



La esperanza natural según L. Polo: ¿tener o ser?

*Natural hope according to
L. Polo: To have or to be?*

Juan Fernando Sellés

Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

Resumen: En este trabajo, tras aludir, según L. Polo, a los hitos del tratamiento de la esperanza en la historia, y describir las dimensiones de esta dimensión humana —quien encomienda la tarea, quien es encargado, el futuro, la tarea, los recursos, los colaboradores, las adversidades, la existencia épica y el beneficiario—, se la estudia como virtud adquirida de la voluntad, potencia de la «esencia» del hombre, y como característica nativa del «acto de ser» personal humano.

Palabras clave: esperanza natural, historia, dimensiones, virtud de la «esencia» del hombre, nota del «acto de ser» personal, L. Polo.

Abstract: In this work, after alluding, according to L. Polo, to the milestones of the treatment of hope in history and describing the dimensions of this human dimension—who entrusts the task, who is in charge, the future, the task, the resources, the collaborators, the adversities, the epic existence and the beneficiary—, it is studied as an acquired virtue of will, potency of the 'essence' of man, and as a native characteristic of the personal 'act of being'.

Key words: natural hope, history, dimensions, virtue of the 'essence' of man, note of the personal 'act of being', L. Polo.

Planteamiento

La esperanza se ha predicado de muchas realidades humanas distintas: por una parte, de una pasión del apetito irascible; el irascible tiene los siguientes actos: la *esperanza*, la *audacia*, la *ira*; y los contrarios a estos que son la *desesperación* y el *temor* (Polo, 2015, p. 204). La esperanza se refiere al apetito irascible que es superior al concupiscible porque se refiere a los bienes arduos; por otra parte, de una virtud adquirida de la voluntad, potencia de la «esencia» del hombre; por otra, de la elevación sobrenatural de esa virtud (Tomás de Aquino et ál. 2010); por otra, de la libertad constitutiva del «acto de ser» personal humano; por último, de la elevación sobrenatural de dicha libertad mediante la virtud teologal de la esperanza. Polo conoce dicha pluralidad de sentidos, en sus palabras:

La esperanza es una palabra con varios significados. Con ella se designa una virtud teologal y también la dirección propia del apetito irascible. Aquí se emplea para expresar la intensidad de la búsqueda trascendente, cuyo equilibrio debe llamarse culminación. Dicha culminación supera la actividad coexistencial, que por eso se concentra en esperanza. (2005, p. 2020)

Pero aquí la vamos a tener en cuenta, siguiéndole a él, solo como dimensión natural humana, no sobrenatural. Como explicar el tratamiento poliano de ella daría para un extenso libro, tenemos que sintetizar su parecer, empezando a hacerlo por cómo ve él la historia de la humanidad y del pensamiento respecto de este tema.

Para Polo, la historia de la esperanza comienza antes de la filosofía, justo al comienzo de la humanidad, pues tras el pecado original, que es la muerte de la esperanza: «El pecado original contiene todas las razones de pecado: la soberbia, la falta de esperanza, la pretensión de autosuficiencia, la blasfemia y la mentira» (2014, p. 142). En otro libro suyo se lee: «Aquí está la razón formal primordial del pecado: la blasfemia, la escisión, la soberbia presuntuosa, la muerte de la esperanza, la soledad» (2003, p. 480). Dios abre de nuevo a la esperanza a los primeros padres. Se trata de la revelación divina recogida en el *Antiguo Testamento* que lo atraviesa por entero y que describe al judaísmo: «en el pueblo judío, el pueblo de la promesa, la virtud central era la esperanza» (1991, p. 130). «Sin duda la esperanza es el nervio del *Antiguo Testamento*. Recuérdese que Esaú fue despedido de su primogenitura por su falta de esperanza» (2005, p. 225). Se trata de la promesa de la venida del Mesías: «La esperanza de Israel se mantiene en la actualidad por lo menos en una parte del pueblo. Los peligros que la acechan son debidos a no aceptar que Cristo es el Mesías» (Polo, 2014, p. 215). Por eso, esa tradición contrasta con el pesimismo de otros pueblos antiguos, por ejemplo, el hindú. La orientación del *Antiguo*

Testamento es muy distinta de la hindú, como se ve el libro de Job. Job no es abatido por la acometida del dolor; su personalidad no queda sumida en una penosa interrogación sin esperanza de respuesta, es decir, dirigida al vacío (Polo, 2014, p. 266). Como es claro, «la importancia de la esperanza se agigantó con el advenimiento del cristianismo» (Polo y García González, 2017, p. 157), pero antes de aludir a él hay que atender, siguiendo el orden temporal, a la filosofía clásica griega.

En esa filosofía

el Mesías no aparece, es decir, lo que el griego no sabe es la esperanza. Yo creo que la diferencia entre la antropología griega y la antropología cristiana es que la antropología cristiana da a la esperanza un valor fundamental. El griego no sabe lo que es el *escaton* (lo último), precisamente, porque la sabiduría, como modo sapiencial, en Grecia está descompensada en los dos grandes temas sapienciales, que son el origen y el destino; lo que ellos intentan aclarar es el origen, es decir, el problema del «*proton*» (lo primero), pero lo que no tienen ya tan claro es el «*escaton*», es decir, la destinación humana. Yo creo que esa es la gran diferencia entre la *Biblia* y Grecia. Lo que falta enteramente en toda la antropología griega es la idea del restaurador, la idea de esperanza, y la explicación del destino final del hombre y de la historia.

Los pensadores griegos clásicos tenían puestas sus esperanzas en la razón, a la que consideraron susceptible de crecimiento irrestricto, y por tanto, de grandes descubrimientos, pero no pusieron su esperanza ni en la vida práctica humana (como se ha hecho en la modernidad), ni en la vida personal íntima tanto en la presente situación como *post mortem* (como hizo el cristianismo), porque desconocieron la persona.

Por eso la esperanza se intensifica mucho en el *Nuevo Testamento*, precisamente porque hay una diferencia entre la primera venida del Señor y la segunda. Lo cristiano es esperar, pues ahí está implícito el perdón, es dar esperanza; la esperanza es la espera segura de otros nuevos cielos y otra nueva tierra en que tiene su morada la justicia (Polo, s. f., p. 241). El cristiano es esperanzado; su vida está transida de esperanza porque espera en el Cielo. Es más, considera que la vida presente se puede caracterizar como esperanza. La virtud en que el encauzamiento de la vida cristiana se muestra mejor es la esperanza. La esperanza se vincula al amor, de él arranca y a él se encamina. Estas consideraciones enmarcan los temas centrales de la existencia y de la persona humana. La antropología griega es muy correcta en sus líneas básicas, pero no es completa (Polo, s. f., p. 247). «Tal línea de investigación ya fue emprendida (por ejemplo) por Gregorio de Nisa, padre griego del s. IV, que entiende la esperanza como *epéktasis*, palabra griega con la que se denomina el carácter creciente de la tensión hacia Dios» (Polo y García González, 2017,

p. 158). La investigación que he emprendido acerca del acto de ser humano como *además* se puede encontrar en la patristica griega. Al respecto se puede recordar lo que dijo San Gregorio de Nisa en el s. IV en su libro *Sobre la vida de Moisés*, en el que entiende la *esperanza* como *epéktasis*, es decir, el carácter creciente de la tensión hacia Dios. Asimismo, en una de sus homilias sobre el *Cantar de los cantares* sostiene que «la sustancia espiritual inmaterial escapa a todo confin, porque nada puede limitarla» (Polo, 2014, p. 111). Con el cristianismo adquirieron sentido no solo los temas positivos de la vida humana, sino incluso los negativos, como el dolor («El dolor humano alcanza sentido en el dolor de Cristo, antes del cual el hombre no podía *hacer* nada con su dolor, radicalmente hablando —el dolor es suspensión de la condición real—. Ahora, el dolor humano se abre a la esperanza, rompe su carácter más propio de limitación o crispación y se anima de un movimiento» (Polo, 1996, p. 172) y la muerte. Para el pensador griego, la inmortalidad del alma humana supone esperanza, pero desconoce el contenido de dicha inmortalidad, de modo que lo que afirma de ella es imaginativo, mítico: «la Isla de los bienaventurados», según Platón; «la región de las sombras», según Aristóteles. En cambio, el cristiano conoce en buena medida tal contenido, y por eso vive esperanzado respecto de su obtención, no por sus propios méritos, sino por don divino: «Esperanza, porque el desembocar la muerte en la vida eterna no se debe a nuestros méritos, sino a la misericordia de Dios» (Polo, 2014, p. 255).

Pues bien, este modo de ver la existencia estuvo vigente en todos los pensadores cristianos de la Edad Media hasta fines del siglo XIII, en que se debilita esta virtud y se encapota su horizonte: «La *tristitia* es el horizonte de la esperanza encapotado. La tristeza del espíritu, dice Tomás de Aquino, es el dolor más agudo de todos» (Polo, 2019, p. 248). Por eso, para recuperar la alegría en filosofía conviene inspirarse en los pensadores precedentes a la baja Edad Media, porque los pensadores clásicos son actuales, no unas fases pasadas a partir de las cuales hayamos construido otras nuevas, porque poseen una esperanza cierta que fue rechazada en los inicios de la era histórica a cuyo final hoy asistimos. En efecto, uno «de los aspectos positivos de la inspiración clásica es su mayor alcance y su mayor esperanza respecto de lo humano» (Polo, 2019, p. 218). En filosofía, esto fue así en los pensadores griegos y medievales sobre todo por su descubrimiento de los hábitos cognoscitivos y las virtudes de la voluntad, pues ambas dimensiones perfectivas humanas pueden ser crecientes de modo irrestricto.

En cambio, los hábitos y las virtudes se olvidaron en la filosofía moderna a partir dicha centuria: la Edad Moderna se inaugura con una drástica restricción de la esperanza que conlleva la degradación de lo óptimo a la condición de utopía.

La utopía dibuja un futuro mejor, pero como una situación exterior al hombre, por ser debida a un proceso determinista en el que la libertad está ausente... La utopía es una forma de alienación... En la utopía se oculta un reduccionismo antropológico: el hombre que no hace nada permanecerá invariado en un mundo magnífico. (Polo, 2014, p. 114)

Desde el siglo XIV se empieza a considerar que el conocer humano no es capaz de alcanzar a Dios, al mundo y a la propia intimidad personal, de modo que se deja sola a la voluntad en correspondencia con estos temas.

La Edad Moderna se inicia con la inversión de la importancia relativa de la voluntad y la inteligencia. Para los griegos, lo perfecto es el pensar; la voluntad es imperfecta, puesto que no es principio de actos posesivos. Es aportación cristiana superar ese desnivel. El amor es acto perfecto y va acompañado de un cortejo de actos también perfectos... El comienzo de la Edad Moderna es el cambio del desnivel griego: ahora la inteligencia, el conocimiento, es lo imperfecto en el hombre. Es el *voluntarismo*. La modernidad nace con la tesis de que la voluntad es espontánea e independiente de la inteligencia; por tanto, funciona como fuerza arbitraria. Si la voluntad se dispara de suyo sin esperar a la razón, lo hegemónico es la voluntad y la inteligencia es pasiva. La inteligencia, como un espejo, refleja el mundo; no es lo activo en el hombre. Por consiguiente, lo pensado como reflejo del mundo, es la posibilidad del mundo, no su realidad, la cual se corresponde con la voluntad. Esta unilateral reivindicación de la voluntad es claramente tributaria del descubrimiento cristiano de la persona. Pero también es claro que lo desvirtúa: la espontaneidad no es una aportación. Se pasa del personalismo al individualismo subjetivista. La idea de que el hombre está impulsado por una fuerza interior ciega e insolidaria ha dado frutos sumamente amargos. (2012, p. 247)

De ahí no solo el *voluntarismo* filosófico naciente, sino también el *fideísmo* teológico, es decir, la tesis de que el acceso a Dios es exclusivamente por fe sobrenatural (seguramente el error más combatido por la Iglesia católica a lo largo de todos los tiempos). Para Polo, «el fideísmo es una modalidad de desesperanza. A partir de él, el pensamiento se dedica a otras cosas (o trata de apoderarse de la fe. Es lo que acontece en el peculiar gnosticismo que es el idealismo alemán)» (Polo y Castillo, 2011, p. 67). En efecto, el fideísmo caracterizó a Ockham, Lutero, Kant, Kierkegaard, a muchos filósofos y teólogos protestantes relevantes hasta hoy, y no son inmunes a él demasiados católicos.

Los pensadores modernos no confían tanto en la razón como los clásicos, sino que la someten a crítica y, desde luego, han recortado la esperanza en Dios. Así, Polo pregunta: «¿No será Descartes un filósofo de la pobreza y limitación que resultan de descuidar la esperanza?» (Polo y Murillo, 2009, p. 61). Al languidecer

la esperanza en el ser divino, la modernidad puso sus esperanzas en la ciencia positiva (la idea de progreso indefinido, vinculada a estimulantes promesas, es en cierto modo una versión secularizada de la esperanza (Polo, 2002, p. 99)), hasta formular sobre ella el mito del progreso indefinido: La ciencia moderna es uno de los cauces de esa gran esperanza formulados con la noción moderna de progreso. Esta noción fue formulada por Leibniz a finales del siglo XVII; la primera formulación de Leibniz se interpreta así como un proceso indefinido con el cual nos iremos librando de los males que nos han aquejado hasta el presente. El futuro es mejor que el pasado. Es el futurismo, la gran esperanza en el porvenir. Tenemos una ciencia cuyo desarrollo nos permitirá alcanzar inéditas conquistas (Polo, 1991, p. 31). De esta utopía «su florecimiento máximo tiene lugar, a nivel ideológico, en la segunda mitad del XIX; parece renacer en el XX; pero se empieza a dudar de ello a partir de la guerra del catorce» (Polo y García González, 2017, p. 219), duda que se agigantó tras la Segunda Guerra Mundial, con «la crisis de la cultura basada en la razón científica. Es la obra de un grupo de pensadores críticos que denunciaron la esperanza moderna. El más importante es Martin Heidegger» (Polo, 2002, p. 100). En efecto, «la idea de progreso indefinido ha estado libre de sospechas hace pocos decenios, y, asimismo, se ha propuesto como continuación de la esperanza cristiana» (Polo, 2014, p. 114). Pero este procedimiento tan audaz en el que más esperanzas se han puesto en la modernidad, la ciencia, «ha sido considerado defectuoso por algunos teóricos de la ciencia. Los teóricos de la ciencia actuales que están más de moda —Popper, Kuhn o Feyerabend— señalan una crisis: la ciencia no garantiza el cumplimiento de las esperanzas que se han puesto en ella» (Polo, 1991, p. 32). En último término, la ciencia moderna tiene una limitación, que consiste en no vincularse a la moral, que aparece cuando los proyectos científicos no se subordinan a la ética (Polo, 2014, p. 80). En efecto, «la primera señal de alarma vino de la decepción de una de las grandes esperanzas puestas en el progreso» (Polo, 2002, p. 101). Pero la abundancia de señales ha proliferado hasta nuestros días, hasta el punto de que «hoy esta esperanza está puesta seriamente en duda y es reemplazada por una fundada inquietud por el futuro de la humanidad» (Polo y García González, 2017, p. 222).

Al margen de la ciencia, la filosofía más destacada en la modernidad, la de Hegel, también es desesperanzada porque este pensador dijo abarcar todo el saber en una visión global de presente, cerrando así el progreso filosófico futuro: «Hegel aspira a encontrar un factor que sustituya definitivamente a la esperanza... De acuerdo con ese rechazo de la esperanza, Hegel sostiene hacia el final de su vida que él ha establecido la plenitud definitiva, de manera que lo que venga después no es más que la locura» (Polo, 2014, p. 181). Es indudable que Hegel descalifica la esperanza. Con esto la filosofía se descoloca de la vida del hombre: deja de ser filosofía y se convierte en un final completamente prematuro. La presencia omniabarcante es la interrupción del crecimiento que

no deja sitio a los hábitos (Polo, 1996, p. 69). El conservadurismo de Hegel consiste, en definitiva, en esquivar la tensión hacia el futuro —es la falta de esperanza— (Polo, 2016, p. 108). Por eso los pensadores posthegelianos del siglo XIX fueron antihegelianos. Uno de ellos, Kierkegaard, fue el más crítico en la historia del pensamiento respecto de la desesperación, que caracteriza al que vive una vida superficial, placentera, centrada en el presente, pues al final desespera de ser un yo sin sentido, hasta el punto de no querer ser un yo. Otro posthegeliano del XIX, Marx, intentó recuperar la esperanza, pero en clave meramente terrenal, mientras que otro, Nietzsche, sucumbió a la desesperación. Attendamos brevemente a la concepción poliana de estos tres representantes decimonónicos.

Por una parte, Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, tras el *Prólogo*, divide la obra en tres partes cuyos títulos son: a) *La desesperación de no querer ser uno mismo*; b) *La desesperación de querer ser uno mismo*, y c) *La desesperación es el pecado*. El tema de la desesperación ya fue tratado por él en su libro *O lo uno o lo otro*, y tanto en esa obra como en el *Post-scriptum* la vinculó al modo de vida por él llamado *estético*, es decir, placentero. Por su parte, en *Las obras del amor* contrapuso la desesperación al amor. Sin embargo, este sentimiento negativo del espíritu no se opone —como el odio— directamente al amor, sino a la esperanza propia de la libertad personal humana en orden a alcanzar su destino felicitario personal. Por lo demás, en su *Diario* declaró que la desesperación se debe a prescindir de Dios, lo cual es correcto, porque solo Dios puede aceptar enteramente la irrestricta vitalidad de la libertad personal humana, ya que esta no se puede invertir de modo completo en ninguna otra realidad. Polo, comentando al gran danés, distingue tres grados de desesperación: a) la de no ser un yo; b) la querer ser o bien otro, o bien nadie, o bien no ser uno mismo; c) la identificación entre el yo y la desesperación. El primero es la desesperación inconsciente: no tener conciencia de ser un yo; el segundo, la desesperación consciente, el cual a su vez se divide en dos: la desesperación consciente débil y la desesperación consciente correctamente entendida o fuerte. Aquella —o conciencia de la desesperación más imperfecta— tiene tres modalidades, que son: en primer lugar, querer ser otro; en segundo lugar, no querer ser nadie; en tercer lugar, no querer ser uno mismo —en esta última se recogen las dos modalidades anteriores—. Después se alcanza un grado de lucidez con el cual se descubre en su fondo la desesperación, la raíz enferma. Este descubrimiento es existencial y, por ende, la identificación del yo con la desesperación: querer ser yo desesperadamente (Polo, 2012, p. 161).

Por otra parte, «la esperanza de Marx mira a un colectivismo sin tensiones internas —igual que Hobbes— » (Polo, 2019, p. 248), pero, al igual que la de este pensador moderno, «la esperanza de Marx es utópica» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 286), porque «la esperanza marxista de superar la división del trabajo —el hombre polivalente de Marx— es incapaz de remontar la concentración

del poder de la voluntad en la destrucción». Además, «en la utopía marxista, se hace trivial la actividad del sujeto, porque el hombre polivalente es incompatible con proyectos dotados de alcance social» (Polo, 2014, p. 116). En efecto, suponer que por lucha dialéctica de clases se llegue a la sociedad sin clases donde solo haya paz y felicidad es utopía, futurología injustificable, parecida a la teoría de la «mano invisible» de Adam Smith, según la cual, aunque los agentes económicos busquen siempre su propio enriquecimiento debido a su constitutivo egoísmo, al final la mano invisible equilibrará la balanza. Para

Marx la mano invisible es el proceso dialéctico cuyo sujeto es impersonal. El adversario es la lucha de clases, y el beneficiario una futura sociedad que Marx tan sólo [sic] define negativamente. Así pues, lo trágico en la antropología moderna es una esperanza desguarnecida, residual y aleatoria. (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 252)

En virtud de dicha utopía marxista, algunos cristianos del siglo XX han intentado compatibilizar el cristianismo con esta esperanza secularizada, sin darse cuenta de que hay

una diferencia radical entre el enfoque cristiano de la vida y el enfoque marxista: el marxista se absolutiza al convertirse en salvador de sí mismo; la esperanza marxista es inseparable de la absoluta seguridad en la doctrina; una y otra son infalibles, mientras que para el cristiano la infalibilidad sólo [sic] se predica de la fe. (Polo, 1996, p. 83)

Al margen de dichos incautos, ha habido muchos materialistas ateos en el siglo XX, filósofos (recuérdese al respecto el neomarxismo, tanto ortodoxo como revisionista, aunque no menos ateos se han declarado muchos filósofos positivistas, utilitaristas, analíticos, pragmatistas, voluntaristas, psicoanalíticos, existencialistas, estructuralistas, posmodernos, etc.), sociólogos (téngase en cuenta, por ejemplo, a la Escuela de Frankfurt), literatos (un «ejemplo claro de anti-historia es la narrativa de Kafka, en la cual el hombre no es ayudado por nadie y no encuentra nada, porque está sumido en un angustioso proceso burocrático que se prolonga al infinito» (Polo, 2014, p. 116)), políticos (los políticos hablan de la ausencia de proyectos sugestivos y de la necesidad de despertar la esperanza, pero sus intentos en esta materia no pasan de suscitaciones fantasmales o se ven obligados a recurrir a la programación total. La planificación fuerza las cosas, no las fomenta, no las ayuda a crecer; no es esperanza sino desesperación. Las esperanzas solo valen para agentes responsables, pero las esperanzas estatales niegan este supuesto (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 180)), agentes culturales, de modas (la nostalgia y la moda dejan de lado la esperanza. Son formas, al menos larvadas, de desesperación. Con ellas el hombre se hace enemigo de su propia temporalidad (Polo,

1996, p. 72))... que han seguido teóricamente el marxismo o lo han intentado implementar. Sin embargo, a fines del siglo pasado cabe hablar de una crisis de la esperanza de las izquierdas. «El izquierdismo se define como la versión enteramente secular de la esperanza. Hoy este tipo de esperanza se ha agotado, esto es, se ha hecho insostenible». (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 346). Por otra parte, la filosofía de Nietzsche supuso en el fondo la negación de toda esperanza: «en Nietzsche no hay esperanza al suprimir la posibilidad de la síntesis por eliminación de lo otro» (Polo, 2003, p. 81). En efecto, si solo existe la «voluntad de poder y además nada», tal voluntad no tiende a lo otro porque no existe ningún otro, «y sin referencia al otro no hay esperanza ni amor» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 249). La voluntad de poder ha de renunciar a la esperanza, porque esta admite el otro (Polo, 2003, p. 417); por tanto, a pesar de las variaciones en el mundo, siempre existe lo mismo, lo cual se repite dentro de lo que el pensador de Röcken llama el «eterno retorno». «En un tiempo cíclico las esperanzas son muy cortas, y las oportunidades y alternativas de la libertad pragmática muy escasas» (Polo, 1991, p. 197). Añádase que si el «superhombre» que postula Nietzsche es manifestación de la voluntad de poder, por fuerza es el que renuncia a toda esperanza y acepta el destino ciego del eterno retorno.

En el ya mencionado siglo XX, además de autores como Pieper, Marcel, Ricoeur, Laín Entralgo, Bloch, que han hablado de la esperanza, el más celebre de los filósofos de esa centuria, Heidegger, sostiene que el ser extramental se muestra cuando él quiere siendo el hombre pasivo respecto de ese mostrarse. Pero «eso en cierto modo es una resignación, porque el ser se le da como quiere y, por lo tanto, está a la espera, que no es lo mismo que... la esperanza. En eso se ve un voluntarismo radical». En efecto, la esperanza es activa, mientras que esperar o aguardar es pasivo. Además, a la antropología heideggeriana no le cabe el calificativo de esperanzada, por cuanto describe al hombre como un ser para la nada, «el *nihilismo moderno* consiste en la restricción de elementos a que ha sido sometida la tarea esperanzada por parte de la ideología» (Polo y Castillo, 2011, p. 78). El posterior existencialismo sacaría las consecuencias negativas de esta actitud vital. Por otra parte, también la filosofía perenne ha sufrido en la pasada centuria la tentación de la falta de esperanza:

a poco ha estado que la perennidad del saber se perdiera en la misma línea de la filosofía tradicional, ya que un sector numeroso de los llamados “neoescolásticos”... ha interpretado la espléndida sabiduría heredada como un saber clauso, sólo [*sic*] susceptible de exégesis». (2015, p. 33)

porque cerrar el saber es matar la esperanza. Por lo demás, al final del siglo XX se ha entrado «en una nueva edad, el postmodernismo le llaman algunos, en la que las esperanzas de progreso se debilitan y solo resta sobrevivir, aspirar

a muy poco» (Polo, 1991, p. 41), pensamiento débil, «ir tirando», en el que seguimos inmersos. «La esperanza puesta en la razón para orientar la vida es una idea en la que pocos creen ahora» (Polo y García González, 2017, p. 232). Aprender es sumamente difícil; por eso la gente cae en la rutina. Quiere estar satisfecho con la situación alcanzada. No tiene esperanza (Polo y Murillo, 2009, p. 176).

Al margen de la filosofía también nuestra sociedad está cansada, sin proyectos y falta de esperanza. «En nuestra época hay una fuerte pérdida de esperanza» (Polo, 1997, p. 273). Repárese en el actual estado de salud de las tres bases de nuestra sociedad civil: familia, universidad y empresa. La desintegración familiar está marcada por la tendencia de cada uno sus miembros al individualismo. El divorcio atenta contra la fidelidad y la esperanza (Polo, 2003, p. 192). La educación (es una empresa siempre que sea una tarea esperanzada... Es sumamente importante la esperanza en la educación (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 254)), incluso a su nivel superior, la universidad, es carente de interdisciplinariedad («solo el conocimiento interdisciplinar permite que la esperanza de una sociedad del conocimiento sea una esperanza real, cierta, y no un proyecto que depare únicamente nuevas frustraciones» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 343)), es, por tanto, pluridiversidad disgregada. Y la empresa, aunque «un empresario es un hombre que existe en la esperanza» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 253), sin embargo, «la tarea de empresario, beneficiosa y fructífera, se halla comprometida en una crisis de la estructura de la esperanza que la inhibe» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 253).

Hasta aquí se ha indicado, en síntesis y según Polo, cuáles han sido las claves de la concepción de la esperanza a lo largo de la historia. Ahora conviene añadir lo que Polo piensa acerca de ella, porque «el hombre no puede perder la esperanza» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 351), ya que en la medida en que la pierde deja de ser hombre, pues «sin futuro el hombre no puede vivir. Por lo tanto, hay que reestablecer la esperanza» (Polo y García González, 2017, p. 310).

1. Las dimensiones de la esperanza

La estructura entera de la esperanza no se obtiene del análisis de la noción, sino de su integración en el hombre, atendiendo a las dimensiones humanas que concurren en el existir según la esperanza. Desde esta perspectiva, los elementos de la esperanza son los siguientes: *el sujeto* que desempeña la tarea; *los recursos* para llevarla a cabo; *el riesgo* o factores de inseguridad: *lo adverso*; *la tarea*, *el beneficiario* o destinatario. A lo cual ha de añadirse el elemento decisivo: *el que encomienda la tarea*, del que procederá la ayuda más importante. La existencia vivida en esperanza íntegramente implica todos estos elementos.

La esperanza implica *sujeto*; sin él la *tarea* es imposible y la esperanza sería utopía. Como la esperanza está en el orden del amor exige un *beneficiario* o destinatario, el cual debe ser otro que el sujeto. En la tarea aparecen *riesgos*, porque los recursos no son todos... y también porque siempre hay un *adversario*... Se precisa que la tarea esté bien dirigida, es decir que, en definitiva, haya respuesta: *alguien me la ha encomendado*; la tarea no es mía desde mí tan sólo [sic], puesto que yo soy persona como relación en el origen... De quien me encarga la tarea proviene la mayor ayuda que complementará mi aportación, es decir, hará que el riesgo que estoy corriendo no termine en la catástrofe. Antes de convocar *colaboradores*, está el que yo soy un colaborador del que me confía la tarea. Si se prescinde de alguno de estos elementos, la esperanza es incompleta en su estructura. (Polo y Castillo, 2011, p. 78)

Si se desglosan estos seis elementos, a los cuales, en otros lugares Polo añade otros tres, el futuro, los colaboradores, y la existencia épica, se pueden explicar sintéticamente cada uno de ellos así:

1.1. *Quien encomienda la tarea.*

Para que la tarea sea esperanzada es menester que no obedezca al mero capricho del sujeto, sino que haya sido *encomendada*, es decir, que se comprenda como un *encargo*. Aquí reside la ayuda, el acompañamiento original... En rigor, el autor de la encomienda es el Creador. Por eso, hay que entender el encargo como una misión otorgada. (Polo, 2014, p. 116)

En consecuencia,

el que se declara ateo y emprende algo, no actúa como persona. Si no existe Dios personal, el hombre no es persona. Si no me ha hecho nadie, tampoco nadie me ha encargado una tarea. Si no cabe este refrendo de mi actuación, no sé a qué atenerme en última instancia, pues carezco del criterio crítico imprescindible: ¿a la llamada de quién respondo? (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 253)

Por eso el ateo es individualista, aunque viva sumido en un colectivismo. Por el contrario, el que acepta la encomienda divina congrega. Es posible que un sujeto humano responda a las siguientes preguntas de este modo: ¿quién te ha encargado la tarea de existir? Nadie. ¿Con qué ayudas cuentas? Solo con mis propios recursos. ¿Quién es tu adversario? Todos los demás. ¿Quién es el beneficiario? Solamente yo. Sin embargo, conviene tener en cuenta que el que pone su esperanza en una tarea que nadie le ha encargado, y sin más beneficiario ni coadyuvante, se engaña (Polo, 2014, p. 117).

1.2. *Quien es encargado.*

«La esperanza implica *sujeto*: sin él la tarea es imposible y la esperanza sería utopía» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 252). Del sujeto esperanzado se deben tener en cuenta estas tres dimensiones:

- a) *Optimismo*. Deriva en el sujeto de notar que sus capacidades cognoscitivas pueden llevar a cabo la tarea encomendada.

No hay esperanza sin optimismo, es decir, si no se entiende que existe una situación por alcanzar que es mejor que el presente; también al revés: el único optimismo legítimo es el que mora en la esperanza, porque conformarse con las quebras de la situación sólo [sic] es propio de hombres tímidos y desilusionados. Ser optimista sin esperar equivale a detenerse en una llanura sin relieve; en el fondo, es un modo tonto de consolarse.

En otro lugar indica:

La esperanza lleva en sí optimismo y también, al revés, el único optimismo legítimo es el que mora en ella. El pesimismo encierra y paraliza. En cambio, el hombre esperanzado camina hacia lo mejor, sale del ensimismamiento y se pone en tarea: sale de sí, *ex-siste*, precisamente porque su aportación prolonga su intimidad. Por su parte, un optimismo sin esperanza es trivial y enajenado. El optimismo ante la situación presente es superficial y precario: es el optimismo del instalado, no del que está en tarea y en destinación, sino del satisfecho; un optimismo vacío de promesas, alienado en lo inerte... El satisfecho es el que considera que es bastante lo que ha hecho (*satisfacere*) y, por tanto, descarta el mejorar la novedad de la aportación, y se crispa en la retención, en la recuperación. Esto es el hombre íntimamente cansado... El optimismo de la esperanza es precisamente insatisfecho. La esperanza implica insatisfacción, y en eso radica su peculiar optimismo, que es el auténtico. Un optimismo satisfecho es tan ridículo como dormirse en los laureles, y como no va seguido de algo mejor se marchita... Existir y estar en la esperanza es lo mismo. *Sistere-extra*, estar en la salida, implica abandonar, justamente, a la inmovilidad. (Polo y Castillo, 2011, p. 69)

- b) *Crecimiento*. Si el optimismo comporta inconformidad, «la esperanza se corresponde con un modo de temporalidad vivida que es el *crecimiento*, claramente distinto del mero transcurso. Crecer es el modo más intenso de aprovechar el tiempo, es decir, de ponerlo al servicio de la vida. Conviene señalar que el hombre es capaz de un crecimiento irrestricto, superior al crecimiento orgánico por pertenecer al orden del espíritu; dicho crecimiento es interior a las potencias más altas: la inteligencia y la voluntad. El optimis-

mo esperanzado se basa en este tipo de crecimiento que, por irrestricto, es posible en todas las etapas de la vida humana» (Polo, 2014, p. 113). En efecto, no tendría sentido estar abierto de modo optimista al futuro, si no fuese para crecer intrínsecamente. La mejoría interna en la inteligencia la conforman los hábitos, y en la voluntad la virtud. Por eso, las éticas que están al margen de la virtud (sea kantiana, hedonista, de los valores, etc.) no se justifican, pues si uno no mejora intrínsecamente al actuar, ¿para qué actuar? Sin embargo, «la esperanza propone un futuro intrínseco para el hombre. El futuro es mejor con una condición: que el ser humano se haga mejor». En otro lugar añade: «La única esperanza de que el término del tiempo humano y la culminación de su vida coincidan estriba en la *organización del tiempo*. Y como la diferencia es relativa a una culminación, la organización pertinente del tiempo ha de ser un *crecimiento*» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 125). *c) Alegría*. Es el afecto del espíritu resultante de aceptar la tarea con optimismo: «la actividad esperanzada es un juego que no agobia: un juego alegre al que cabe apostar porque todos ganan. El último elemento de la esperanza es la alegría» (Polo, 2014, p. 117). Es el último, porque los afectos son consecuencias, redundancias.

- 1.3. *El futuro*. «La libertad tiene que ver, sobre todo, con el futuro humano, de manera que la valoración positiva de la libertad depende de la *esperanza*». En esto Polo coincide con el gran danés: «Esperar se relaciona con lo futuro, con la posibilidad, la cual, por su parte, es distinta de la realidad, y en cuanto tal es siempre doble: posibilidad de progreso o de retroceso, de elevación o de ruina, del bien o del mal» (Kierkegaard y Gutiérrez Rivero, 2006, p. 300). Tiene que ver también con el optimismo, pues «el verdadero optimismo no es un optimismo cualquiera, sino el abierto hacia el *futuro*. Ello comporta ponerse a prueba en la aventura de buscar un nuevo estadio de la vida superior al actual. Hay que salir del inmovilismo, de la pretensión de detenerse en lo que se estima bastante, y rechazar también la interpretación del tiempo como mero transcurso». En otro lugar indica:

Si no hay futuro, es decir, si se vuelve la espalda a la tarea, la esperanza no se puede montar. Mejor dicho, se puede montar de una manera falsa, a saber, haciéndola intemporal, colocando lo que se espera en un final que advendrá en virtud de una dinámica fatal, es decir, exterior a la tarea humana. Esta esperanza falsificada, porque está hueca del otorgamiento humano, de la actividad donante del hombre, es justamente lo que se llama *utopía*» (*La esencia del hombre*, ed. cit., p. 70). En efecto, «eso es una falsificación de la esperanza no sólo [sic] porque ese futuro no advendrá, sino porque al ser extraño a la contribución humana, no puede ser mejor ni, desde luego,

humano. La utopía es la deshumanización de la esperanza. (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 241)

En el hombre, el futuro importa más que el pasado y lo actual, porque él es un ser como proyecto nunca clausurado; por eso es constitutivamente inconforme. En consecuencia, «uno no puede ser un neurótico de su pasado y ser ético... Siempre hay esperanza, de modo que las imperfecciones del pasado (traumas) se purifiquen» (Polo, 2013, p. 131). El hombre utópico se parece al conformista en que ambos consideran que el advenimiento de un futuro mejor es independiente del actuar humano y de la mejora intrínseca, con lo cual ni mejoran por dentro ni llega tal mejoría extrínseca. No es que el pasado, todo lo que nos ha legado la tradición, no sea importante, pero todo eso hay que subordinarlo al futuro, porque este es más relevante. Por eso, se eligen unas posibilidades de lo heredado y se relegan otras. El hombre no es solamente autor o coautor del futuro, sino que también está constituido por su *pasado*, y en ese sentido asume algo que no ha contribuido a hacer. Sin embargo, la recepción de la *tradición* es también *recreación*, sobre todo si la tradición incluye la esperanza (Polo y Castillo, 2011, p. 74).

- 1.4. *La tarea.* «Si la esperanza se instaura en el tránsito hacia el futuro, si lo mejor está por venir pero no llegará sin contar con el esfuerzo humano, su advenimiento exige una *tarea*. La tarea... comporta un compromiso íntimo; por consiguiente, es un deber. La esperanza impone una obligación: ante todo, el que tiene que mejorar —creciendo— es el ser humano» (Polo, 2014, p. 114). La persona crece en la medida en que mejor realiza la tarea encomendada. Si la hace rutinaria o chapucosamente, no crece; si se conforma con su situación y no realiza la tarea, no crece; si espera a que la hagan los demás o que la mejoría advenga por sí sola, no crece. Pero de esas actitudes de mediocridad humana deriva el pesimismo. Lo que precede indica algo muy relevante, a saber, que «la esperanza es despliegue de la capacidad donal de la persona» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 251). Sin entrega, sin dar, no cabe esperanza. Y como el dar es propio del amar personal humano, sin amar, no cabe esperanza.
- 1.5. *Los recursos.* Siempre se dan, pero siempre son limitados. Por tanto, tenerlos en cuenta se opone tanto a considerar que no se tiene ninguno como a que se cuenta con todos.

Es claro que quien se considera un completo miserable, que no cuenta con nada, ¿qué va a esperar? Puede esperar que algo advenga, pero ¿con qué contribuye? Evidentemente, se precisa algún recurso. Pero también es evi-

dente que no se puede contar con todos. En otro caso, si todos los recursos necesarios para llegar al futuro mejor existen ya, ese futuro es el presente y no requiere tarea alguna. Por tanto, el futuro que se pretende no puede ser completamente seguro. (Polo y Castillo, 2011, p. 71)

Ahora bien,

la característica inseguridad de la esperanza no debe entenderse como indicio de esterilidad de la actividad existencial humana, pues el futuro se afronta de acuerdo con el puro sobrar, que es indicado por el carácter de *además*, que no es simplemente un crecimiento, sino un insistir sin cansancio. En efecto, el no culminar de suyo, que es propio de la esperanza existencial, es incompatible con el desistir. (Polo, 2014, p. 216)

En efecto, si el hombre esperanzado sabe que tiene que poner de su parte para que la tarea se cumpla, «se ha de preguntar con qué recursos cuenta para acometer la empresa. Los recursos son otra dimensión de la esperanza... El primer paso para afrontar este asunto es el siguiente: por el momento no se cuenta con todos los recursos que hacen falta para llegar a un futuro mejor, pues, en otro caso, no se trataría propiamente de un futuro, es decir, carecería de toda novedad y no sería mejor. Si se poseen todos los recursos para que advenga, en rigor, su advenimiento es superfluo» (Polo, 2014, p. 115). Si no se cuenta con nada, no se puede trabajar; si ya se cuenta con todo, ¿para qué trabajar? Pero

es falsa la hipótesis de que se cuenta de antemano con todo lo necesario para llevar a cabo la tarea que se ha de realizar. Los recursos contantes y sonantes son siempre escasos en el orden de la esperanza, puesto que esperar es querer ser más porque ahora se es poco. (Polo, 2014, p. 115)

Disponer ya de lo que se quiere alcanzar lleva a no actuar, pero si no se actúa, no se mejora, y, si no se mejora, se contradice la índole del ser humano.

1.6. *Los colaboradores.* Cuantos más, mejor, porque esto implica que la tarea es más excelsa y, por tanto, que la encomienda es muy alta. En efecto, si el proyecto es de mucha envergadura, uno no puede llevarlo a cabo en solitario:

la tarea esperanzada es imposible si se pretende afrontar en estricta soledad. El hombre aislado no puede llegar a un futuro mejor precisamente porque no tiene todos los recursos. Por tanto, la aventura de la esperanza no se puede acometer si no se cuenta con la ayuda de los demás, sin su cooperación. Por consiguiente, la tarea esperanzada no se puede emprender si el futuro no es común, y ello comporta el carácter común del bien que se pretende.

El trabajar en régimen de esperanza, el existir abierto a horizontes nuevos, es un carácter del ser humano que se desarrolla de modo comunitario, es decir, de acuerdo con el valor convocante de la esperanza. Este valor tiene un especial interés para la moral. (Polo, 2014)

Lo que precede indica que el fin de la voluntad, el bien último, es «común», no particular; asimismo, que el modo de alcanzarlo es mediante la virtud, la cual se adquiere «con el trato con los demás». Se podría pensar que lo que lleva a aunar esfuerzos puede ser tanto lo bueno como lo malo, la paz como la guerra, pero aun lo segundo convoca de cara a obtener lo primero. Por tanto, cuanto superior sea el bien que se persigue, mayor convocatoria. El único proyecto atractivo es el que congrega. Convocar es tanto como declarar que uno solo no puede, o que el triunfo aislado no es lo que le importa... Además, el que reúne confiesa que no excluye al fracaso y que espera de los demás (Polo y Castillo, 2011, p. 72). «La ayuda es la comunidad de la esperanza, su extensión misma y, por tanto, un requisito. Una esperanza que renuncia a ser compartida es contradictoria: individualista, no personal» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 243).

1.7. *Las adversidades*. Enfrentarse a lo adverso comporta riesgo. Pues bien,

el que quiere esquivar el riesgo de la vida humana, elimina la esperanza. El riesgo es uno de los aspectos de la vida en que la generosidad del amor se ve mejor. ¿Por qué se arriesga uno? Porque da; más aún, porque acepta dar en condiciones de insuficiencia, en esperanza y no en plenitud. (Polo y Castillo, 2011, p. 71)

Si se contase con todos los recursos, uno no se arriesgaría a nada; pero si no se arriesga, no suscita nada mejor que lo que hay: «así pues, la esperanza implica *riesgo*. Y es bueno que lo implique, porque sin riesgo no cabe novedad, y además el riesgo es la garantía peculiar del *dar*, es decir, de que el *tener* no es lo más alto». Es una equivocación pensar que jugando al ciento por ciento de garantías se logra más éxito. Los que asumen riesgos consiguen metas más altas (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 244).

El «tener» es distintivo de la «naturaleza» corpórea humana (el cuerpo humano se distingue de los demás porque es capaz de tener hasta tal punto que sin poseer no es viable) y de la «esencia» inmaterial del hombre (la inteligencia «posee» ideas, actos de pensar y hábitos adquiridos; la voluntad «posee» actos y virtudes). El «dar», en cambio, es distintivo del «acto de ser» personal humano. El riesgo, además, es lo que une, pues si uno aporta todos los recursos necesarios no cuenta con los demás, no pide ayuda. Precisamente por ser acompañada por el riesgo, la esperanza es fuente de solidaridad (Polo, 2014, p. 117).

Solamente el que se adelanta asumiendo el riesgo tiene capacidad de convocatoria y sirve de guía. Liderar esa petición es tener capacidad de convocatoria para llevar adelante grandes ideales a largo plazo. Solamente el que se adelanta asumiendo el riesgo tiene capacidad de convocatoria y sirve de guía. (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 243)

Piénsese en que los ideales de más larga trayectoria (los familiares, universitarios, empresariales) son imposibles en solitario. Bien mirado, «correr riesgos equivale a jugar. Si la sociología se desarrollada apelando a la teoría de juegos, la sociedad se ha de definir como un juego de suma positiva. Ello es posible por la esperanza tal como ha quedado descrita» (Polo, 2014, p. 117), pues uno no juega solo, sino con los demás; y como cuenta con su iniciativa, si el juego es de suma positiva, el juego no solo se mantiene, sino que va a más.

1.8. *La existencia épica.* Sin crecimiento, la existencia no es épica, porque crecer, sobre todo en virtud, cuesta, es dificultoso. También lo es enfrentarse a las dificultades y liderar la convocatoria. «La existencia humana, en cuanto que articulada por la esperanza, es constitutivamente épica. La épica es la narrativa de una pluralidad de experiencias intensas con las cuales el hombre llega a conocerse con profundidad» (Polo, 2014, p. 115). Se podría objetar que este tipo de existencia es exclusiva del sujeto que acepta la tarea y, por tanto, habría que incluir esta dimensión de la esperanza entre las notas esperanzadas atribuidas según ella al sujeto. Pero no es así, porque

la épica posee una estructura global: no bastan los recursos propios. Dicha estructura define el ser temporal del hombre, que puede narrarse como una historia porque tiene un pasado cuyo sentido se ha de actualizar y un empuje hacia un fin que convoca. (Polo, 2014, p. 116)

Ya se ha indicado que nadie cumple sin colaboración la tarea encomendada, y no la puede cumplir porque el ser humano es «coexistente» con los demás. Por tanto, el esfuerzo es compartido.

1.9. *El beneficiario o destinatario.* Es otra u otras personas humanas. Es así porque «como la esperanza está en el orden del amor, exige un beneficiario o destinatario, el cual debe ser otro que el sujeto» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 252). Si las dimensiones del amar personal son «aceptar» y «dar», el amar personal humano es constitutivamente abierto a otro ser personal. Una capacidad de amar completamente solitaria sería la tragedia absoluta... El término de la esperanza no es lo propio, puesto que la esperanza es coexistencial (Polo, 2014, p. 62). Tal ser personal es Dios, el único que puede aceptar irrestrictamente nuestro amor perso-

nal. Pero cuando la persona humana amante conforma dones con sus acciones, estos quedan referidos a otras personas humanas de las que espera que los acepten, aunque el destinatario último de tales obras sea el ser divino. Por tanto, si la esperanza está en el orden del amor, implica necesariamente a otras personas. A nivel íntimo somos coexistentes con Dios; a nivel manifestativo somos coexistentes con las personas humanas. En consecuencia, si el amor y la esperanza van unidos, ambos tienen esas dos vertientes: trascendental y manifestativa (también las tiene el conocer humano). En suma, hay que sentar que

otro factor de la esperanza reside en que el beneficiario de la acción no puede ser tan sólo [sic] el sujeto que la lleva a cabo. En este sentido cabe decir que el motivo de la esperanza es siempre trascendente. Ese motivo no puede faltar porque la esperanza es incompatible con el aislamiento. El futuro mejor que se pretende no puede ser para uno solo; el beneficio esperado debe alcanzar a otros. (Polo, 2014, p. 116)

Lo que precede indica que la esperanza es constitutiva de la intimidad personal humana y que se expresa sobre todo con la virtud de la voluntad a la que tradicionalmente se llama con este mismo nombre. La primera es nativa y elevable por Dios; la segunda, adquirida y susceptible de crecimiento por iniciativa de la persona humana. Por tanto, estamos ante dos niveles real y jerárquicamente distintos —*esencia*— *acto de ser*— de la esperanza (La intimidad del hombre es así un acto que se expresa. Dicha expresión está llena de la esperanza que tiene que ser (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 117)), de los que tenemos que dar cuenta a continuación. Si ahora se pregunta acerca de la esperanza tradicionalmente vinculada al *apetito irascible*, de ella cabe decir que «la esperanza no es estructuralmente el deseo, sino un fuerte requerimiento doblemente dirigido, más allá de la adaptación o del equilibrio. La esperanza no es homeostática puesto que busca la dignidad de todos los hombres y la fomenta» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 233), y busca sobre todo la aceptación divina.

2. ¿Es la esperanza una virtud de la voluntad?

Al final del precedente apartado se indica que la esperanza se puede entender como algo propio del «acto de ser» personal humano y como una virtud de la voluntad, potencia de la «esencia» del hombre. También Polo parece entenderla de esta doble manera: «se llega a entender la *esperanza* como característica del ser humano, es decir, situada en un plano superior a la virtud moral del mismo nombre» (Polo, 2014, p. 215). Como se ve, por una parte, parece que la toma como virtud, y por otra, como una dimensión personal superior a ella.

En algún texto Polo afirma explícitamente que la esperanza es una virtud de la voluntad: «la esperanza es la tendencia elevada a virtud» (Polo, 1997, p. 265). En otros textos se puede apreciar que vincula la esperanza con otras virtudes y, por tanto, con la ética. El pudor tiene que ver con la esperanza, y el impudor con la desesperación. El impúdico o impúdica no tiene esperanza porque la esperanza consiste en alcanzar a madurar (Polo y García González, 2017, p. 53). También es claro que la cooperación es propia de la ética, y Polo vincula la cooperación a la esperanza: «la tendencia a la cooperación se centra en la esperanza» (Polo, 1991, p. 130). Sí, la ética está vinculada a la esperanza («La ética se atiene a la realidad o se esfuma. No se puede pretender mejorar al hombre alentando una esperanza ilusoria» (Polo, 1997, p. 215)), y la ética no es trascendental o propia de la intimidad personal, sino manifestativa, por eso es segunda respecto de la antropología trascendental. Aristóteles distingue dos tipos de quietud: la de lo perfecto y la de quien no tiene esperanza de hábito. Ética y antropología tienen relación. Si se quita la ética a la antropología se priva a esta de manifestación (Polo, 2013, p. 29). Y si se quita, como ocurre de ordinario, la antropología trascendental o íntima a la ética, esta carece de justificación. Además, las virtudes están unidas entre sí, y si la esperanza es una virtud, debe estar unida a ellas. En este sentido Polo escribe, por ejemplo, que «la fortaleza implica esperanza y paciencia» (Polo, 1997, p. 272). Obviamente, las virtudes de la voluntad están asimismo vinculadas a la prudencia, hábito superior de la razón práctica, y Polo también aúna la esperanza con ella: «la característica inmediata de la razón práctica es admitir la corrección; por eso la esperanza es flexible». En otro lugar añade: «El que no innova no es prudente porque no tiene en cuenta la realidad, y es que el hombre es un ser temporal; es un ser que vive en el tiempo en esperanza, buscando y encontrando» (Polo y Murillo, 2009, p. 122); es más, considera que la esperanza —como otras virtudes tales como la justicia y la amistad— es superior a la prudencia. Yo creo que la esperanza es más importante que la prudencia, porque un prudente sin esperanza, no es prudente; la prudencia es para hombres que buscan, la prudencia no detiene, no encauza la vida de acuerdo con pautas siempre iguales; no, el prudente es el que se da cuenta de que el tiempo es tan importante para el hombre que si no encuentra algo ha fracasado como hombre (Polo y Murillo, 2009, p. 122).

Téngase en cuenta asimismo que la voluntad es —como decían los pensadores medievales— «intención de alteridad», es decir, que su tema, el bien al que tiende, es «otro» que ella, asunto que se manifiesta en todos sus actos y virtudes. En este sentido Polo indica que «el término de la esperanza no es lo propio, sino lo otro» (En otro texto se lee: «Hay una libertad más alta que la esperanza de vivir más con la innovación en el hombre mismo; ese más sería el ser para otro, ser libre para otro. Eso es una más alta libertad y esa es la libertad intersubjetiva» (Polo, 2007, p. 253)), de lo que se puede colegir que la toma como virtud de esta potencia. Repárese asimismo en que todas las

virtudes de la voluntad son adquiridas, mientras que la esperanza personal o trascendental es nativa al acto de ser personal, y si Polo dice que «hay que lograr la esperanza, pues sin ella no cabe el optimismo» (Polo, 2006, p. 225), seguramente está aludiendo a la esperanza como virtud, porque esta se logra, se adquiere, pues es claro que la voluntad en estado nativo no la *tiene*, ya que es potencia pasiva, mientras que la esperanza trascendental es constitutiva al acto de ser personal desde el inicio.

Se ha indicado asimismo que los hábitos y las virtudes son el crecimiento perfectivo de las potencias inmateriales humanas, inteligencia y voluntad respectivamente. Pues bien, Polo enlaza la esperanza con dicho crecimiento: «la esperanza está en el orden del crecer, es constitutiva del ser humano. Vivir en acto es vivir actualmente, pero en orden a la virtud vivir es con la esperanza de vivir más». En otro lugar escribe:

Los hábitos deben entenderse cibernéticamente como intensificaciones muy peculiares. No son la mejora de una estructura referida a la estructura misma, sino una optimación en términos teleológicos. Tal optimación no es directamente especificante, pues en tal caso clausuraría el ámbito de los fines en vez de abrirlo; hay que enfocarla como una capacidad mayor de esperanza del fin, como una suspensión de la intención de fines inmediatos en aras de una finalidad creciente, y por ello más alta. (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 161)

Como es sabido, algunas virtudes humanas controlan las tendencias sensibles propias, pero todas tienen una dimensión social, de lo que se colige que la esperanza de la que se habla es de la voluntad. Por último, cabe decir que uno de los actos distintivos de la voluntad respecto de los bienes mediales es la decisión, y que Polo vincula la esperanza con ella: «la esperanza estriba en aprender a decidir, pues el hombre está perdido si no rectifica su praxis» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 360). Pero la concepción de la esperanza como virtud de la voluntad no es lo que más le interesa a Polo, sino la esperanza del acto de ser personal humano en esta vida. Atendamos a esto.

3. Esperanza personal

La esperanza es distintiva del acto de ser personal humano: «la esperanza vibra, por tanto, en lo más nuclear de lo humano, constituyéndolo en relación a Dios» (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 254). Si Dios es el tema de la esperanza (la crítica más fuerte a la esperanza secularizada es esta: el hombre sin Dios no puede ser feliz (Polo y Sellés Dauder, 2012, p. 353)), a tal esperanza se puede llamar «personal» porque la persona humana es coexistente con Dios. Polo designa a la persona humana con el adverbio *además*, el cual indica no solo crecimiento sino vinculación a un verbo. «Atendiendo a la esperanza personal

se suele admitir que los actos esenciales son actos potenciales: es la noción de potencia obediencial» (Polo, 2003, p. 356). En cambio, Polo no considera acertado predicar la «potencia obediencial» del acto de ser personal humano, puesto que es acto, y si bien es creciente, elevable, su paso de acto a más acto carece de potencia.

El final humano no es un término sino una culminación en el amor-don. Respecto de este final es la vida humana esperanza. El binomio esperanza-amor, entendido en su sentido metafísico riguroso, sustituye en la vida del cristiano al helénico potencia-acto. En rigor, el aún-no ser del hombre elevado no es una potencia que ha de pasar a un acto, sino una realidad que ha de alcanzar su ser definitivo, es decir, el ser que vale en el plano divino. De este ser definitivo no es el hombre *in via* potencia, sino esperanza. Tan profundamente es el hombre esperanza que aquello que espera no es exterior a sí. (Polo, 1996, p. 174)

El acto de ser personal está conformado por estos trascendentales: la coexistencia libre, el conocer y el amar personales, y Polo vincula la esperanza a ellos

Por una parte, la esperanza personal coincide con la libertad personal (no el libre albedrío):

la esperanza trascendental, es decir, el carácter de *además*, es equivalente a la libertad entendida como actividad radical de la persona humana. Salta a la vista que no se trata de la simple libertad de opción, sino... de una insistencia siempre renacida que de suyo no cambia de orientación. Por eso la llamo también *libertad de destinación*... la *libertad*... temáticamente se convierte con el intelecto y el amor. (Polo, 2014, p. 84)

Más adelante añade: «en la esencia humana su perfección final es *habitual* y, en el acto de ser humano creado, a la perfección la llamo carácter de *además*, que está vinculado directamente a la *esperanza*, entendida ontológicamente» (Polo, 2014, p. 252). En otro lugar indica que «la esperanza forma parte de la libertad. La esperanza es tanto antecedente como consecuente. La libertad se vive en esperanza. Uno espera ser libre, y al ser libre espera más» (Polo, 1991, p. 209). Si tal libertad es personal, por lo indicado, su destinatario es el ser divino: «en el hombre la libertad no es un trascendental fijo, sino que sólo [sic] se mantiene en tanto que crece apuntando a su fin. La aceptación divina de ese crecimiento justifica la *esperanza*» (Polo, 2014, p. 321). Por otra parte, Polo vincula la esperanza al conocer y amar personales, pues, señala tanto que «la raíz de la esperanza es el amor y, por eso en esta vida estar enamorado significa vivir el amor de esperanza, porque el amor en plenitud no es de esta vida» (Polo y Murillo, 2009, p. 123), como que «el confiar es base de la

esperanza, es decir, de la actitud ante el futuro» (Polo, 2003, p. 476), a lo que agrega: «hay que quitarse el miedo, ese miedo metido dentro que anula la capacidad humana de acometer proyectos y de abrirse a la esperanza» (Polo, 2003, p. 336) y confiar es distintivo del conocer personal. Atendamos a esto.

Por una parte, la razón de la vinculación de la esperanza con el amor personal estriba en que en esta vida «el amor del hombre es amor de esperanza. La cumbre de la esperanza es la correspondencia: amar como uno es amado» (Polo, 2003, p. 191), pero dicha correspondencia plena solo se puede dar en la otra vida. Aquí la esperanza nace del amor porque «aquí amar a Dios es más perfecto» (Polo, 2007, p. 117) que conocerle y esperar en él. Pero, como se ha adelantado, amor y esperanza están unidos: «al amor no se le puede quitar la esperanza» (Polo y García González, 2017, p. 141), porque en la presente situación el amor personal humano no ha sido entera y definitivamente aceptado por Dios; por eso, «en el amor humano redundaba la esperanza personal de que el amor no se destruya por falta de correspondencia» (Polo, 2003, p. 509).

¿Qué es la esperanza en el orden del amor personal? Esta pregunta también se puede expresar así: ¿cuál es la tarea de mi vida? La tarea es una dilatación de la libertad. Para los griegos, la libertad es el dominio sobre los actos voluntarios (libre albedrío) en tanto que guardan una relación con el fin. Pero ha de haber una libertad mayor (personal) en la tarea esperanzada inserta en el otorgamiento amoroso, es decir, en la dilatación de la intimidad. El amor no es posible sin la libertad personal. (Polo, 2014, p. 118)

En efecto, superior a la esperanza como virtud de la voluntad es la esperanza personal, la cual se vincula al amar personal, que es aceptación y entrega al ser divino. «¿Quién responde a la iniciativa esperanzada? El problema clave es la correspondencia... Sin correspondencia, la superioridad del amor donante de la persona no tendría sentido... La esperanza deriva del amor de Dios e intenta corresponder» (Polo, 2014, p. 118). Tanto el amor como la esperanza personal son crecientes, pero de modo distinto a la amistad y esperanza como virtudes, las cuales incrementan perfectamente a una potencia, la voluntad. En el acto de ser personal la insatisfacción equivale al no cansarse de aceptar y de dar (en un inédito, Polo señala que «la esperanza es la laguna entre el dar y el aceptar, pero que todavía conserva que se puede mantener el dar, a pesar de que hay una laguna o una diferencia temporal»), y en consecuencia, a esperar la correspondencia. Por otra parte, la razón de la vinculación de la esperanza con el conocer personal estriba en que

la seguridad de la esperanza depende de la fe; espero porque creo, pero no cabe sentar el postulado de que llegaré a Dios necesariamente. Dios no puede fallarme, pero yo sí. La esperanza no es 'infalible'. No se quiere decir

que sea una virtud 'débil', sino simplemente que el hombre es criatura en camino». (Polo, 1996, pp. 82-83)

La fe es propia del conocer personal, el cual busca su tema. Por esa búsqueda el conocer personal es «fe natural», la cual puede ser elevada por la virtud teologal de la fe, es decir, la «fe sobrenatural». Pues bien, también la esperanza está vinculada al conocer personal (la esperanza es inherente al buscar (Polo, 2003, p. 234)), y asimismo a su elevación sobrenatural: «si yo espero el encuentro con Dios, espero en virtud de la fe, y espero que Dios me venga al encuentro» (Polo y Murillo, 2009, p. 123). Y de modo similar a como el amar esperanzado del «acto de ser» personal humano redundaba en la «esencia» del hombre conformando en ella dones, obras, así la búsqueda esperanzada del conocer personal también redundaba en la esencia humana conformando hábitos adquiridos en la razón.

Sin la búsqueda personal de Dios, la esencia humana no sería relevante... La persona sabe en esperanza que el encuentro esencial no es definitivo, sino que en la medida en que la búsqueda se abisma en la réplica, la esencia será traspasada por el intelecto personal. Abismarse en la réplica es un encuentro eternamente inacabable al que la esencia está asociada. Sin esa esperanza, el encuentro esencial sería un fracaso, que la persona no puede justificar. Esta observación vale también para el amor y para la vida. Según la futuridad de la libertad trascendental, el amor está a la espera de la aceptación divina. Asimismo, esta vida no es la más alta para el viviente, que espera una vida más plena después de la muerte (Polo, 2003, p. 356).

Una última cuestión sobre la temporalidad humana: el tiempo de la persona humana referido a la culminación en tanto que esta no es segura se llama esperanza. El tiempo de la persona es característico de su respecto a la culminación. En tanto que esa culminación no es segura, se puede llamar *tiempo de la esperanza* (Polo, 2005, p. 201). Ya se ha aludido a que el futuro es más relevante en nosotros que el presente y el pasado. Pero en el hombre caben diversos «futuros». El tiempo distintivo de la «naturaleza» corpórea humana es la sincronía, pero con la muerte pasa a ser pasado. El tiempo peculiar de la «esencia» del hombre es el paso del presente mental al futuro al que abren los hábitos adquiridos y las virtudes. La libertad de la esencia, que está vinculada a los hábitos adquiridos se describe como el paso del presente al futuro (Polo, 2005, p. 246). En cambio, el tiempo del «acto de ser» personal humano es el futuro que nunca deviene pasado a menos que se deje de ser persona (Polo, 2014, p. 83):

eso de la 'no desfuturaización del futuro' está en el orden del acto de ser personal, de la persona. Eso es libertad trascendental y también el amor de

esperanza y asimismo lo inabarcable que no es desfuturizable. Se puede avanzar en él; después de la muerte lo inabarcable se conoce como Dios.

A Dios nunca lo rebasaremos. De modo que más que decir que siempre «tendremos» futuro, hay que decir que lo «somos», a menos que dejemos de ser personas.

Referencias

- Kierkegaard, S. y Gutiérrez Rivero, D. (2006). *Las obras del amor: Meditaciones cristianas en forma de discursos*.
- Polo, L. (s. f.). *La originalidad de la concepción cristiana*. Recuperado 30 de diciembre de 2020, de <https://gethesemani.com/la-originalidad-de-la-concepcion-cristiana-8843132735>
- Polo, L. (1991). *Quién es el hombre: Un espíritu en el mundo*. Rialp.
- Polo, L. (1996). *La persona humana y su crecimiento*. Eunsa.
- Polo, L. (1997). *Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Unión Editorial : AEDOS.
- Polo, L. (2002). *Introducción a la Filosofía*. EUNSA.
- Polo, L. (2003). *Antropología trascendental. 2: La esencia de la persona humana* (1.º ed). EUNSA.
- Polo, L. (2005). *Nietzsche como pensador de dualidades* (1.º ed). Ediciones Universidad de Navarra.
- Polo, L. (2006). *Ayudar a crecer: Cuestiones de filosofía de la educación* (1.º ed). Universidad de Navarra.
- Polo, L. (2007). *Persona y libertad*. <https://www.casadellibro.com/libro-persona-y-libertad/9788431324834/1165897>
- Polo, L. (2012). *Hegel y el posthegelianismo*. EUNSA. <https://library.biblioboard.com/content/953046c0-6784-4372-afcc-1cf282e48552>
- Polo, L. (2013). *Lecciones de ética*. EUNSA.
- Polo, L. (2014). *Epistemología, creación y divinidad*. Ediciones Universidad de Navarra.

- Polo, L. (2015). *Obras completas: 22. Lecciones de psicología clásica*. EUNSA.
- Polo, L. (2016). *Nominalismo, idealismo y realismo*. EUNSA.
- Polo, L. (2019). *Presente y futuro del hombre*. Ediciones Rialp.
- Polo, L. y Castillo, G. (2011). *La esencia del hombre*. Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra S.A.
- Polo, L. y García González, J. A. (2017). *Escritos menores* (Primera edición). EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra.
- Polo, L. y Murillo, J. I. (2009). *Curso de psicología general: Lo psíquico, la psicología como ciencia, la índole de las operaciones del viviente*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Polo, L. y Polo, L. (2015). *El acceso al ser* (Tercera edición). EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra.
- Polo, L. y Sellés Dauder, J. F. (2012). *Filosofía y economía* (Primera edición). Eunsa.
- Tomás de Aquino, Mallea, A. y Lértora Mendoza, C. A. (2010). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. EUNSA.