3.

Al tratar de la voluntad, igualmente, dice que “id in quod tendit appetitus naturalis, es bonum existens in re”, *ibid.* I-II, 8, 1. Y también encontramos la frase inversa, “res quae naturaliter sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter”, *ibid.* I-II, 16, 4. Y al referirse a algunos actos concretos de la voluntad señala que se mueven hacia algo real, algo que tiene una existencia propia y distinta a la de quien conoce o quiere.

²⁷ *La voluntad (I)*, 55-6 y 58.

Sería necio no advertir que, voluntariamente, podemos detenernos en la imaginación, en alguno de nuestros sentidos, o decir que lo único que queremos es contemplar un objeto intelectual. Claro que nos podemos detener en todo eso y habría que afinar en la descripción de lo que se hace en cada uno de esos casos. Ahora bien, si buscamos lo propio de la voluntad hemos de decir que es «querer al otro», a lo real externo a la persona, al otro real. Se busca no la representación sino la realidad a la que la representación alude. Y eso es así, con mayor o menor evidencia, en todos los casos.

Según todo lo anterior, el fin de la voluntad le trasciende. Y si le trasciende es porque *es* trascendente. Lo mismo hemos de decir respecto del bien: el bien trascendental es no sólo un bien, sino el *ser* trascendente como bien. Después veremos que, aunque el hombre necesite cosas materiales, el bien más apropiado a su ser es otra persona, porque le puede corresponder al nivel más alto, que es el espiritual. Y no digamos nada si se trata del Ser personal trascendente por excelencia, Dios. Es el mayor Bien para el hombre porque es el que puede provocarle al bien más alto.

7. La voluntad activada

La voluntad nativa es pura posibilidad de fin. Como tal posibilidad ha de pasar al acto, lo cual sucede gracias al hábito de *sindéresis*.

Tomás de Aquino dice del hábito que es *quo quis agit*²⁸, aquello por lo que alguien actúa, porque todo acto conlleva un hábito. Podría decirse que, una vez que se tiene como tal hábito, es un acto potencial o una potencia actual²⁹. Pero no es simple potencia ni sólo acto. Es un hábito que puede pasar fácilmente al acto, o un acto retenido como hábito.

El *esse* llega a todos los rincones de su ser mediante hábitos. Este es un principio tanto aristotélico como tomista. A las potencias hay que actualizarlas, y las actualizan los hábitos, que son actos retenidos siempre prontos a actuar.

²⁸ *S.Th.*, I-II, 94, 1; 54, 2 y ad 2.

²⁹ I. Falgueras, *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona 1998, 156, nota 31.

La sindéresis, por tanto, *inviste* la voluntad nativa, pura posibilidad, constituyéndola como tal mediante la donación de acto. Desde ese momento, la voluntad es un *querer activo* que busca bienes en quien se los puede dar, que es la inteligencia. Además, la potencia intelectual consigue inmediatamente sus fines: el conocer es un acto instantáneo de modo que cuando se conoce, ya se ha conocido. En cambio los actos de la voluntad racional son arduos porque los fines no se consiguen de modo inmediato. El caso extremo es el último fin que requiere el empleo de toda la vida.

a) *Sustancia y actos segundos*

En el planteamiento clásico los actos voluntarios son actos segundos que perfeccionan la sustancia, que es el acto primero. De este modo, la causa formal de los actos voluntarios sería la inteligencia y la causa eficiente la voluntad, en lo que el Aquinate llama uso, o uso activo, de la voluntad. Polo advierte que esta explicación se hace desde el estudio de las facultades orgánicas y pretendiendo asimilar a ellas a las potencias superiores. Pero este modo de proceder no es válido porque, precisamente, es lo inferior lo que imita a lo superior y no al revés³⁰.

b) *Hipóstasis y actividad*

Algunos comentaristas refieren los actos voluntarios a la *hipóstasis* o sustantividad, que sería el acto de ser. Pero entonces habría que hacer una neta distinción entre acto de ser y esencia, entre sustantividad y actos voluntarios, cosa que no se encuentra en ellos.

En cambio, Polo procura tener en cuenta ambas distinciones. Si no se hiciese así, se comprometería todo el acto de ser en el dinamismo de la voluntad como su antecedente indeterminado, como sucede con el espíritu absoluto de la dialéctica hegeliana.

³⁰ *La voluntad (I)*, 50.

Algo parecido había dicho tres siglos antes Jacobo Böhme, apunta Leonardo Polo, quien sostiene que Dios es pura infinitud potencial dinamizada en un momento dado hacia su formalización total. En cualquier caso, la sustancia y la sustantividad han de ser precisadas porque o no es lo primero en el hombre, en el primer caso, o es lo primero pero hay que hacer la distinción entre esencia y existencia y tener en cuenta los hábitos.

c) *Pura potencia y potencia infinita*

Podría entenderse la pura potencia como potencia infinita. Pero hemos dicho que la voluntad nativa es lo primero, pura potencia, y no potencia infinita. Tampoco está indeterminada, sino que es relación trascendental hacia el fin. Ni tiene una dinámica propia, sino que ha de estar constituida en acto por el hábito de sindéresis.

Quien tiene una potencia infinita a la hora de actuar es la *voluntas ut ratio*, que es el origen de toda la operatividad humana. ¿De dónde le viene esa infinitud? Por lo que respecta a la inteligencia está claro: aunque conoce objetos finitos la infinitud le llega del intelecto agente. Para Polo el intelecto agente es el ser personal y tiene dos funciones: “principiar la entidad finita del hombre y, por otra parte, dotar de infinitud a la inteligencia”. Principiar la esencia y dotar su actividad de infinitud.

En el caso de la voluntad, el equivalente al intelecto agente es el acto libre de amar, actividad propia de la persona³¹. El amar se hace presente en la voluntad mediante la sindéresis. De este modo, de la misma manera que se amplía la capacidad de la inteligencia hasta el infinito, se amplía igualmente la capacidad de la voluntad.

¿Cuál es, en definitiva, el primer acto de la voluntad, que la constituye como tal y la impulsa a actuar unida a la razón? Con terminología tomista: el *simplex velle*, el querer sin más. “*El simple querer es la pura potencia pasiva elevada a la condición de acto*”

³¹ La verdad y el bien son trascendentales relativos que requieren alguien que conozca los seres y que los ame. Son, por tanto, relativos al ser conocido y amado pero, sobre todo, a la persona que conoce y ama, sin la cual no se podría hablar de ellos. Vid. L. Polo, “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, en *Studia poliana*, 1999, n. 1, 11-24, en concreto p. 12.

por la sindéresis. “Mientras que la inteligencia es una potencia que ejerce actos, la voluntad tiene que ser constituida como acto. Asimismo, los actos ulteriores que ejerce también han de ser constituidos. Por tanto cabe distinguir lo voluntario ejercido y constituido, y lo voluntario simplemente constituido: el *simplex velle*”³². Y añade que hay que diferenciar la acción de la sindéresis, que constituye lo voluntario de la voluntad –o la voluntad como acto, como tal voluntad–, de la razón práctica, que constituye y *ejerce* externamente, en el ámbito del mundo físico, actos voluntarios.

En este sentido, añade Polo que conviene advertir la diferencia entre el hábito de sindéresis, y los otros hábitos que siguen al ejercicio de la voluntad y que la perfeccionan, en el sentido de que la hacen capaz potencialmente de infinitos actos. La sindéresis marca, como ya hemos indicado, “la conexión del querer con el amar”. Por su carácter de criatura, el amor de la persona se vierte en el querer y éste en los bienes temporales, que se ven elevados a un nivel trascendental precisamente por provenir del amar personal del hombre³³.

8. La «verdad» de la voluntad

La sindéresis es un primer principio intelectual práctico que constituye a la voluntad como acto, como querer³⁴. Y la pone en acto, dice repetidamente Polo, mostrándole *su verdad*: “en relación con la voluntad la sindéresis es el descubrimiento de su verdad”. Y continúa diciendo: “Para la voluntad la verdad no es un trascendental relativo sino constitutivo. *Sin constituirse en verdad*, el acto voluntario no es relativo al bien”. Y aclara en nota que el orden de los trascendentales suele ser: acto de ser, verdad y bien. Y que los dos últimos son llamados trascendentales relativos por provenir de la intelección y de la volición. “Aquí se sostiene que para lo voluntario la verdad es constitutiva, es decir que *sin verdad*

³² *La voluntad (I)*, 51.

³³ *La voluntad (I)*, 52-3.

³⁴ *Etica*, 164.

*no cabe referencia al bien. En cambio la intelección no constituye la verdad*³⁵.

a) *La dificultad de entender esta terminología*

En un primer golpe de vista, está claro que estas afirmaciones no son fáciles de entender. Lo serían si estuviese hablando de la voluntad racional, cuando la voluntad es visitada por las verdades prácticas, bienes, que le ofrece la inteligencia o razón práctica.

Tampoco se está refiriendo al conocimiento objetivo que la inteligencia puede tener de la voluntad. Y, menos aún, esta verdad es la verdad trascendental, totalmente ajena a la verdad de la voluntad. En realidad, hasta la publicación de su *Antropología trascendental* no se ha esclarecido este punto. Pero no es este el momento de exponerlo, por lo que simplemente daremos unas indicaciones³⁶.

El intelecto como acto, es un trascendental convertible con el ser personal. El es quien entiende, mediante los hábitos, las características de su constitución como persona humana. Por la *sindéresis* entiende la verdad de su voluntad, que es el querer. Puede querer y quiere, puede intervenir en la realidad material que conoce. *La llegada de esa verdad, procedente del intelecto, a la voluntad es la que la constituye como tal, y la hace apta para realizar su tarea.*

b) *Algunas citas*

Leamos, dicho lo anterior, algunas citas que nos lo harán entender mejor. “Cabe decir que la voluntad *verdadera*, o bien, que el restallar la verdad de la voluntad es su constitución en acto”. Por tanto, el primer acto de la voluntad es su verdad. Gracias a ello, las verdades que más tarde recibe provenientes de la razón se convierten en bienes, en algo querido. Y, por ello, “conviene

³⁵ *La voluntad (I)*, 65 y nota 24.

³⁶ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, 182-9.

resaltar la coherencia de la voluntad y la inteligencia, porque las incoherencias de la voluntad con la inteligencia son posibles y muy abundantes: pero no son primarias sino ulteriores”.

“La verdad constitutiva del *simplex velle* es el *despertar* al bien. La voluntad no puede oponerse a ese despertar porque es su propia verdad. Por tanto, que la voluntad actúe no significa nada desde el punto de vista de la ejecución, si no significa antes el acuerdo consigo. Dicho acuerdo consigo es lo que la sindéresis descubre constituyéndolo como simple querer. Así pues la sindéresis anima”³⁷.

“Aquí se dice que la voluntad no se mueve espontáneamente, sino que ejerce sus actos en tanto que la sindéresis los constituye. En ello reside su verdad, es decir el acuerdo de la verdad consigo”³⁸. Tengamos en cuenta lo siguiente:

– primero, no es la voluntad la que descubre su verdad, sino la persona mediante la sindéresis³⁹;

– segundo, lo que la persona transmite mediante la sindéresis es la activación hacia el fin, no hacia la infinidad de actos mediales, por ejemplo, que le harían imposible su consecución. Es decir, aunque pueda haber infinitos actos mediales, la sindéresis se ocupa de limitarlos para conseguir el fin.

Sigamos: “Aunque el simple querer no apunta a ningún bien determinado, *lo que corresponde a cualquier bien es ser querido, y ello es lo verdaderamente voluntario, lo peculiar de los actos voluntarios, la verdad exclusiva suya*”⁴⁰. Se trata de querer bienes que lleven al fin. La verdad conocida por la inteligencia es constituida como bien por la voluntad. Pero antes que eso, que supone ya la razón, hay que querer. Y ese simple querer no es algo vacío, indefinido, sino un *querer bienes, como momento anterior a la aparición de alguno de ellos*. “Dicho de otra manera: si quitáramos el querer, el bien sería imposible y, asimismo, la verdad desaparecería de la voluntad. El bien justifica quererlo, cualquiera que sea el bien y el acto voluntario”. Y más aún: “Querer es un

³⁷ *La voluntad (I)*, 65-66, las palabras en negrita han sido elegidas por mí.

³⁸ *La voluntad (I)*, 66.

³⁹ “El simple querer no depende de la voluntad, sino en cuanto que su verdad es descubierta, lo cual, a su vez, depende de la persona”, *La voluntad (I)*, 70.

⁴⁰ *La voluntad (I)*, 67, la cursiva ha sido añadida por mí.

irreductible, aunque en el hombre pertenece a su esencia y no al acto de ser”. El querer es propio de la voluntad, aunque su acto aparezca con la llegada de la *sindéresis* a la voluntad como pura potencia. Como se ve, Polo fija su atención en el querer, un querer que es indudablemente un querer bienes, pero que es anterior a ellos y constitutivo de los mismos bienes en cuanto tales: si son bienes es precisamente porque son queridos⁴¹.

9. Del intelecto teórico al práctico

No hay ninguna diferencia entre uno y otro, puesto que se trata de dos funciones distintas del mismo intelecto. ¿Qué es lo que motiva, entonces, que se ejerza una función u otra? No es difícil contestar: que el sujeto sea el conocimiento solamente, o el intelecto con la voluntad. Ahora bien, ¿cómo entender el paso de lo conocido a la voluntad, o viceversa, si son facultades con funciones diferentes? O, de otro modo, ¿si la voluntad no entiende, cómo es que acude al intelecto en busca de ayuda y este puede efectivamente ayudarle?

Según los Cuadernos que ahora examinamos, hay dos cuestiones que resolver: primera, la distinción y conexión del intelecto teórico y del práctico; segunda, cómo la razón comunica bienes a la voluntad. Si se resuelve la primera, quedará resuelta la segunda. Veamos, pues, el primer interrogante.

“Sostengo que la distinción entre el conocimiento teórico y el práctico sólo es posible si la *sindéresis* es así mismo dual; esto es, si se distingue el *ver-yo* del *querer-yo*”⁴². Y explica que la tradición se ha fijado solamente en el aspecto práctico de la *sindéresis*. En

⁴¹ Se puede decir que desde el mismo acto de creación el hombre busca la verdad y el bien como fines de su existencia. Pero si la verdad y el bien que se buscan residen en una persona como en su propio acto, esa verdad y ese bien superan, o trascienden, el fin de la actividad de búsqueda. El fin no es fin de nada, porque el encuentro con quien espera, recibe, acepta y corresponde se prolonga indefinidamente, por toda la eternidad, se puede decir. Solo de una manera útil empleamos en este sentido, para entendernos, la palabra «fin» con el significado de «término».

⁴² Explica L. Polo en la *Antropología trascendental I*, 211, que el *yo* es el ápice de la esencia humana en tanto que unida a la persona por la *sindéresis*. O, mejor, el punto en el que se une la *sindéresis* con la esencia. Vid. 82 y ss. Y, también, “con el pronombre *yo* se atestigua el entero *sometimiento* de la persona creada a Dios”.

cambio, hay que fijarse en el papel de la sindéresis en el intelecto teórico.

El papel de la sindéresis en el intelecto teórico, “es la explicación de las operaciones de la potencia intelectual y de los hábitos intelectuales adquiridos”. Por tanto la sindéresis, hábito innato personal, tendría una iluminación global, diversificada luego por la de otros hábitos dependientes de ella, incluida la iluminación de los objetos intencionales⁴³.

En la voluntad, la sindéresis también ilumina aquellas verdades que deben ser obtenidas como bienes mediales requeridos para alcanzar el último fin. La palabra *bien* connota ser «camino hacia el fin». De este modo quedaría explicada la segunda cuestión, esto es, cómo llegan las verdades a la voluntad⁴⁴.

10. La *voluntas ut ratio*: El bien

Una vez activada la voluntad, ayudada por la razón teórica, la voluntad se convierte en una apetencia insaciable de bienes. ¿Qué es el bien? Aquello que es apetecido por la voluntad a la que incitan, según el caso, el intelecto, los afectos, o los sentidos⁴⁵.

El bien a que tiende la voluntad inicialmente es el bien predicamental. Pero, por la sindéresis, ese bien queda supeditado al ámbito trascendental, propio de su acto de ser personal. Y es a este nivel en el que se encuentra el bien que se dice trascendental

⁴³ El intelecto agente ilumina toda la actividad mundana del hombre. Lo hace mediante la sindéresis y ésta a través de otros hábitos inferiores, de acuerdo con los actos que se hayan de ejercer. Todo esto deberá ser explicado en el próximo tomo de la Antropología.

Aunque no con la claridad que nos gustaría, entendemos que aquí está la respuesta a la nota 23, en la que se comentaban unas palabras de Tomás de Aquino, a propósito de que la sindéresis recibía la luz del intelecto agente pero residía en el intelecto posible.

¿El querer-yo de la sindéresis procede también de la luz del intelecto agente? Efectivamente, como continuación de la misma luz otorgada al intelecto posible. Recordemos lo que en el siglo XIII hacía notar Juan Quidort, que no entendía que intelecto y voluntad tuviesen hábitos superiores distintos.

⁴⁴ *La voluntad (II)*, 7-9. Ver-yo y querer-yo es el descenso del intelecto personal hacia el universo con el que se relaciona mediante su cuerpo.

⁴⁵ Cfr. *La voluntad (I)*, 64-70.

relativo, en cuanto que tiene que ver con otros dos trascendentales que le anteceden en orden de precedencia, la verdad y el ser.

El bien predicamental también depende de la verdad y del ser, pero de distinta manera. Del ser externo al cognoscente, en cuanto que de él procede la verdad que se conoce. De la verdad objetiva, en la medida en que el aspecto conocido de aquella realidad es el que ahora se presenta como bien. Pero además tiene otra vinculación distinta con el ser, como hemos visto al examinar la expresión «intención de otro». Debido a que el bien está vinculado a la voluntad y no sólo a la verdad como adecuación, el término bien conlleva querer *la realidad a la que alude aquella verdad*. En resumen, el bien predicamental depende, primero, de la verdad; y, segundo, doblemente de la realidad externa al pensamiento: en cuanto que es *la referencia real de la verdad alcanzada*, y en cuanto que es *la realidad a la que tiende la voluntad*, una vez que ha sido conocida como verdad-bien por el intelecto. Por tanto, el bien no es el objeto sino la realidad a la que alude el objeto.

Se puede hablar todavía de otro tipo de bien, «el bien de lo factivo», o de lo que se quiere hacer. Este bien, aunque proceda de un conocimiento anterior de la realidad, es *un objeto construido por el hombre mediante razonamiento*. Es un proyecto, como puede serlo el plano de una casa, o el acuerdo de un parlamento. Es el bien de la obra, como le hemos llamado antes, el bien de la acción externa que el hombre realiza en el ámbito de las realidades físicas. Es una idea a realizar a la que llamamos bien en cuanto que pensamos realizarla o la estamos realizando. En rigor, es más propiamente bien en este segundo caso.

Y aún hay otro tipo de bienes que se pueden decir «de la naturaleza» física, biológica y psíquica del hombre. Bienes auténticos, procedentes de las necesidades corporales o de la unión del cuerpo-alma.

En resumen, además de los bienes de la naturaleza, como hemos dicho, hay otros tipos de bienes. Unos son inmediatos, que se dan en la vida diaria: algo se ve y se quiere, por ejemplo. Otros son debidos a la inventiva del hombre, bienes confeccionados y bienes que hemos llamado «factivos», por hacer, que pueden ser culturales, científicos, técnicos, etc. Y bienes trascendentales propios de la vida más alta de la persona. Estos últimos son, en rigor, los auténticos bienes, que transmiten su bondad a todos los

demás cuando conectan con ellos mediante la sindéresis, porque les imprimen el sello de la destinación, los convierten en medios con los cuales la persona puede aproximarse en esta vida a su Destino trascendente. La realidad trascendental es la más radical y auténtica que existe. Sin estar unidos a ella, los demás bienes solo tienen una importancia relativa, o carecen de importancia.

La consideración de bienes trae consigo la consideración de males. El mal puede llegar de distintas procedencias. Por ejemplo, puede ser un bien equivocado; o correcto en un contexto pero insuficiente si se consideran a la luz de otro contexto superior, etc. Estos males son obra del hombre, que es quien los construye, los acepta y los realiza. De este modo, de alguna manera las obras humanas quedan impregnadas de ese mal. Podemos preguntarnos cómo ha sido posible el mal a pesar de la luz de la sindéresis, que conecta el ámbito trascendental con el temporal.

11.El enigma del mal

¿Qué ocurre cuando en lugar de un bien la razón propone hacer un mal? Tomás de Aquino afirmaba que todo mal se quiere bajo la razón de bien, con lo cual es necesario distinguir entre bienes que la razón presenta a la voluntad, pero que ha elaborado deficientemente, y bienes *éticos o morales*, esto es, bienes ordenados como conviene al último fin⁴⁶, o destinados como conviene hacia su auténtico bien. Para Tomás de Aquino, y para Leonardo Polo, el mal turba la iluminación de la sindéresis sobre la razón y la voluntad. La luz de la razón, tanto la teórica como la práctica, se enturbia cuando yerra en la captación de verdades y bienes al margen del primer hábito práctico directivo que es la sindéresis. ¿Cómo es posible que eso suceda? Por diversas razones. La mayor parte de las veces, por falta de educación en la virtud, de modo que la soberbia, o la ignorancia de un orden racional objetivo bien articulado, dé como resultado una virtud desfigurada; por lo mismo, las pasiones inferiores sin hábitos morales o con hábitos

⁴⁶ Tomás de Aquino responde en *S.Th.*, I, 19, 9 y paralelos, concretamente conviene destacar su tratado *De malo*, especialmente q. 2, a. 1 ad 16.

muy débiles, hacen que la razón se equivoque, con mayor o menor culpabilidad de la persona.

No parece correcto suponer que originalmente el hombre es malo o esté totalmente inclinado al mal. El hombre es originariamente bueno, como se comprueba por la posibilidad de conocer la verdad y el bien, y de crecer en virtud. La defensa tradicional de la existencia de la sindéresis, como reliquia de la ordenación original del hombre a un destino que le es muy superior, así lo prueba. La Revelación alude a un acontecimiento primordial, en el inicio mismo de la vida del hombre, que consistió en un acto de envidia respecto del poder de Dios y la decisión de suplantarle en el uso de lo creado. La criatura se convierte en fin de los propios actos, no Dios. De este modo Dios se convierte en enemigo del hombre y, además, se entiende como alguien perverso, porque le niega el bien a sus criaturas: eso sí, el bien que ellas mismas quieren para sí de manera arbitraria. De todos modos, es imposible que esta pretensión culmine por la sencilla razón de que el hombre no es Dios, y hace un uso de una creación que ha sido creada con otro destino.

Al introducir ese distanciamiento entre Dios y la persona, está claro que el hombre ha perdido la luz que le envía la sindéresis y, con ello, entra en él una arbitrariedad que pronto degenera en caos y en destrucción de sí mismo. Y a partir de él de todo cuanto afronta.

“La ciencia del bien y *sólo* del bien, es superior a la ciencia del bien y del mal”⁴⁷, nos dice Polo. Al hombre sólo le corresponde la ciencia del bien. La ciencia del bien y del mal sólo corresponde a Dios. El mal es un abismo sin fondo, un sinsentido absoluto del que es muy difícil salir si no es con la ayuda de Dios. El sufrimiento es el correlato a ese mal, y tampoco él tiene sentido. Únicamente lo recobra cuando el hombre vuelve a la verdad y al bien, recuperando el amor perdido. Todo esto motivó la intervención especial del Hijo de Dios en la historia y la concesión de una nueva ayuda gratuita al hombre.

⁴⁷ *La voluntad (II)*, 53.

12.El comienzo de la ética

El acto de querer está, pues, en el inicio de la acción práctica. Una persona humana adulta es alguien que quiere. Una persona amorfa es aquella que se deja llevar por los demás, o por las circunstancias, sin poner nada de su parte. Es alguien que apenas se hace cargo de su ser personal. Una persona bien constituida quiere lo que hace, en mayor o menor medida, pero lo quiere.

Ese acto de querer –querer-yo–, es además el principio mismo de la moralidad, porque a él deben ajustarse todos los demás actos voluntarios. Para Polo la ética y la moral son modos de aprovechar el tiempo, porque suponen sacar máximo rendimiento a la acción práctica. Inicialmente la sindéresis anima: “quiere, haz el bien, porque el querer es tu verdad”⁴⁸. El mal no está inicialmente presente. Cuando aparezca, el «actúa» se convierte en «haz el bien y evita el mal», pero inicialmente la sindéresis lo que descubre es la verdad de la voluntad: su relación trascendental con el bien. En eso está de acuerdo el mismo Tomás de Aquino y toda la tradición, en la existencia de un primer principio práctico al que no alcanza la corrupción del pecado. Esa esplendidez proviene del ámbito trascendental absoluto. Por tanto, el pecado puede ser realizado, pero no constituye la verdad de la voluntad ni puede hacer que el mal sea un bien, aunque lo elija en su lugar a instancias del intelecto práctico o de los apetitos⁴⁹. La voluntad puede elegir el mal, puede incluso destruir a la persona, “pero *su primer acto no puede ir contra ella*” (subrayado nuestro). El primer acto que constituye a la persona como ser volente no es asesino, por decirlo de alguna manera. Aunque elija el mal como si fuese un bien, lo que no puede ocurrir es que no esté ordenada al bien constitutivamente. Sin esta premisa, el hombre sería un ser totalmente corrompido y verdaderamente maligno. Recordemos que ese querer está asistido constitutivamente por la sindéresis.

“El querer es incrementable”, se puede querer más a base de aumentar la intensidad del bien, sobre todo si se descubre que el bien más importante es otra persona. Es mayor bien porque puede

⁴⁸ *La voluntad (I)*, 66. “El simple querer es el descubrimiento constitutivo y verdadero de la índole de la voluntad”, *ibidem*, 70.

⁴⁹ *La voluntad (I)*, 66 y nota 25. Vid el estudio anterior sobre Tomás de Aquino.

corresponder. Y así, se puede querer más bien, no en el sentido de mayor número de bienes sino en el sentido de un bien mejor, de elegir un bien mejor y, también, de mejorar el bien que se quiere. Este es otro modo de ver la *curvatura* de la voluntad. No se trata de que la voluntad se quiera a sí misma, en un querer-querer, sino de que la voluntad quiera un bien mejorado, o una persona más perfecta. En el fondo, lo que se quiere decir es que “el amor es el soporte del bien”⁵⁰. El amor, en el hombre, es resultado del acto de amar. Y el amar, como acto, es un trascendental personal que incrementa notablemente la calidad de su esencia. En Dios, en cambio, sabemos que el amor no incrementa su esencia, ni es esencia: es un acto de ser personal, la tercera persona divina.

13. Acerca de la ley natural

Tomás de Aquino dice que los principios de la ley natural se contienen en la *sindéresis*. Poco dice Polo sobre ellos, pero sobre ese poco aventuramos una interpretación.

¿Qué entender por ley natural? Si toda ley es una ordenación de la razón, parece que esta ley, en particular, también tendrá que serlo. Ahora bien, se pueden tratar de ver los principios en los que la ley se funda, y esos principios ya no tienen que fruto de la razón sino todo lo contrario, los principios a partir de los cuales la razón debe dar sus frutos.

Veamos el segundo término, la naturaleza. ¿Tiene que ver la ley natural con la naturaleza humana? Parece que debe tener alguna relación con ella. Ahora bien, ¿en qué consiste la naturaleza humana?, ¿la razón forma parte de ella?, ¿su naturaleza ha de ser investigada y puesta en claro por la razón? Parece claro que hay que distinguir niveles en la investigación de estos temas, y establecer una jerarquía entre ellos. Una cosa es la investigación de la naturaleza entendida en el sentido más amplio de mundo de lo físico, otra la de la naturaleza humana, y otra la de la razón. Los principios físicos de las primeras se han de distinguir de los principios que rigen en el ejercicio de la razón. Y si se trata de

⁵⁰ *La voluntad (I)*, 69.

atender a los principios, habrá que ir, como ya hemos sugerido anteriormente, a los hábitos. Y tratándose de los primeros principios prácticos, al hábito innato de sindéresis. Así pues, la contestación a los interrogantes no se encuentra al mismo nivel de los interrogantes. Si la ley natural se refiere a los principios prácticos, hay que bucear en el contenido de la sindéresis⁵¹.

La sindéresis es un hábito de la persona. Eso quiere decir que depende de una pluralidad de actos puesto que, como sabemos por la *Antropología trascendental*, hay diversos actos personales, convertibles entre sí, todos ellos trascendentales. Hemos de aludir al intelecto agente, al amar, a la libertad. Todos ellos son tema del hábito de sabiduría, que es un hábito intelectual en cuanto a su origen, pero que abarca a todos los actos de ser como tema de su entender. La sindéresis es un hábito dependiente del de sabiduría, por tanto, del entender trascendental. Pero al ser un hábito que ejerce su influencia sobre la voluntad, también depende del amar y de la libertad en cuanto a su ejercicio. Dijimos que entraba en contacto con la esencia humana, con sus facultades. Y, ¿en qué puede consistir esta toma de contacto, su actividad? En verter la temática del hábito de sabiduría en la actividad práctica del hombre. Es decir, en dar una luz sobre la orientación que debe mantener la praxis humana para que no sea dispersa o absolutamente caótica. La sindéresis es, según esto, la versión práctica de la sabiduría, que activa la voluntad y encamina a la razón para que busque bienes auténticos.

Por tanto, la razón se ejerce teniendo en cuenta tanto la situación temporal –por tanto, también corporal–, del hombre, como los principios a los que debe atender. Porque no es la situación la que debe ejercer la primacía, sino los principios. La situación se impondrá en la aplicación inmediata, estableciendo el modo y el momento y los contactos oportunos. Pero los principios han de reservarse la autoridad de dictar qué se debe aplicar, que la aplicación sea una y no otra. La prudencia y la recta razón tienen también su papel en este campo de lo práctico. Por tanto, en

⁵¹ A.M. González se hace eco de los debates recientes sobre estos interrogantes y ella misma se involucra plenamente en ellos, en su libro *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1998.

Una investigación distinta, respetando la jerarquía que se da en el conocer, puede encontrarse en I. Falgueras, *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona 1998.

resumen, la razón debe clarificar los principios de los que parten sus razonamientos para solucionar problemas prácticos concretos, y así servir de guía a la voluntad. Esos principios son la ley natural, la ley que debe regir la actividad de la naturaleza humana de cada persona. Pero sumergirse en los principios no es cosa de la razón, y ni siquiera de la *sindéresis*: es algo exclusivo de la sabiduría.

Polo habla de justicia cuando trata de la ley natural. Hemos de entenderlo en el siguiente sentido: la justicia se refiere a lo que es justo entre personas. Por tanto, la ordenación de la razón debe ser justa, atendiendo a la dignidad de cada persona, incluidas la divina y las humanas. En este sentido, para Polo la justicia es superior a la prudencia⁵².

B. EL OBRAR HUMANO

Después de haber examinado el simple querer, inicio de la acción humana, hemos de ocuparnos ahora de esta misma acción. Lo haremos brevemente. Aunque Polo sugiere muchas cosas, está claro que es el terreno en el que debe aún trabajar. Aclaremos que, como advertía Ortega, la actividad humana no es algo posible de hacer, sino algo que continuamente se hace, porque el hombre desde que nace permanece en una actividad incesante. Como es clásico distinguir, hay funciones «del hombre» involuntarias, y hay acciones «humanas», queridas y controladas por él. Estas son las que nos interesan.

1. La intención

Mediante la acción práctica, el hombre introduce en el mundo de las causas, como señalaba Kant, algo espiritual que es una voluntad libre con la que somos capaces de alterar esa misma serie de causas y efectos. Y podemos introducirnos con un plan

⁵² *La voluntad (II)*, 38.

perfectamente meditado, en el que hay un fin inventado por nosotros, y unos medios, que muchas veces consistirán en el uso de cosas que ya existían en la realidad, pero que elegimos y ordenamos expresamente para conseguir ese fin.

Todo esto es obra de la intención con la que se ejerce la voluntad. Recordemos que dijimos que la intención voluntaria era distinta de la intención del intelecto. El intelecto busca llegar a la obtención de objeto. La voluntad, por el contrario, no quiere el objeto sino que quiere la realidad de la que tiene noticia a través de ese mismo objeto⁵³. Para Polo, la intención coincide con la humanización o voluntariedad de la obra, es decir, con la obra humana misma. La *atravesada*, es su manera de expresarlo⁵⁴. Pero vayamos por partes.

a) *Acción voluntaria y razón práctica*

La razón es práctica cuando se pone al servicio de la voluntad. Dijimos que hay un acto de la voluntad, el querer, que es un querer de fin, un fin último. Ahora bien, para ir al último fin se necesitan actos mediales que solo la razón discursiva, la razón teórica convertida en práctica por el apremio de la voluntad, puede ordenar, con ayuda de la experiencia. Puede marcar unas secuencias y, además, puede atender a las oportunidades que los acontecimientos o las misma realidad vayan brindando.

Entre los actos prácticos que nombra Tomás de Aquino encontramos a tres que se refieren simultáneamente a la voluntad y a la razón: son la intención, la elección o juicio, y el imperio⁵⁵.

⁵³ “Hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem”, *S.Th.*, I-2, 12, 1 ad 3.

⁵⁴ “Si la acción atraviesa la obra, la acción equivale al acto que la filosofía tradicional llama *intentio*. Con otras palabras, sostengo que la acción y la intención no son actos distintos”, *La voluntad (I)*, 19. En la nota 29 cita a Tomás de Aquino: “Cuando el movimiento de la voluntad se dirige a los medios como ordenados al fin, tenemos la elección. Más cuando se dirige al fin en cuanto asequible por ciertos medios, se llama intención”, *S.Th.*, I-II, 12, 4 ad 3.

⁵⁵ Veamos las nociones que de ellos nos da Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*:

- intención: “hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem”, I-II, 12, 1 ad 2.

Otros dos son más bien actos de la razón práctica: el consejo, también llamado inquisición o deliberación, y el consentimiento. En cuanto al uso, podemos entender por él a toda la acción práctica misma⁵⁶.

Polo sólo comenta tres de estos actos: consentimiento, elección, uso.

b) *El consentimiento*

La consideración de los bienes posibles ofrece un rico panorama. El hombre nace en una cultura de larga historia. En ella los bienes son múltiples, y –de acuerdo con Heidegger–, se presentan en plexos, integrados en grupos y jerarquizados. Si se elige uno, quizás haya que elegir un racimo completo: elegir una lámpara exige una instalación eléctrica, unas bombillas, una conexión a la red. Poner un cuadro requiere un clavo, y éste un martillo, etc.

Esta apreciación de los bienes requiere del concurso de la inteligencia y de los sentidos, también de la experiencia⁵⁷. Y todo eso es propio del consentimiento, según la definición de Tomás de

- elección: “in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectus, et aliquid pertinens ad voluntatem...Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis”, I-II, 13, 1.

- imperio: “Relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis”, I-II, 17, 1.

⁵⁶ Respecto a las nociones tomistas de estos otros actos:

- consejo: “In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt... Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis: et haec inquisitio 'consilium' vocatur”. I-II, 14, 1.

- consentimiento: “Importat applicationem sensus ad aliquid”. “Applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, proprie est consensus”, I-II, 15, 1 y 3, respectivamente. Entre los sentidos que se aplican está la imaginación.

- uso: “Operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius”. “Manifestum est quod uti proprie est actus voluntatis”. I-II, 16, 1.

⁵⁷ Se pregunta Tomás de Aquino qué puede mover a la voluntad. Y contesta que el intelecto, los apetitos sensibles, ella misma, agentes externos, etc. Vid. *S.Th.*, I-II, q. 9.

Aquino. Por eso, más que poner el consentimiento detrás de la elección, habría que situarlo antes, como una aceptación global de los bienes que se nos presentan –en una cultura, en una sociedad determinada–, y entre los que hay que elegir⁵⁸.

c) *La elección*

Al consentimiento sigue el consejo o deliberación, también llamado inquisición. Se trata de calibrar, sobre todo con la razón deliberativa, los pros y los contra de los bienes que se conocen. A la deliberación le sigue la elección.

En la filosofía tradicional, la libertad tiene que ver con este acto electivo, ya que por él se eligen, entre muchos, unos medios y no otros en orden al fin. Para Polo esta explicación, sin ser incorrecta, es insuficiente: la libertad no proviene de la pluralidad de medios, como si estos fueran los que brindan a la persona la posibilidad de elegir. Los animales también pueden contar con muchos medios, pero carecen de la capacidad de darse cuenta de ello. Los bienes son, efectivamente, múltiples, pero quien se da cuenta de ello es la persona, por la sencilla razón de que es ella la que realmente es libre. Y precisamente su libertad es la que hace posible distinguir una pluralidad de medios para un mismo fin.

El acto de ser humano es libertad, libertad personal. O, también, libertad trascendental. Se proyecta hacia el futuro, hacia más arriba, hacia lo más alto. Y también desciende a lo práctico a través de la sindéresis. Como sabemos, este hábito pone en acto a la voluntad y así llegamos a la libertad de elección, en la que entra tanto la razón, formalmente, como la voluntad, materialmente, según la terminología de Tomás de Aquino ya vista.

2. La virtud de la prudencia

Siguiendo el discurso del apartado anterior, la facultad ejerce el acto de elección mediante otro hábito, el de prudencia, que es un

⁵⁸ *La voluntad (II)*, 11-12.

hábito humano, pero no directamente dependiente del acto de ser personal sino que pertenece a la esencia del hombre. Aristóteles y Tomás de Aquino la ponían en conexión con la sabiduría, aunque el de Aquino admitía entremedias la existencia del hábito de *sindéresis*. Polo está de acuerdo con esta última afirmación. De la prudencia podríamos decir que es el hábito acerca de los medios y su acto principal es el imperio⁵⁹.

La misma acción práctica guardada como hábito, es la prudencia. O, de otro modo, es el hábito que crece en la medida en que se ejercita, un hábito rectificador de la acción según la apreciación de múltiples circunstancias cambiantes. A ella le corresponde, partiendo de principios superiores, encontrar el *justo medio* entre actuaciones extremadamente contrarias.

Polo propone la siguiente tesis: “los actos voluntarios se distinguen estrictamente por la intensidad de la intención de otro”. Y añade que, como a todos ellos les guía la *sindéresis*, esos actos son crecientes⁶⁰. La prudencia guía la fortaleza, la templanza y multitud de otros actos y hábitos particulares. Pero no la justicia, como hemos ya dicho, porque trata de los medios teniendo en cuenta que hacen relación con las personas.

Polo sigue la tesis de que en el fondo no hay virtudes, sino virtud. Si nos referimos a ellas en plural es porque hay que tener en cuenta muchas matizaciones. Por eso, más que seguir un criterio analítico en la exposición de las virtudes, con el que se muestran inconexas, propone un criterio integrador, que él suele llamar sistémico, según el cual las que deben ejercerse en un cierto momento, deben ser integradas tanto en las superiores como en las inferiores. Así, por ejemplo, dice que la justicia ha de ser prudente, pero la prudencia, antes de ser elevada al rango de la justicia, no es justa⁶¹.

⁵⁹ Es un acto de la razón, presupuesto el acto de la voluntad, anterior al uso, según *S.Th.*, I-II, q. 17.

⁶⁰ *La voluntad (II)*, 34.

⁶¹ *La voluntad (II)*, 34-5.

3. La virtud de la justicia

La prudencia tiende al bien, pero la justicia tiende al bien de los demás, lo cual supone una superación de la prudencia. La justicia es una virtud de la voluntad, pero su razón de ser tampoco radica en ella, sino en la sindéresis. Según Tomás de Aquino, la sindéresis contiene los principios de ley natural, que se explicitan mediante la razón. Ahora bien, no los contiene la razón, sino la sindéresis, a la que hay que acudir una y otra vez para inspirarse en cada circunstancia. De este modo contribuye el primer hábito práctico a constituir un ámbito humano donde se viva la justicia.

Leonardo Polo ha tratado estos temas en cursos especiales impartidos a personas dedicadas a la empresa. Un libro suyo, compartido con otro autor, avala y amplía algunas apreciaciones que hace en *La voluntad y sus actos (II)*. Por ejemplo, destaca la virtud de la veracidad, porque es imprescindible en el diálogo humano social. Y afirma que la justicia más alta es la legal y junto a ella debe apreciarse la justicia social, porque en ella se ordenan las relaciones entre los que mandan en una sociedad y entre los que obedecen. Y, después, la prudencia política o gubernativa, que es la prudencia elevada al rango de justicia⁶².

4. La amistad

Sobre ambas virtudes está la amistad, que es una virtud más alta y que se acompaña de otras muchas virtudes. Los hombres justos, que buscan fines para sí y para los demás, son los que mejor pueden vivir la amistad. Exige reciprocidad, por lo que sólo puede haber amistad entre personas. Hay una amistad imperfecta, cuando se busca el trato por motivos de placer y por interés de bienes. Y otra, llamada perfecta, que busca estrictamente el bien del otro.

Polo destaca que el bien del otro y la exigencia de reciprocidad lleva a desear que el otro sea mejor, crezca como persona, crezca en virtudes. Querer que el otro sea mejor, por otra parte, promete un aumento en la reciprocidad. Mejorar al otro para que su

⁶² Vid. L. Polo, C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, Aedos-Unión Editorial, 1997.

respuesta sea mejor puede parecer egoísmo, pero no es un egoísmo malo porque no es exclusivista. No pretende solamente el bien para sí. Se quiere el crecimiento de los amigos y del ambiente en el que se da la amistad. Precisamente por ello se ha de tener en cuenta, dada la limitación y la debilidad humana, la ayuda de la corrección entre los amigos, para no traicionar el compromiso que tienen con los bienes más altos⁶³.

5. El uso activo

Hemos dejado para el final el examen de esta noción, porque resume a todas las anteriores. Es la operación práctica misma, como vimos. Polo manifiesta su disconformidad con el planteamiento que algunos comentaristas del de Aquino han hecho de la acción práctica, porque la han presentado de modo confuso. El planteamiento ha tenido variantes. Una de ellas dice que el uso pone en movimiento facultades cognoscitivas o motoras respetando su manera natural de actuar. Y como el acto de usar pertenece a la voluntad, el resto de las facultades pueden verse arrastradas a la acción participando en ella pasivamente. Según otra versión, las demás facultades pueden no seguir al uso, por excesiva pasividad o por resistencia activa, con lo cual podría darse el caso de que el uso no pasase a ser tal y se quedase en un simple querer, en un revoltijo de deseos y de realidades.

Leonardo Polo admite que, efectivamente, al uso se le puede llamar querer, pero como a todos los demás actos voluntarios y no porque él encarne, por decirlo así, el simple querer. De este simple querer ya se ha hablado y pertenece a otro planteamiento distinto. Pero, además, usar equivale a disponer y el hombre no dispone de sus facultades como dispone de los medios externos. En definitiva, tres son los inconvenientes que presenta esa noción tradicional de uso: primera, las facultades del hombre no son disponibles, sino que ellas también pertenecen al disponer; segunda, la interpretación que se hace del simple querer carece de intención de otro; por último, el simple querer inicial, o *velle*, es el constituido

⁶³ *La voluntad (II)*, 41-6. Dios nos hace amigos, se lee en Jn. 15, 14. Poco podemos aportar a Dios con nuestra amistad, pero mucho es lo que Él nos aporta.

por la sindéresis. Por todo lo cual, dejando a un lado la palabra uso, Polo propone llamar a la actividad voluntaria *praxis*, que consiste propiamente en la ejecución de la obra. El siguiente párrafo resume todo lo dicho: “como acto voluntario, la acción tiene que ver con la obra en virtud de su propia intención de otro. Ello implica que para la acción, la alteridad de los procesos naturales es insuficiente, y que la modificación de ellos que la obra significa es un incremento de alteridad; es decir, que la obra es más buena que los procesos naturales. Ahora bien, como la voluntad del hombre no es capaz de modificar dichos procesos –querer no equivale a hacer un poder, como pretende la filosofía voluntarista–, el incremento de la razón de otro corre a cargo del movimiento que construye la obra, es decir, de la coordinación del conocimiento y de las facultades motoras, lo que en modo alguno lleva consigo el uso pasivo de éstas. Por tanto la acción voluntaria puede inscribirse como un querer más, es decir, como un querer más otro”⁶⁴.

La sindéresis es la que unifica todo este proceso, lo hace inagotable y lo incrementa cara a los actos sucesivos.

C. EL ÚLTIMO ACTO DE LA VOLUNTAD

Suele decirse que el último acto de la voluntad es la fruición, el descanso de la actividad humana una vez que obtiene su fin. Como la voluntad racional es discursiva, inquieta, se supone que la quietud debe pertenecer a la voluntad nativa, a la que habría que volver. Ahora bien, ¿en qué consiste ese acto final que produce la quietud? Tomás de Aquino apunta a que es un acto del intelecto al que se supedita la voluntad: sería la visión del sumo bien, de la esencia divina.

Polo reacciona frente a este planteamiento de la siguiente manera:

– primero, la voluntad debe intervenir también en el último acto, y no solo aquietarse.

⁶⁴ *La voluntad (II)*, 18.

– segundo, el bien se ha entendido como producto de la razón, del conocimiento objetivo. Y la contemplación se ha identificado con la contemplación del sumo bien, que sería la ordenación de bienes desde la causa final. Algunos, teniendo en cuenta el éxtasis que experimentan algunos científicos al considerar la maravilla de la naturaleza, identifican el fin con el orden físico o armonía del universo, tanto del macro como del microuniverso. Otros, en cambio, lo identifican con el orden y armonía de bienes de tipo moral o espiritual. Cercano a esta interpretación está Agustín de Hipona para el que el acto final del hombre tiene que ver no con bienes sino con personas. Por tanto, la contemplación sería de un *ordo amoris*, del orden promovido por el amor interpersonal.

– tercera, ese acto no puede ser un reposo total sino todo lo contrario, por dos razones: la primera es que la intención de otro intensifica el acto, sobre todo cuando el otro se tiene presente con mayor claridad; la segunda, porque si la persona a la que llamamos «otro» acepta la invitación y, a su vez, la responde, la actividad culmina, pero no en el sentido de que finalice sino todo lo contrario, en el sentido de que se incrementa de modo interminable.

Las notas 39, 40 y 41, correspondientes a la página 24 del volumen II de *La voluntad y sus actos*, insisten en este último punto. Vienen a decir que el orden en el amor requiere quien ame y quien *accepte ese amar*, que es a su vez otra forma de amar. Ambos actos suponen un clima que llamamos amor. Amar y aceptar el amor son actos personales humanos, pero el amor no lo es. Habría que decir que pasa a pertenecer a la esencia del hombre. En cambio, la Revelación indica que en Dios el amor es también persona.

¿Y qué tiene que ver la sindéresis en todo esto? Es el hábito personal, innato, que resulta de la ordenación de las personas en el amor, contemplación que pertenece al hábito de sabiduría. Y, puesto que la persona ha de vivir en el tiempo y en el espacio físico, respalda la concepción y puesta en obra de bienes en orden a la convivencia personal. De este modo, el bien humano, temporal, lo es por el fin, que resulta ser la ordenación activa de las personas en el amor.

Y es, en este sentido, en el que afirma Polo que la sindéresis, hábito práctico por excelencia, proporciona la cuarta dimensión del

abandono del límite del conocimiento objetivo. No se queda en él, en lo conocido, sino que lo dispone para una acción trascendente interpersonal. Deja patente además que la esencia del ser personal es un no-sí-mismo, algo abierto, creciente, que facilita crecer en el amor con actos concretos, temporales, materiales, que surgen del acto superior de amar. Polo ya había anunciado esta cuarta dimensión de su estudio referido a la esencia humana en uno de sus primeros trabajos, allá por el año 1964⁶⁵.

De este modo superamos el nivel de facultades y recuperamos el de la persona. Su libertad no consiste simplemente, como ya señalamos, en elegir los bienes que se le ofrecen a los sentidos. Es cierto que los sentidos les ofrecen bienes, pero la persona los reconoce y además promueve otros como consecuencia de su convivir interpersonal. Esos bienes llegan a ser ofrendas, símbolos de su amor, que acrecientan los actos de su amar personal. La enriquecen a ella y repercuten en el amor de aquellos que los reciben⁶⁶.

D. APERTURA A LA ANTROPOLOGÍA

El último apartado del segundo cuaderno de *La voluntad y sus actos* se llama «conclusión», pero más que una conclusión podríamos llamarle una «apertura a la antropología».

“El yo tiene que comprometerse en el quiero para que el querer sea; el yo tiene que estar en los actos que comportan intención de otro. Sin ese compromiso la intención de otro no es posible”⁶⁷. El acto voluntario es para el yo un compromiso. Ante la indecisión del

⁶⁵ *La voluntad (I)*, 24 y 25. La última afirmación acerca de la sindéresis la indica en la nota 41.

⁶⁶ “Tomás de Aquino dice abiertamente: “Anima enim humana non est capax peccati, neque gratia justificantis, nisi per mentem” (*S.Th.* III, 5, 4 c). Esto implica que la mente es el alma elevada o llamada destinalmente a ver a Dios, cosa que ninguna criatura puede ni hacer ni desear por su propia naturaleza (*S.Th.* I, 12, 6 c: “Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum naturam...ubi major est caritas, ibi est major desiderium. Unde quis plus habebit caritate perfectius Deum videbit”). El deseo de ver a Dios nace de la llamada destinal, no de la naturaleza creada del alma, y se cumple con la gracia”. I. Falgueras Salinas, *Hombre y destino*, 157-8, nota 37.

La llamada primera es gracia, a la que se suman otras gracias.

⁶⁷ *La voluntad (II)*, 57.

intelecto, debida a múltiples causas, entre otras la multiplicidad de bienes, el acto voluntario requiere la asistencia del yo, que se compromete en la acción. Esa es la curvatura de la voluntad a la que hemos aludido. El acto voluntario no se realiza si no viene en su ayuda el yo. Eso significa que lo voluntario es, en cierto modo, reflexivo. El acto voluntario se detiene si el yo-quiero no viniese a reforzar un yo-sé que se debilita. En eso consiste, según Polo, *la fidelidad*, en conceder una nueva aprobación a la actividad práctica y hacerla proseguir. El acto del intelecto logra su objeto y lo mantiene como una idea o como un dato. En cambio la fidelidad es propia del acto voluntario. Su insistencia es labor de la sindéresis que recorre el compromiso de atrás adelante y de delante atrás, desde su inicio en los sentidos a la persona, y del fin último de la persona a los sentidos, dando unidad y fuerza al acto voluntario. También el origen del deber se encuentra en la insistencia de la sindéresis en alcanzar el sentido último de los bienes.

La curvatura de la voluntad se necesita no sólo por la resistencia que el acto voluntario encuentra en el tiempo y el espacio para ejercerse hasta el final, sino también porque: primero, la persona está *más* allá de sus actos concretos, es «además» de ellos, los trasciende; segundo, el otro al que dirige su intención es incrementable, ya sea un bien material ya sea una persona; tercero, porque al querer, el propio querer puede libremente aumentar si se quiere; cuarto, porque el otro puede corresponder y contribuir de la misma manera en el proceso.

Insistamos en que no se incrementa del mismo modo un bien material que una persona tenida como bien. El bien material se incrementa de manera cuantitativa, mientras que la persona aumenta en calidad. ¿Cómo se logra ese incremento de la otra persona? Sobre todo aumentando cualitativamente el quererla. Y eso ocurre, volvemos a decir, si ella corresponde. Polo cita una frase del sermón 169 de Agustín de Hipona: “cuando se trata del amor nunca digas basta”⁶⁸. Si la actividad amorosa se diluyera en

⁶⁸ *La voluntad (II)*, 61. Aclara Polo que Dios no es el otro en el sentido que lo entendió Horkheimer y diversos autores posteriores, como alguien misterioso, distante, inasequible. Por el contrario, ha dicho en otras ocasiones, es alguien íntimo, asequible, cada vez más cognoscible, aunque no como las cosas materiales, sino como principio espiritual en sentido total.

el otro en forma de quietud, entonces no se podría amar más⁶⁹. Por el contrario, el hombre siempre puede amar mucho más, sobre todo si es correspondido⁷⁰.

Polo termina el trabajo que hemos venido comentando con la siguiente frase: “De este modo se sienta la dependencia esencial de la voluntad respecto del ser personal”.

⁶⁹ *La voluntad (II)*, 64, nota 10, en alusión a Plotino.

⁷⁰ *La voluntad (II)*, 63, nota 7.

PARTE III

UNA VISIÓN DE CONJUNTO

A. LA SINDÉRESIS EN TOMÁS DE AQUINO

A fin de tener a la vista el conjunto de la doctrina tomista, podríamos resumirla de la siguiente manera:

1. 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.

2. Distingue claramente la sindéresis de la potencia racional y, a la vez, indica su vinculación mutua, ya que la primera suministra a aquella los primeros principios universales de la ley natural, que están contenidos en el hábito de sindéresis como en su lugar natural, aunque no siempre la razón los aprovecha.

3. La sindéresis procede de la luz del intelecto agente, que es “aquello por lo que el alma es intelectual”, “algo superior en el alma”, “más alto que la razón superior”, según frases empleadas por el de Aquino. Superior también al intelecto posible porque sin el intelecto agente no sería viable conocer¹.

¹ Averroes, comentando el *De anima* de Aristóteles, afirmaba que el intelecto agente era una sustancia separada en acto. Para Tomás no hay intelecto agente separado. Pero, puesto que la sustancia del hombre está en acto, todo cuanto en ella lo esté será por concomitancia con el acto sustancial. Vid. *S.Th.*, I, 54, 1 ad 1.

4. La luz de este hábito es inextinguible, inmutable, y apunta siempre, sin defecto, al bien moral. Defiende su existencia con dos tipos de argumentaciones:

a) por la doctrina de la participación, el nivel inferior de las criaturas superiores conecta, de algún modo, con el nivel superior de las inferiores. Por tanto, el hombre tiene en la parte más alta de su intelecto dos hábitos —el de los principios y el de la *sindéresis*—, que participan a su manera del conocimiento angélico, intelectual e intuitivo.

b) toda criatura tiene un principio natural, el instinto, que le ayuda a distinguir los bienes que necesita para su supervivencia. En el hombre ese principio natural, práctico, infalible, es la *sindéresis*.

5. Se da una concatenación en los contenidos del pensar, desde su origen hasta su fin: primero, la *sindéresis* aporta los principios de ley natural; a manera de un silogismo, la premisa mayor es obra de la razón superior, la menor de la inferior; a continuación la conciencia emite su juicio moral, sobre la bondad o maldad de lo que se ha pensado; el juicio de elección es el último acto de la razón que determina el acto de la voluntad.

Esta cadena se puede romper si la luz de la *sindéresis* no llega a la razón, o la razón, influida por otros motivos, desvía sus razonamientos. Tomás de Aquino es tajante: no es la *sindéresis* la que falta o la que falla, sino la razón. Lo cual puede ocurrir hasta cuando se pone al servicio de la fe².

B. LA SINDÉRESIS EN LEONARDO POLO

1. En la principal obra examinada el tema central es la voluntad, no la *sindéresis*. Y el enfoque inicial viene dado por lo que se puede considerar la herencia recibida de la filosofía moderna:

² *In II Sent.*, dis. 39, q. 3, a. 1 ad 3.

voluntad es libertad, y para que haya libertad es necesario que la voluntad sea espontánea, que no esté restringida por normas. Pero una voluntad así ha de ser, por fuerza, irracional. Por tanto, es necesario volver al tema clásico de la primacía de facultades: hay que examinar si el intelecto es superior a la voluntad o viceversa.

2. Leonardo Polo va a intentar equilibrarlas porque ambas proceden de la persona. Voluntad y razón práctica dependen de un nivel superior a ellas mismas. El acto primordial corresponde a la persona que entiende y ama, y esta actividad es continuada por el intelecto como potencia y la voluntad.

El hábito que comunica la actividad primordial del ser personal en las potencias es el de sindéresis:

a) En el intelecto posible se hace presente como ver-yo. Este *yo* indica la presencia de la persona en la actividad de su potencia cognoscitiva³.

b) En la voluntad se hace presente como querer-yo. Hay una diferencia con el intelecto posible y es que la sindéresis no constituye su actividad, que es captar la verdad. Más bien es el objeto de la realidad conocida el que constituye el contenido del intelecto. En cambio, la verdad de la voluntad no es la verdad de un objeto, sino la verdad de su propia constitución, de lo que es ella misma como voluntad.

¿Esa verdad la aporta el intelecto posible? Es decir, ¿es una verdad objetiva? No, porque la verdad de la voluntad no es objetiva, sino una verdad que la constituye como realidad, como acto. Por tanto, esa verdad tiene que venir desde arriba, transmitida por la sindéresis. Con el libro de *La voluntad y sus actos* no podemos ir más allá. Incluso, posiblemente, hemos dicho más de la cuenta ayudados por el primer tomo de la *Antropología*.

³ Este punto suscita entre los seguidores de Polo auténtica expectación. Se trata de que el intelecto agente no tiene como misión directa y única iluminar los inteligibles. El intelecto agente es un trascendental convertible con el acto personal. Ilumina mediante actos dependientes, uno de ellos es la sindéresis, y deberá haber otros menores, entre ellos el que ilumina y pone en acto los inteligibles.

c) La *sindéresis*, al constituir en acto a la voluntad, al despertarla, convierte el conocimiento teórico en práctico. De esta manera la persona retoma su esencia y su corporalidad y mediante su influjo las eleva hasta colocarlas a su propio nivel. La actividad práctica es la respuesta de la persona, desde la temporalidad, a su destino final. O, dicho de otro modo, la incorporación de su corporalidad y de su trabajo en el entorno físico y social, en la búsqueda de la verdad y del bien.

3. La intencionalidad del intelecto teórico es poseer objeto, es decir, tener una imagen de la realidad. En cambio la intencionalidad de la voluntad no termina en el objeto, sino en la realidad misma conocida. Es lo que puede llamarse «intención de otro». En este sentido, la voluntad completa al intelecto en cuanto al servicio que ambos prestan a la persona. Pero, además, podría decirse que ayuda al intelecto porque le hace permanecer en contacto con lo real y, por tanto, suscitarse de nuevo y perfeccionar su imagen objetiva.

Esta «intención de otro» es necesaria dada la limitación del conocimiento objetivo. Pero, a su vez, creemos entenderla como reflejo del realismo propio del entender y el amar de la persona. Acerca de esto habrá que consultar el tomo segundo de la *Antropología trascendental* cuando sea publicado.

4. La actividad práctica puede ser operativa, es decir, puede quedar en el interior de la persona o puede transmitirse a las cosas físicas. En ambos casos, la intención de la acción humana participa de la visión del fin y de los medios, es como un golpe de vista que contempla los medios para el fin, destacando el fin como guía para la elección de medios. Por tanto, la intención *atraviesa* la acción, o la obra, como se suele llamar a la acción transeúnte. Es decir, la intención es la que da carácter humano a todo lo que se hace.

5. Habría que entender por «acto final», la actividad humana después de la muerte. No puede ser una contemplación con la voluntad aquietada, porque si la voluntad no actúa quedaría «*coja*» la persona en el último momento puesto que sería sólo intelecto. Pero tampoco se puede decir, nos parece, que la voluntad deba actuar. Quién estará activa es la persona, y con ella su entender y

amar, que son sus actos personales. A la persona la acompañará su dotación natural que por el ejercicio que ha tenido en el tiempo, enriquecerá su esencia. En ese enriquecimiento habrán colaborado todos los actos de la voluntad, sometida ya plenamente al amar.

6. El descubrimiento ese ámbito *trascendental*, debido a Leonardo Polo, nos parece de suma importancia. La Antropología continúa y completa la Metafísica, en concreto los trascendentales humanos dan sentido a los metafísicos. Las nociones de «verdad» y «bien» son inicialmente categoriales y, para entenderlas como trascendentales, hay que verlas como resultado de la acción de la persona humana, que es la que busca la verdad radical y la quiere. Por tanto, por detrás de la verdad y el bien hay que descubrir el «entender» y el «amar» humanos. Si hay verdad es porque alguien entiende, si hay bienes es porque alguien ama. De este modo, verdad y bien llegan a coincidir con la persona.

En relación a esto último, se podría decir que hay bienes categoriales que no son morales porque no dicen relación con el último fin. Por ejemplo, están los bienes necesarios para la supervivencia del cuerpo, como el alimentarse. Efectivamente, estos bienes no son directamente promovidos por la persona, pero sí pueden ser asumidos por ella, pueden ser incorporados en su camino hacia el fin⁴.

C. COMENTARIO FINAL

1. Con el bagaje filosófico de su tiempo, Tomás de Aquino supo encontrar la manera de proponer una visión del hombre sumamente equilibrada, mediante la incorporación de la sindéresis a la teoría aristotélica, aunque el mérito no fuese exclusivamente suyo. La supo entender como hábito del intelecto práctico que, a través de él, llegaba hasta la voluntad.

⁴ “Por tanto, ya comáis, ya bebáis, o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios”, *I Cor.*, 10, 31.

Sin embargo, al carecer de una salida hacia la trascendencia tuvo que aplicar a los hábitos y a las potencias unas capacidades que no les eran propias. Por ejemplo, la visión de la libertad desde la voluntad se queda muy corta; en cambio, los atributos que concede a la *sindéresis* son excesivos.

2. En cuanto a Leonardo Polo, ha tenido el mérito de encontrar precisamente esa salida. De este modo ha podido mostrar, primero, que el conocimiento de objetos no es el único posible; y, segundo, que es a través de los hábitos intelectuales como se conocen los actos. De este modo, se ha venido abajo uno de los obstáculos que detenía el progreso en la filosofía: la afirmación, pretendidamente irrefutable, de que todo conocimiento proviene de los sentidos, pero con el implícito de que ese conocimiento es el formal y de que no hay otro. De este modo se pretendía poder controlar las aventuras de la razón. Pero esa afirmación no es válida, de ninguna manera, para los actos. Los sentidos captan realidades, efectivamente, pero ha de diferenciarse la realidad misma de lo que de ella se conoce, que es su forma o su esencia. La conciencia sensible se dice que es capaz de referir una sensación a la realidad exterior de la que proviene. Pero hay que añadir que un sentido es incapaz de señalar esa referencia sin la asistencia de un hábito superior. Un sentido es un vehículo, pero un vehículo debe ser pilotado por alguien de una capacidad superior. Con esto queremos decir, simplemente, que lo intelectual o, mejor, lo espiritual —esa forma más alta de vida que es consecuencia de la relación directa con los actos de ser—, asiste a los sentidos. Negarlo significaría afirmar una capacidad espiritual a los sentidos que es imposible que tengan. Una capacidad espiritual sin la asistencia de nada espiritual sería manifiestamente contradictorio. Ni el llamado conocimiento sensible, ni el conocimiento objetivo son capaces de captar directamente actos, por la sencilla razón de que lo que captan son formas. Y el ámbito de lo trascendental es el propio de los actos.

Con la destrucción de ese obstáculo se logra deslindar claramente hasta donde llegan los sentidos y lo que alcanza el espíritu, que es la vida propia de la persona en su consideración más alta, como hemos dicho. Desde esa posición se consigue un control de las ideas mejor que aquel que se pretendía tener mediante la abstracción o a través de la razón. El control de las

ideas se obtiene mejor, desde ahora, mediante los hábitos, porque cada idea conocida se conmesura con el acto en el que fue conocida. Más aún, solamente con el conocimiento habitual de los actos puede quedar definitivamente aclarada la diferencia entre idea y realidad.

Nos parece, como hemos dicho, que de este modo se abre un amplio camino hacia lo trascendental, se hace posible una antropología que prosigue y completa la metafísica y, sobre todo, se hace más intenso el sentido de la vida del hombre. Tomás de Aquino procuró que el camino hacia la trascendencia lo señalase la sindéresis. Polo ha conseguido explicar que la trascendencia pertenece a toda la persona, y se transmite a todos los actos vitales del hombre mediante la sindéresis.

3. Quizás el lector, todavía, aún después de haber leído estas páginas, podría preguntarse si, con toda sinceridad, el autor de ellas reconoce lo que podríamos llamar «sindéresis tomista» en la que, correlativamente, ha resultado ser la «sindéresis poliana». La pregunta se hace de este modo más personal puesto que se dirige a la convicción que ha alcanzado el autor de este trabajo. Debemos reconocer que en un primer momento no, no la reconocí. Tuvo que llegar una segunda lectura muy atenta para darme cuenta de todo lo que ha quedado escrito en los puntos anteriores. De nuevo he de responder: sí, hay una continuidad temática no sólo en el tratamiento de la sindéresis, sino también en la comprensión del hombre y de Dios. Y en ese sentido se puede decir que Polo es fiel a la temática de la sindéresis desde sus inicios, tanto en sus pretensiones de infalibilidad como en el reconocimiento de su falta de asistencia en los casos particulares, cuando la persona por diversos motivos distrae su atención y emplea parcialmente sus fuerzas. Entonces, estarán de acuerdo el de Aquino y el filósofo de Madrid, solamente un aumento intensivo de la iluminación de la sindéresis puede darle sentido trascendente a la vida ordinaria. En otras palabras, sólo si los principios se vierten intensivamente en la vida corriente ésta puede orientarse hacia su fin o su destino. Pero esta coincidencia implica haber realizado una reforma importante del conocimiento teórico y práctico —aún por ultimar en este segundo, como hemos dicho—, y haber vuelto a colocar la sindéresis como auténtico primer principio práctico. Media entre un autor y otro

siete siglos de intensa y variada actividad filosófica. Leonardo Polo no sólo no los ha ignorado, sino que ha sacado partido a su variedad temática en beneficio de la “versión moderna de los temas clásicos” que nos ofrece en su obra.