

CARACTERIZACIÓN DE LA VOLUNTAD NATIVA

JAVIER DE ARANGUREN

This paper makes a phenomenological description about the *native will* (the name that Leonardo Polo uses for the thomistic *voluntas ut natura*). The author tries to show how this function of the will is the foundation of the greatness of the moral objective. Finally, the native will is a means of developing an optimistic consideration of ethics.

El interés de Leonardo Polo por la ética y por la teoría de los actos voluntarios es de sobra conocido. Es en sus obras de carácter más directamente antropológico donde se ha centrado en el estudio del ser humano como *ser moral*. Unas veces dedicado a temas eminentemente prácticos (es conocida su afición a la teoría de la empresa y su labor en el Seminario Permanente *Empresa y Humanismo*), otras mirando de modo directo los fundamentos del hacer práctico y de la acción moral.

Si bien en el conjunto de su obra la inspiración de su pensamiento es fundamentalmente aristotélica, en el tema acerca del cual voy a tratar su fuente es más marcadamente tomista. Y ello es lógico pues mi trabajo versa sobre el tratamiento poliano de la *voluntad nativa* (nombre que él da a la *voluntas ut natura* tomista)¹. Ya se sabe que la voluntad en el planteamiento de Aristóteles no acaba de lograr un puesto relevante más allá del *hacer práctico del hombre*, pues viene caracterizada como una facultad *meramente oréctica* y por lo tanto más adscrita al campo de la *kinesis* que al de la *praxis*. Para el Estagirita la voluntad no es una facultad que pueda pertenecer al Primer Motor ya que, en cuanto *deseo*, es huella de imperfección. La caracterización de la voluntad como tendencia hace que se subordine de una manera drástica al intelecto: éste la posee. En cambio, si la voluntad posee, cesa, no descansa cuando desea, sino luego².

¹ El desarrollo de la doctrina poliana de la voluntad puede encontrarse en L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión editorial, Madrid 1996, 129-168 (cit. *Ética*). También en un escrito inédito, fruto de un curso de doctorado, titulado *La voluntad*, México, 1994. Algún matiz del tema ha sido apuntado en *Por qué una antropología trascendental*, capítulo 7 de *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993 (cit. *Presente y futuro*), que es una presentación de la coherencia unitaria de su filosofía. También *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1989 (cit. *Quién es el hombre*): *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995 (cit. *Introducción*). En este trabajo glosaré especialmente los tres primeros textos señalados. Cuando utilizo expresiones literalmente polianas cito a pie de página el lugar donde las expresa.

² Este conjunto de ideas está expuesto en L. Polo, *La voluntad*, 2-4; *Ética*, 132.

El planteamiento desde una filosofía que cuenta con el enriquecimiento que supone lo recibido en el mensaje cristiano necesariamente varía. La voluntad no puede ser una realidad tan limitada en la misma medida en que se debe incluir en la definición de Dios (la revelación del *misterio trinitario* es clave para esta afirmación): el Dios cristiano es fundamentalmente un Dios que es Amor, que es relación entre personas, y por lo tanto que tiene voluntad. En Dios hay voluntad precisamente porque hay entendimiento: cada ser se comporta en orden a su forma natural de modo que cuando no la posee *tiende* (orexis) a ella, y cuando la tiene *descansa* (amor) en ella. Así ocurre en los seres irracionales, así ocurre en el hombre, así ocurre –en un sentido propio– en Dios: el conocimiento de Dios es su ser, luego es cierto que en Él no cabe tendencia (ni voluntad como orexis) pero en cambio sí que se debe afirmar su *descanso* en su perfecta posesión de sí mismo. Su ser es su entender y su querer³. Claro que cabe voluntad en Dios, pero no entendida como *kínesis*, sino como quietud que es riqueza de *coexistencia*⁴ en el diálogo (trinidad de Personas⁵).

Aquí es donde entra, en el estudio del hombre, la *voluntad nativa*: nuestro estatuto volitivo ¿es más cercano al modelo órético o al modelo del amor divino?, ¿es más próximo al desarrollo de la vida práctica –y por lo tanto una facultad adscrita a la temporalidad como puede serlo el *ver*– o la voluntad tiene sentido como algo previo al *juego* de las elecciones entre diversos medios?

Es un asunto muy oscuro⁶ y por ello acertar en las distinciones, andarse con tiento, es la condición para el acierto. ¿Qué es lo que hay que hacer para avanzar? Fijarse en la tradición clásica, pero también en la experiencia del hombre. ¿Cuál sería la experiencia básica de partida en el análisis de lo voluntario? No la elección, sino lo previo a ella. Eso previo viene caracterizado por una palabra: *anhelo*⁷. El *anhelar* es un *deseo radical de nuestro espíritu*⁸, previo a toda elección, que no es puesto por el hombre sino que le viene al hombre dado. A esta *orexis* tan especial la llama Santo Tomás *voluntas ut natura* y Polo *voluntad nativa*.

La tendencia de la *voluntad nativa* está en el hombre determinada *ad unum*, no hay en ella espacio para la *libertad*⁹, y por lo tanto ella no

³ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I q.19 a.1 c. (cit. S.Th.)

⁴ L. Polo, *Presente y futuro*, 172.

⁵ La *fruitio* es gozar de lo que no pasa ni sacia; L. Polo, *La voluntad*, 117.

⁶ L. Polo, *La voluntad*, 1; *Ética*, 130.

⁷ Ver el fino análisis de L. Polo, *Ética*, 132-136.

⁸ L. Polo, *Ética*, 134.

⁹ L. Polo, *Ética*, 135; también 142; *La voluntad*, 31. La *voluntad nativa* toma contacto con la *libertad* al relacionarse voluntad e intelecto. A este contacto se le llama, como veremos, *voluntad racional*. La libertad, por ello, no es una facultad

es perfectible por *hábitos*, pues en cuanto tendencia no es mejorable¹⁰, ya que para que se puedan adquirir hábitos es necesario que *lo que está en potencia pueda ser determinado de muchas maneras*¹¹. La *voluntad nativa* no puede crecer en libertad porque no es sujeto propio de libertad, sino que se encuentra determinada *ad unum*, a la necesidad de *anhelar la felicidad*. Ahí no cabe elección.

Con lo dicho hasta aquí creo que se patentiza la afirmación de Leonardo Polo de que justificar la existencia del *anhelo* conlleva caer en la cuenta de que la *voluntad nativa* es ante todo una *relación trascendental*, y que ello es así y no de otro modo porque *anhelar*, ese desear radical, no es una situación en un momento determinado de la voluntad, sino que constituye propiamente su *estructura ontológica*. La tesis de que la *voluntad nativa* consiste en desear radicalmente y de modo necesario la felicidad es una *tesis ontológica*. Si no se afirma esto no se puede dar cuenta de una serie de estados antropológicos fundamentales¹². Aclaremos estas dos afirmaciones.

¿Qué se quiere indicar con la expresión *relación trascendental*¹³? Justamente esa situación ontológica de la voluntad respecto del fin (felicidad): la *voluntad nativa*, en cuanto que no elige su anhelo de la felicidad sino que lo posee de partida antes de ninguna relación con la *inteligencia-hábitos-libertad*, en tanto que determinada *ad unum* al fin, *no sabe* qué es la felicidad. No sabe siquiera que consiste en ese tender pues no tiene conocimiento alguno, sino que es pura *potencia pasiva* que, por lo tanto, necesita de otro para iniciar su despliegue (ese otro es precisamente la relación con *inteligencia-hábitos-libertad* que da lugar a la *voluntas ut ratio*, voluntad racional, *boúlesis*, o como quiera llamársela). La tesis es que en tanto que potencia pasiva está ontológicamente determinada a la felicidad¹⁴.

La voluntad natural nos recuerda así al *intelecto paciente*: una *tabula rasa*, que no causa eficiencia alguna, sino que necesita de *otro que él mismo* que lo ponga en marcha. La diferencia entre los dos radica en que mientras que al intelecto lo pone en marcha algo de su misma índole (*intellectus ut actus*), la voluntad comienza a saber de su *anhelo* a partir de algo de índole diversa (actúa por la concurrencia de

de la voluntad, sino algo anterior, un *trascendental de la persona*. L. Polo, *La voluntad*, 151; *Presente y futuro*, 166 ss.

¹⁰ L. Polo, *Presente y futuro*, 138, nota 11.

¹¹ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II q.49 a. 4.

¹² L. Polo, *Ética*, 135-136.

¹³ Para una exposición de la noción de *relación* y su peso en la filosofía tomista C. Cardona, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987, c. II.

¹⁴ L. Polo, *Ética*, 132 ss.; para una caracterización de la noción de «potencia pasiva», *La voluntad*, 11 ss.

la razón práctica, la razón en tanto que le presenta algo bajo razón de bien: así se entiende la primacía del intelecto sobre la voluntad)¹⁵.

La *relación trascendental* constituye la *estructura ontológica* de la voluntad antes de iniciar su despliegue en la existencia temporal del sujeto (esto es lo propio de la *voluntas ut ratio*). Parece que desde este punto de vista se pierde la caracterización de la voluntad como *espontaneidad* que la modernidad había adscrito a esta potencia. Así nos encontramos con una facultad que en su carácter fundante no puede crecer, no es libre, no sabe lo que quiere, es un tender inerme e incapaz en su tender sin la concurrencia de otro. Aún así el profesor Polo insiste repetidas veces en el *carácter optimista* de esta tesis. Este optimismo surge de la caracterización como *relación trascendental* de la voluntad. ¿De qué modo?

Si la *voluntad nativa* es una *potencia pasiva* indica que aunque el soporte de la voluntad (es decir, el alma) sea *finito*, su potencialidad es *infinita en cierto sentido*. El paralelismo *intelecto-voluntad* se muestra también en esto: son dos capacidades que *no dependen de su soporte* (el alma, forma de un cuerpo, es finita), sino que parten del *actus essendi* del hombre, su última adscripción se encuentra en la *persona*. La inteligencia y la voluntad *no son facultades del alma* sino que son *continuación de la persona*¹⁶. Así como la apertura del intelecto paciente cabría caracterizarla como capacidad infinita en potencia (*en cierta manera todas las cosas*); la apertura trascendental de la voluntad obliga a afirmar que su objeto (el fin, la felicidad, el bien) no puede ser un bien finito y limitado, porque su capacidad es correlación ontológica con el bien infinito¹⁷.

Evidentemente esto no es admisible desde la noción de voluntad de Aristóteles (la *orexis* es finita pues sólo tiene que ver con la práctica en el mundo), pero sí desde la de Santo Tomás: la voluntad es capaz de bien infinito porque no se asienta en la sustancia humana (que no es ontológicamente infinita) sino en el *esse*. La noción de *actus essendi* aparece en el estudio de la voluntad con toda su fuerza innovadora¹⁸.

Ahora es claro el rango optimista de la presente tesis. La voluntad no se satura con los bienes conocidos. Al ser *relación trascendental* se corresponde con el *Bien Absoluto*¹⁹. Por revelación sabemos que éste no es «lo bueno», sino «el bueno»: un *Quién*. Esto es algo que no se presenta como un dato extraño a nuestra percepción de lo mun-

15 L. Polo, *La voluntad*, 13-s.

16 L. Polo, *La voluntad*, 20 ss.

17 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I q.105 a.4; I-II q.10 a.2.

18 L. Polo, *La voluntad*, 22-25.

19 L. Polo, *Ética*, 135.

dano, dado el carácter de *quién relativo* del mismo hombre²⁰, experimentable en toda relación de diálogo entre personas –amistad, amor, solidaridad, desinterés, etc.–.

La voluntad (y con ella la persona), es *capax Dei*²¹ por su capacidad de infinitud de amor. El amor se caracteriza por no agotarse en ningún acto voluntario: lo propio de la persona no sería querer sino *querer querer*. Es decir, si quiero tengo que querer más, no cabe aceptarse en los términos de ningún querer. Por eso cabe entender el *amor* como aquel estar ocupado enteramente por la razón de otro –como diría Spaemann, "habiendo relativizado la propia relatividad", siendo *relativamente absoluto*– lo cual no es otra cosa que una *conversión trascendental*, que lleva a un *querer mejor* que implica *aspirar a un otro superior*²².

Ser *capax Dei* lleva conlleva el ser *imago Dei*. El carácter de imagen de Dios en el hombre radica en su carácter de *persona*. Este se muestra en la irreductibilidad de su infinita capacidad de conocer y de querer²³ en cuanto que posibilitada para superar la concreción del *hic et nunc* de lo sensible²⁴ y, más aún, de *trascender lo operativo*²⁵.

¿«Sabe»²⁶ la voluntad nativa lo que es este *Bien Absoluto*? Como hemos dicho la voluntad es potencia pasiva que *no sabe nada* sin la concurrencia del intelecto. Éste es lo que, con la presentación del objeto bajo razón de bien, actualiza ese *anhelo* latente y constitutivo de la *voluntad nativa*. Es claro, por otro lado, que el conocimiento del bien que proporciona el intelecto (ya que parte de la realidad sensible) es insuficiente para colmar la *apertura potencialmente infinita* de la voluntad, en cuanto que esos objetos presentados son siempre finitos y contingentes.

Pero no hay que perder la atención: estamos hablando de que lo volitivo no se ajusta con lo presentado por el intelecto y que por ello

²⁰ Ver el desarrollo de R. Spaemann en *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1989.

²¹ L. Polo, *La voluntad*, 25; *Presente y futuro*, 188.

²² L. Polo, *La voluntad*, 134 ss.; 144 ss.; 151, donde caracteriza el amor como un superar la *costra* de las cualidades –la finitud de lo que se presenta *aquí y ahora*, de la apariencia– para descubrir el estricto carácter de *novum* de la persona: amar a alguien es descubrir ahí a su persona, su irrepetibilidad, su carácter absoluto.

²³ La exposición más detallada de esta idea se encuentra en el citado capítulo de L. Polo, *Presente y futuro*.

²⁴ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I q.84.

²⁵ Desarrollar este tema trasciende los límites de este escrito. L. Polo, *Presente y futuro*, 151 ss.

²⁶ Evidentemente *conocer* es algo propio del sujeto, no de la voluntad. Polo personaliza la voluntad para facilitar la exposición, expresarse de otro modo no sería sencillo. El principio radical, el *quién*, no es la voluntad sino la *persona*.

no se sacia. Téngase en cuenta que desde un planteamiento de la voluntad como el presente –pienso que ajustado a la experiencia básica del *deseo de felicidad* existente en todo hombre– nos topamos con el peligro de trasladar el modelo de lo *volitivo* a lo *intelectual*. Para Polo esto constituye el principal error de la teoría del conocimiento (y de la antropología) platónica. No puede extrañar que una antropología que conciba el conocimiento como algo fundamentalmente *orético*, acabe señalando la limitación de los seres de este mundo (son apariencia) y exigiendo un *orden* (cosmos) que sí satisfaga esa inclinación infinita. Si esa inclinación perteneciera al entendimiento, *sería ciega*, pues nunca *tendría ya-ahora* el objeto como *presencia*²⁷.

Lo propio del conocer es el *objeto intencional*, y no la cosa (*res*) real –*hay más realidad en una mosca que en la mente de todos los filósofos*–. Es sólo la voluntad la que *apunta a la realidad* en la misma medida en la que ama²⁸, ya que al amar verdaderamente *tiene* («y sólo en amar es mi ejercicio» exclama Juan de la Cruz). Mientras que el conocimiento hace que lo que está fuera de él alcance a estar en él (lo conocido en el cognoscente, immanencia), la voluntad se extiende a lo que está fuera de ella²⁹. Por eso en la vida terrena es más perfecto *amar a Dios que conocerlo*, ya que la posesión que de Él se tiene es más real, aunque sea oscura.

¿Cómo evitar un dualismo –entendido como ruptura– entre facultades? Descubriendo su carácter complementario. Ambas potencias se funden en el *deseo de ver* a Dios: el amor de complacencia, el descanso, no cabe sin conocimiento³⁰. Nos encontramos ante un modelo de voluntad que ya no es determinadamente *deseante*, sino capaz de cumplimiento en el mismo querer en cuanto que no se escinde del conocer. Así el mismo conocer será *algo vivo*, más allá de la abstracción y del objeto³¹.

Nada de lo que presenta ahora el intelecto como bien sacia la tendencia de la voluntad (es la experiencia del *hastío*, del *aburrimiento* como categoría ontológica). Pero este mismo cansancio que provoca lo finito cuando es entendido como *fin final* es ya en sí una muestra pal-

²⁷ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, I, 1984, II, 1985 (cit. *CTC*); *CTC*, I, 60 ss. *CTC*, II, 50-150.

²⁸ L. Polo, *Ética*, 141; Tomás de Aquino, *S. Th.*, I q.19 a.1 ad 2.

²⁹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I q.59 a.2.

³⁰ L. Polo, *Ética*, 141.

³¹ Recuérdese la insistencia poliana en la *superación del límite*. Sería interesante comparar esta noción en Polo con la idea de *superación del límite* en otros autores. Una noción similar, si bien de *filiación* escotista, se encuentra en la categoría poético-filosófica de *inscape*, utilizada y expuesta en el siglo pasado por Hopkins: G.M. Hopkins, *Poesía Completa, Edición de Manuel Linares Mejías*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 1987.

pable de la existencia de esa apertura ontológica de la voluntad al fin como apertura irrestricta: la voluntad tiende a *algo* en lo que se daría nuestro cumplimiento, *algo* que no es finito, y a lo que se aspira desde el principio de un modo *natural* (*ut natura*).

Pero justamente aquí es donde aparece, ya en un segundo momento, la posibilidad de una *quiebra*: *ut natura* la voluntad no puede aspirar a menos, pues tal es su constitución ontológica. Pero *ut ratio* (en cuanto que el intelecto abre la voluntad a la libertad, a la elección, al hábito, al crecimiento en la práctica), el mantenerse del sujeto humano a la *altura* del fin que *por naturaleza* le corresponde es algo que no está asegurado. Esta zozobra surge bien porque se tome como *fin final* algo que no sea tal (falla la *prudencia*³²), bien por carecer de la *fortaleza* o la *esperanza* necesarias para mantener coherentemente la mirada en el fin que nos es debido, a pesar de las *apariencias* de dificultades infranqueables que nos puede brindar la existencia en el tiempo³³.

La grandeza del fin es correlativa a la apertura de la voluntad, pero ni el fin está dado, ni es siempre claro para el sujeto (el hombre concreto, con su cuerpo, su inteligencia, su voluntad). El fin es oscuro para el entendimiento (no acaba de tomar posesión de él: se escapa, se oculta), pero es la clave del *anhelo*: *yo no sé qué es ser enteramente feliz, pero sí sé que tiendo a ello*³⁴. También sé que un error en el propósito de esta tendencia (tomar un medio como si fuera un fin) se experimenta como *quiebra* de la conducta.

Si en el hombre cabe el *fracaso* es porque el *triunfo* ya estaba inscrito en él de alguna manera. Precisamente como *tendencia natural* primera de su actividad volitiva se encuentra esta *llamada ontológica a la excelencia*. Es tarea de cada persona humana (por su libertad, su amor, su caer en la cuenta de la propia grandeza) el cumplir con esta tarea o no. La noción de *vocación* pertenece a toda persona. El hombre está en camino, y está en sus mismas manos (*Dios que te creó sin tí no te salvará sin tí*, decía San Agustín³⁵). A Leonardo Polo le gusta recordar el pasaje de la Escritura donde se anuncia que cada hombre recibirá una piedrecita blanca con su verdadero nombre³⁶: piedra que solamente recibirá aquel que venza, es decir, quien se encargue de sí como tarea (*voluntas ut ratio*)³⁷.

³² L. Polo, *La voluntad*, 52.

³³ L. Polo, *La voluntad*, 147; *Ética*, 190 ss.

³⁴ L. Polo, *Ética*, 136, 156.

³⁵ L. Polo, *La voluntad*, 149.

³⁶ "Al que venza le daré del maná escondido; y una piedrecita brillante, y escrito sobre ella un nombre nuevo que nadie conoce sino el que lo recibe", *Apocalipsis*, 2, 17.

³⁷ Evidentemente es un tema muy distinto si la consecución de esa meta se puede conseguir por las propias solas fuerzas. Afirmar algo así es olvidarse de la noción de *coexistencia*. No es más que una afirmación superficial.

Por ello la *novedad*, lo *irrestringido*, el ser *además*, son categorías que se pueden también entender desde el *destinarse*. El ser humano no se concluye en lo finito. En esa misma medida vive abierto a un futuro que *siempre* es futuro mientras vive (*siempre se puede más*, la ética ante todo es un *crecer* que anula cualquier detenerse³⁸: no se puede decir *basta*). Vivimos de cara al futuro, a un futuro que no acaba mientras vivimos, que no es *desfuturizable*. Que el hombre se encuentre en constante relación con el futuro implica que la vida entera es *destinable*, y que se *dispone* de ella, ya que nos relacionamos con el fin de manera potencial³⁹. Desde aquí se empieza a vislumbrar la importancia de los hábitos en el desarrollo en *el tiempo* del hombre. En seguida volveremos sobre ello.

Afirmar la *voluntad nativa* conlleva el imperio del *futuro* en la misma medida en que nada alcanzado sacia. ¿Es esto una tesis optimista? Sí: la *voluntad nativa* es el ámbito en el que se contiene *cualquier esperanza*. Sin la esperanza nos paramos. Si se ambiciona poco nuestro horizonte se limita. Si elegimos quererlo *todo ahora*, aún siendo un todo finito, rechazando así las grandes metas –prisa vs. paciencia– hemos reducido *violentamente* (sería un auténtico caso de acto *contra-natura*) la apertura hacia el fin como futuro de nuestra voluntad originaria⁴⁰. La *voluntad nativa* es una afirmación de la dignidad del hombre.

«*Dijiste basta, ¡pereciste!*», es otra frase de Agustín que repite Polo frecuentemente. La moral no es restricción. Destinarse, *ser además*, es un sobrante⁴¹. La moralidad es irrenunciable y si el hombre renuncia se abaja. Ser moral es *ser capaz de* (*se tú quien eres*, que es un *atreverse* y un acto de *fidelidad*). Si se renuncia a la moralidad se deja de *crecer*. Crecer es más que *autorrealizarse*: mientras que la autorrealización *termina* (*peras, límite*) en el absoluto –el absoluto es el término (Hegel)–, el crecer está más allá del término, pues crecer es ser capaz de más (*praxis, hábito*)⁴². Crecer en el *hábito* es una conclusión necesaria de la caracterización de la voluntad nativa, «porque es necesario para el fin de la vida humana que la fuerza apetitiva se incline hacia algo determinado, algo hacia lo que no se inclina por la naturaleza de la potencia, ya que ésta se dirige a muchas y diversas cosas (*ad multa et diversa*: carácter irrestringido de su potencialidad pasiva); por tanto es necesario que en la voluntad existan ciertas cualidades inclinantes que se

³⁸ L. Polo, *Ética*, 152; *Presente y futuro*, 199 ss. Esta afirmación es una constante en la enseñanza ética de Polo; ver, *Quién es el hombre; Introducción*.

³⁹ L. Polo, *Ética*, 145-146. La categoría *disponer* cobra toda su importancia en el desarrollo de la *Antropología trascendental*: L. Polo, *Presente y futuro*, 200.

⁴⁰ L. Polo, *Ética*, 153.

⁴¹ La noción de *sobrante formal* la desarrolla Polo en *CTC*, I, 203 ss.

⁴² L. Polo, *Presente y futuro*, 199 ss.

llaman *hábitos*»⁴³. La ética de virtudes sólo tiene un desarrollo coherente en una concepción ajustada de la *voluntad nativa*.

La doctrina que acabo de exponer (*crecimiento irrestricto* como característica propia de la *voluntad nativa*) se coordina de una manera perfecta con la afirmación tomista de que la voluntad se extiende a *todo* el bien por ser el bien su objeto universal. Todo bien creado es bien particular: sólo Dios es bien universal. Por lo tanto sólo Dios llena (*implet*) la voluntad y la mueve suficientemente como objeto⁴⁴. *Nos hiciste Señor para Ti* (voluntad nativa) y *nuestro corazón está inquieto* (voluntad racional) *hasta que no descansen en Ti* (frucción, bienaventuranza)⁴⁵. La voluntad es una relación trascendental de apertura en cuanto que *nativa*. Aspirar a *menos* que a Dios no es acorde con la capacidad humana. Negar la *voluntad nativa* conduce al ateísmo, pues es por ella por la que nos vinculamos al fin último⁴⁶.

La conducta humana se debilita cuando se piensa que deteniéndose en un medio se finaliza al sujeto; o lo que es lo mismo: anulando el futuro, desfuturizando la acción, afirmando «*ya me basta, estoy bien con lo que tengo*». El fin es el objeto propio de la potencia (apertura trascendental⁴⁷ que no agota la capacidad de la potencia), en cuanto que es bueno y querido por sí. Y las cosas que son *para el fin* no son queridas por sí mismas sino *ex ordine ad finem*⁴⁸. Es decir, al querer los medios *lo que en el fondo la voluntad quiere es el fin*.

Cabría mostrarse de acuerdo con la afirmación de que la relación con Dios (relación que en la existencia en el tiempo está en *camino*) es la única que sacia. Mas, ¿no llevará entonces esto a la consideración de los otros hombres –repetiendo lo que he dicho hace un momento– como medios, como seres no queridos por sí mismos sino en orden al fin? Esto es algo que parece contradecir la experiencia de un amor *dádiva*⁴⁹, la experiencia de la amistad o el amor como *regalo esencial*, como ocupación plena por la razón del otro⁵⁰. Pero no es así: la relación entre personas (ya sea esta Trinitaria, angélica, del hombre a Dios o entre los hombres) –si verdaderamente es de carácter *personal*– es una relación entre *fin*es.

Spaemann recuerda un adhesivo del ministerio alemán de tráfico: «Piensa en tu mujer, conduce con cuidado»⁵¹, afirmación neta de la ca-

⁴³ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II q.50 a.5.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I q. 105 a.4; I-II q.10 a.2.

⁴⁵ S. Agustín, *Confesiones*, I.1.

⁴⁶ L. Polo, *Ética*, 145.

⁴⁷ L. Polo, *Ética*, 134; *La voluntad*, 15; Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II q.13 a.2.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II q.8 a.2 c.

⁴⁹ Expresión de C.S. Lewis, *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid, 1989.

⁵⁰ Ver el texto ya citado de L. Polo, *La voluntad*, 134 ss.

⁵¹ R. Spaemann, 134.

pacidad del hombre de abandonar la propia centralidad y de considerar al otro como fin en sí mismo (la pegatina en el fondo dice: «es por ella, por no dañarla, por no enristecerla si yo falto, por quien merece la pena que conduzca cuidadosamente»). Debe esta afirmación servir de advertencia a la hora de clarificar la calidad de una relación: sólo si se toma a los demás hombres como fin y nunca como medio⁵², se mantiene con ellos una relación adecuada a su dignidad. Y eso independientemente de los actos *racional-volitivos* que sea capaz de realizar ese sujeto: su dignidad no le viene como fruto del acierto o no, de la realización o no de sus elecciones (la elección es un segundo momento, *voluntad racional*), sino de esa apertura irrestricta que le capacita potencialmente a la relación entre fines en cuanto que fines (Dios, otras personas), y que por lo tanto nos permite asegurar que ese ser es un *quién, alguien querido por sí mismo*⁵³.

Pero ¿es idéntico el amor al otro que el amor a Dios? No. Dios *es el que es*⁵⁴, no pasa. El otro (amor, amigo, hermano) es temporal. Hay que conseguir descubrir y, en cierto sentido, *detener* el tiempo en la relación con el otro. El amor humano expresa esto claramente en la vida conyugal, que puede ser entendida en toda su profundidad de *destinación* como un *envejecer juntos*. Esta es la única manera de *llegar a la persona* sin confundirla con su apariencia: quien no esté dispuesto a envejecer junto a su cónyuge no le ama (*en la salud y en la enfermedad*, afirma y hace afirmar la liturgia del matrimonio), ya que dado que el amor humano acontece en el tiempo, como no se puede amar plenamente (la vida está en el movimiento, no admite detención) hay que amar toda la vida⁵⁵.

Quiero destacar una última consecuencia deducible de la existencia de la *voluntad nativa*. De ella da cuenta la historia del pensamiento humano. Ya he señalado lo apropiado que resulta, en la metafísica platónica, entender el mundo como *recuerdo* de algo dejado: su categoría más destacable sería la *nostalgia*. Esta es expresable así: algo que era debido al hombre, por una falta, le ha sido quitado. La ascesis platónica, en la medida en que invite a un abandono de la apariencia sensible hacia la verdad inteligible, es marcadamente interior. *La profundidad del alma es insondable*. Lo más alto es el Bien y a él se llega *vol-*

⁵² I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 2.

⁵³ Ver a este respecto la conexión entre *dignidad humana* y *voluntad nativa* esbozada en L. Polo, *Ética*, 144-150.

⁵⁴ *Éxodo*, 3, 14.

⁵⁵ L. Polo, *La voluntad*, 150 s. Propone también el ejemplo del amor de la Madre Teresa de Calcuta hacia los *parias* de la humanidad: tras ellos es capaz de descubrir a «alguien querido por sí mismo». Expresado teológicamente, «alguien cuya sola salvación vale la muerte de Dios».

viendo: lo propio del hombre que siente la llamada de un *recuerdo* en forma de nostalgia es *volver*⁵⁶.

Desde la *voluntad nativa* la comprensión de esta conciencia de carecer de *lo debido* se puede enfocar desde otro punto de vista. El *anhelo* no se retrae, sino que mira hacia adelante (su ámbito es, como hemos dicho, el *futuro no desfuturizable*). Lo propio del anhelo es *buscar*. Hemos destacado cómo el hombre es capaz de amar a Dios, aunque le conozca sólo oscuramente. Eso es posible porque la *voluntad engancha* con el fin antes de conocer. De otro modo no se entienden muchos actos humanos. Desde ahí es fácil responder a la siguiente pregunta: ¿por qué *buscar*? Porque *ya estamos aferrados a lo que queremos* (de otro modo no se entiende ni la búsqueda de Dios, ni de la verdad científica, ni del deseo de conocer en directo París: la decisión firme de la voluntad puede ser anterior a la claridad del conocimiento, y justamente así se entiende que se *busque* esa claridad)⁵⁷. La voluntad cuando tiene el bien *reposa en él*; cuando no, *lo busca* (*quaerat ipsum*)⁵⁸, y por eso la voluntad *apetece* lo que no tiene⁵⁹.

De nuevo, ahora desde el *buscar*, se destaca el carácter vital, dinámico, de la ética. Y eso aunque se cuente con el dato revelado (o quizás por que se cuenta con él): nada más lejano a un *hierro de madera*. El primer principio de la sindéresis se debe replantear del siguiente modo: «*haz el bien, ¡actúa!*». La tradicional expresión *malum vitandum* puede conducir a un retraerse en la acción que no se corresponde con el punto de partida ontológico de la *voluntad nativa*, como apertura al bien, como expansión de la libertad⁶⁰. Esto no es una norma moral en sentido estricto, sino la conexión de cualquier norma conmigo. Es la toma de conciencia de que mi conexión natural con el fin es el origen de mi responsabilidad en el *faciendum*: un actuar que no tiene por ello el éxito asegurado y que se desarrolla en un ámbito de libertad. Es difícil una afirmación más neta de la grandeza del ser humano y de su misión.

*Buscar es buscarse*⁶¹. El que busca *se busca* al tiempo que busca *lo otro*. La tarea de buscar es por ello doble: cumplir conmigo en un *amor rendido que por ello acata* lo encontrado. Se hace referencia aquí a la actitud de los santos, que son quienes se sienten capaces de afirmar «no te he amado nunca» porque siempre *quieren querer más*. El santo no ha encontrado su aceptación como amador de Dios, pues sabe que

⁵⁶ Rafael Alvira repite con frecuencia esta idea.

⁵⁷ L. Polo, *Ética*, 141.

⁵⁸ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I q.19 a.1.

⁵⁹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I q.19 ad 2.

⁶⁰ L. Polo, *Ética*, 161.

⁶¹ L. Polo, *La voluntad*, 137.

no le ama plenamente –en la tierra «todo *siempre* es un *todavía*»–, y por ello *busca*⁶².

Si el objeto de la *voluntad nativa* es el bien absoluto, la apertura infinita al bien, entonces la *persona humana*, sujeto de esa voluntad, puede ser definida como *buscadora*, pues no se acaba de reconocer nunca en sus actos de voluntad y –si no comete el error de rendirse– busca amar mejor. Un buscador es un *inconformista*: no se aquieta, aunque vaya encontrando y al encontrar acepta (sino fuera *rendida* su búsqueda sería tan solo aparente, no saldría de su propia *órexis* al no aceptar el encuentro con la realidad). Por eso la búsqueda es lo más fuerte que hay en nosotros: tensión existencial propia de nuestro *status viatoris*⁶³, necesaria para llegar al fin. Quien no busca no encuentra, quien no funciona de un modo adecuado al carácter ontológicamente abierto de su voluntad ha renunciado a ser quien es, ha quebrado su conducta.

Javier de Aranguren
Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España



⁶² L. Polo, *La voluntad*, 137. Se refiere a Santa Margarita María de Alacoque.

⁶³ Ver el análisis de J. Pieper en “Esperanza”, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1988.