

# La unificación intencional y la unidad sustancial en el pensamiento de Leonardo Polo

*Intentional Unification and Substantial Unity in the Thought of Leonardo Polo*

**URBANO FERRER**

Universidad de Murcia  
ferrer@um.es

RECIBIDO: 14 DE MAYO DE 2015  
VERSIÓN DEFINITIVA: 2 DE OCTUBRE DE 2015  
DOI: 10.15581/013.18.69-82

**Resumen:** Tomando por guía la lección 7ª del segundo volumen del Curso de Teoría del Conocimiento de L. Polo, se estudia la relación entre el alma, la inteligencia y los actos de entender. Se examina la aporía que resulta de situar la diferencia entre alma e inteligencia a nivel categorial, como sustancia y accidente, así como la aporía de considerar el acto de entender como una actualización de la naturaleza humana a través de la facultad inmaterial en potencia. De un modo positivo se responde con la diferencia entre la unificación intencional del alma y las cosas en el conocer y las unidades sustanciales reales, así como reconduciendo la diferencia entre potencia y acto a la relación trascendental entre esencia humana y su acto de ser.

**Palabras clave:** sustancia, inmaterialidad, intencionalidad, acto de ser.

**Abstract:** Taking Lecture 7 of the second volume of L. Polo's Course on Theory of Knowledge as a guide, I study the relationship between soul, intelligence and acts of understanding. I examine the aporia that results from situating the difference between soul and intelligence at the categorial level, as substance and accident, as well as that aporia which derives from viewing the act of understanding as actualization of human nature by means of the immaterial faculty in potency. In a positive vein, I respond with the difference between the intentional unification of the soul with things in knowledge on one hand, and real substantial unities on the other. I also redirect the difference between potency and act to the transcendental relation between human essence and its act of being.

**Keywords:** Substance, Immateriality, Intentionality, Act of Being.

Centraré las siguientes consideraciones en torno a la Lección 7ª del segundo volumen de Teoría del Conocimiento de Polo, a modo de comentario a ellas con la consiguiente interpretación. Allí se empiezan examinando algunas aporías en relación con la inmaterialidad y actualidad del conocimiento ejercido por el hombre, cuando se las aborda a partir de las nociones aristotélicas de sustancia, naturaleza, distintos sentidos de acto, etc. El modo como Polo trata de encontrar salida a tales aporías, reubicando aquellas mismas nociones, es doble: a través del redescubrimiento de la distinción de Tomás de Aquino entre esencia y esse al nivel de la persona e introduciendo la noción de intencionalidad a propósito del conocer, con los retoques precisos respecto de los distintos modos como se ha empleado la intencionalidad por otros autores. Con ello se delinea el método de exposición que se va a seguir aquí, sugerido por el tratamiento poliano anterior.

### 1. APORÍAS INICIALES

Una de las aportaciones antropológicas decisivas de Tomás de Aquino está en entender el alma como *forma corporis*<sup>1</sup>. Pero si se ve en ello una transposición al hombre del esquema hilemórfico, según el cual la forma es un componente –ciertamente el principal y definitorio– del conjunto sustancial, dista de ser obvia esta conceptualización<sup>2</sup>. Pues el alma humana es de suyo inmaterial y subsistente en tanto que capaz de operaciones intrínsecas no ligadas de suyo a la materia, como son el conocer abstracto y las voliciones o actos de querer, por lo que no puede tratarse sin más de la parte diferencial o específica de una sustancia material. ¿Cómo salir del atolladero?

En segundo lugar, también la relación entre el alma y sus operaciones resulta aporética, tanto si se la afronta desde las categorías aristotélicas de sus-

<sup>1</sup> “Principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis” (TOMÁS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, n. 3).

<sup>2</sup> Cfr. los comentarios al respecto de J. RATZINGER, *Escatología*, Herder, Barcelona, 2007, 167, y algunas dificultades de la noción de forma sustancial en su aplicación al alma, al tener como principio sustancial la materia prima, carente de determinaciones (“...la doctrina tomista llevada a sus últimas consecuencias no puede probar identidad alguna entre el cuerpo antes y después de la muerte”, 195). Se evita esta consecuencia, a mi entender, incluyendo en el alma creada directamente por Dios la referencia no a la materia prima totalmente indeterminada, sino al cuerpo preparado o dispuesto de modo individual para ella. Aun así, como luego veremos, cuerpo y alma pertenecen a la esencia de la persona, no derivando, por tanto, de ellos por sí solos la existencia individual.

tancia y accidentes como si se la integra en el marco de la naturaleza, entendida como fundamento o principio último de operaciones. En efecto, según Aristóteles, el inteligir por sí solo es acto (en el sentido de *enérgeia*); pero en tanto que operación habría de residir como un accidente en el alma o sustancia –si descartamos conceptualizar el alma como mera forma sustancial del cuerpo informado, según se acaba de indicar–. Ahora bien, ¿cómo puede ser el acto de entender un mero accidente actualizador de una sustancia, la cual no podría por menos de estar correlativamente en potencia de sus operaciones? Si en vista de la incoherencia que de aquí resulta interponemos entre la sustancia y el acto la facultad como principio próximo de operaciones, reaparece la aporía en una forma nueva, ya que la facultad sigue siendo potencial respecto del acto de entender, radicado en el alma como su principio último. Ahora la dificultad no reside tanto en acoplar el par sustancia/accidentes –ya que las facultades no son accidentes– cuanto en la actualización de una sustancia primera o naturaleza efectiva a partir de un principio potencial inferior ontológicamente y derivado de ella. En este sentido, Polo se pregunta retóricamente: “¿Acaso se puede ser inmaterial en acto –sustancia– e intelectual en potencia –facultad–? El acto de inteligir es inmaterial en acto e intelectual en acto, pero no es sustancia”<sup>3</sup>.

Vamos a ensayar un modo de solventar las anteriores dificultades, aprovechando las sugerencias ofrecidas por el planteamiento poliano. Para ello si sustituimos la relación categorial entre sustancia y accidentes por la distinción real trascendental *essentia-esse*, encontrada de modo original por Tomás de Aquino, se hace posible encarar la aporía que proviene de concebir el alma como sustancia y el acto de entender como accidente. En efecto, merced a que la esencia del alma humana no se identifica con su ser puede entenderse que su perfeccionamiento mediante el ejercicio de sus actos o bien a través de la adquisición de sus hábitos no signifique simplemente un accidente que recaiga sobre una sustancia ya constituida, sino que se refiera más bien a la esencia del hombre, afincada inseparablemente en su *actus essendi*. “La distinción del alma y la inteligencia impide la identidad del alma y el ser: es la distinción real –y no categorial– *essentia-esse*”<sup>4</sup>. Y por lo que hace a la segunda dificultad, la relativa a la dualidad potencia/acto en el acto de entender como actualizador del alma, procede advertir que la intencionalidad como característica

<sup>3</sup> *CTC II*, 163.

<sup>4</sup> *CTC II*, 164.

propia de las operaciones cognoscitivas no requiere en su esencia mediación alguna por la facultad para la presencia correlativa del objeto. Más bien la facultad en tanto que principio potencial alude al proceso psicológico o génesis del conocimiento, y no tanto a lo esencialmente distintivo de la operación cognoscitiva. Dependiendo de estas primeras aproximaciones, que contienen la clave de las respuestas a las aporías anteriores, intentaremos también dilucidar lo que se ha presentado como primera aporía del alma, al conceptuarla como forma sustancial –ligada a un compuesto de materia y forma– subsistente –apta para operaciones propias–. A desglosar unas y otras nociones se dedicarán los siguientes epígrafes.

## 2. EL DINAMISMO DE LA ESENCIA HUMANA

Si encontramos un sentido de potencia aplicable a la esencia humana, será posible derivadamente que la sustancia y naturaleza humanas no sean en sí mismas actos, a los que las operaciones modificaran en el orden accidental. Por el momento fijémonos en la sustancia. Este sentido de potencia es el que conviene a la esencia del hombre por relación a su acto de ser. Si prescindimos de él, aparece aporéticamente la sustancia como acto (entelécheia), en el que inhieren las operaciones o actos (enérgeiai) como accidentes. De donde se concluye que este primer sentido de acto en rigor no lo es, ya que resulta de una extrapolación de la presencia mental: propiamente no es acto, sino actualidad o fijación como si fuera acto de lo que es el dinamismo constitutivo en que se halla la esencia humana. Es un dinamismo potencial en tanto que correlativo del acto de ser correspondiente y que llega a transmitirse a la naturaleza y sustancia humanas. Según Polo: “...a su modo la sustancia humana es potencial, tiene que serlo, puesto que se distingue realmente de su acto de ser. La sustancia y la esencia (humanas) tienen que ser potenciales a su manera, no igual que el universo”<sup>5</sup>.

Ciertamente el alma humana tiene en común con las sustancias hilemórficas que integran el universo el ser una y otras potenciales en relación con el acto de ser de la persona y del universo, respectivamente. Por tanto, la misma razón que lleva a negar la individualidad en acto del alma es la que impide, asimismo, atribuir actualidad e individualidad a los compuestos hilemórficos, a

---

<sup>5</sup> L. POLO, *La esencia del hombre*, 2011, 127.

saber, su potencialidad relativa al acto de ser de la persona, en un caso, y al acto de ser del universo, en el otro. El alma es *de la persona*, paralelamente a como los compuestos hilemórficos naturales (excluimos los debidos al arte, como una escultura o una edificación) son *del universo*.

Pero aquello en lo que difieren la sustancia hilemórfica y el alma humana es en su dinamismo característico, en dependencia del acto de ser que corresponde a cada una. La primera está sumida en la interacción de las cuatro causas aristotélicas, de las que es efecto, y más inmediatamente proviene de la bicausalidad entre la materia y la forma; por ello, la individualidad existencial no se refiere a los compuestos materiales de que consta el cosmos, sino al universo en su integridad. En cambio, la segunda –el alma humana– es activa hacia sí misma, al poseer la autoteleología por la que se esencializa, adquiriendo así su perfeccionamiento interno, traducible en hábitos voluntarios. He aquí cómo expone Polo esta diferencia: “La capacidad de poseer hábitos es lo que distingue al hombre esencialmente del universo material. El universo carece de hábitos, pues no tiene sentido decir que la esencia del universo tiene hábitos, ya que el universo no tiene perfecciones distintas de la causa final. El universo no se autoperfecciona de acuerdo a su propio actuar, pues el universo material como tal no actúa; los que actúan son los entes intracósmicos...”<sup>6</sup>.

Ya en lo anterior está implícito que el modo como la esencia humana se adscribe a su acto de ser es a través de la libertad. Esencializarse mediante los hábitos sólo es posible en un ser que constitutivamente –y no como una propiedad añadida– es libertad. Las perfecciones operativas del hombre no son tanto accidentes de una sustancia ya constituida cuanto traducciones en el orden de la esencia de su acto de ser libre. Según Polo, “la perfección de una potencia por su propio ejercicio operativo prohíbe la reducción de tal potencia al orden categorial, es decir, su dependencia exclusiva del alma”<sup>7</sup>.

Pero la lección 7<sup>a</sup> contiene otra importante observación con carácter de axioma. El acto de inteligir no conoce de suyo limitación alguna (ya sea proveniente de la materia, de algún condicionante o medio, de algún soporte...), sino que la inteligencia es operativamente infinita (axioma D de la infinitud). La separación entre el inteligir y lo inteligido no procede, por tanto, del conocer en acto, sino de la finitud de las realidades que se comportan como su-

<sup>6</sup> L. POLO, *op. cit.*, 134.

<sup>7</sup> *CTC II*, 166.

jeto y término del conocimiento. Diríamos que si por hipótesis sólo hubiera un acto de conocer y basándonos en él, no llegaríamos a distinguir al cognoscente de lo conocido. Por aquí se vislumbra la identidad en la cúspide entre el *ipsum esse* y el *ipsum intelligere*, pero también la *unificación intencional* entre acto y término del conocer cuando quien conoce difiere realmente de la cosa conocida. En este segundo caso la identidad entre conocer y acto de ser, cumplida a la perfección en el Ser supremo, ha de ser con-traída a los límites del acto de conocer *de un sujeto* y del término objetivo real *hecho presente a través de la dirección intencional*, ya que tanto el viviente que conoce como la cosa conocida están realmente separados, sin posibilidad de trascender desde sí sus límites ónticos. En este sentido, la intencionalidad de la operación de conocer es la respuesta a la aporía, antes indicada en segundo lugar, de la potencia y el acto simultáneos en el conocimiento, consistente en la existencia de una realidad en acto supuestamente en potencia –mediante sus facultades– de la operación cognoscitiva, la cual operación, sin embargo, en tanto que acto habría de exceder el acto que como principio último o naturaleza la llevaría a cabo en sentido propio.

### 3. LA INTENCIONALIDAD EN EL CONOCIMIENTO

El axioma A de la Teoría poliana del conocimiento establece que toda operación cognoscitiva se conmensura con su objeto, de modo que no hay sobrante de la operación ni sobrante del objeto, sino ecuación perfecta entre ambos. Pero una adecuación de este tipo, que no describe ningún proceso psicológico ni afecta o inmuta al ser de lo conocido, es lo que denominamos intencionalidad del conocer (de *intendere*, apuntar o estar dirigido, pero con una direccionalidad ya cumplida, que no está en curso). Tomás de Aquino emplea raramente el término en este sentido cognoscitivo, aunque cuenta con su noción tomada de Aristóteles<sup>8</sup>. Así pues, la intencionalidad es el modo de unificación con lo conocido, de hacerse otro, que se lleva a cabo en las operaciones cognoscitivas. El conocer y su término no están en la relación de la potencia con el acto, sino que el conocer opera una unificación, al hacerse el cognoscente lo que conoce, superando la coartación de la forma por la materia en lo cognoscible. Lo conocido es también el fin del conocer, pero sin que

<sup>8</sup> Cfr. “...anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum” (TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, q. 80, a. 1); “anima est quodammodo omnia” (*op. cit.*, q. 14. a. 1).

haya distancia que salvar para llegar a él: es el fin como tólos, no como péras o limitativo desde fuera<sup>9</sup>.

La intencionalidad intelectual hace aparecer el objeto desprovisto de las condiciones ópticas debidas a la materia (singularidad y concreción). Y de este modo permite la comunicación entre los seres finitos, que la materia individual de cada uno impide. “Si lo conocido es forma finitizada en la cosa, el objeto del conocimiento es intencional. La intencionalidad es aquel modo de establecer la unión que remedia la incomunicación óptica de lo finito”<sup>10</sup>. En consecuencia, la unificación intencional es inmaterial, careciendo de aquella procesualidad y pasividad en las que se reconocen los movimientos físicos, en tanto que condicionados por la materia. El fin del acto u operación de conocer no es un límite externo ni un término u objetivo a alcanzar en lontananza, sino que *es ya* al conocer: es fin poseído en el acto o praxis teleía.

Existen desde luego otras posibles aproximaciones al fin como telos, pero todas ellas son deficientes si se toma como referencia el fin intencional. Así, una primera unificación por el fin se encuentra en el universo, pero aquí el fin ordena desde fuera a los entes intracósmicos, dotándoles de regularidad en su posición y en su transcurso (órbitas de los astros, perfección de los órganos en los vivientes, adaptación al medio...): es el fin como causa final extrínseca. Un segundo sentido de fin, esta vez ya interno, es el que se cumple en el ser vivo, capaz de transformar y asimilar a sí las sustancias inertes, a través de la función clorofílica en los vegetales y más plenamente en la nutrición animal. Pero es un fin todavía penetrado de kinesis, de la que conserva la sucesión del movimiento, aunque invertida en su recorrido ciertamente, porque en vez de acercarse el viviente por etapas al término, se lo apropia serialmente de-sustanciándolo. Así, la vida triunfa sobre la materia, si bien al precio de tener que adaptarse a la sucesividad de los movimientos de ésta. Con el conocimiento intencional se opera un significativo avance en la unificación desde el fin, ya que no tiene que negar dialécticamente el ser de lo conocido, al modo como la alimentación niega lo propio de las sustancias nutritivas para convertirlas en materia viva. El fin del conocer está en el propio acto de conocimiento, que posee ya lo conocido, sin que haya lugar a diferenciar entre presente y pretérito

<sup>9</sup> “Acción es aquella en que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido ni se cura y está curado” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, trad. de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, 1048 b 22-25).

<sup>10</sup> L. POLO, *CTC II*, 170.

perfecto (“se ve, se tiene lo visto y se sigue viendo”), frente a lo que acaece en las actividades cinéticas continuas, como advirtió Aristóteles.

Pero, ¿qué quiere decir esa peculiar correlación irreversible que es la intencionalidad? A sabiendas de que no es algo psíquico ni físico, Polo se adentra en ella partiendo de las comparaciones con la imagen que veo en el espejo y la foto, por un lado, y con el signo con soporte físico, por otro lado, a los que también cabe llamar intencionales. Según el primer ejemplo, la imagen espejular no es algo real, sino un doble irreal reproducido por el vidrio y que remite a lo que está al otro lado. Concuere en ello con el objeto, cuya única razón de ser es la cosa conocida a través de él (el objeto es *principium quo*). Sin embargo, los límites del ejemplo están en la pasividad del medio reflectante por contraste con el acto de conocer, sin el cual no hay objeto (axioma E). Si nos fijamos ahora en el segundo ejemplo del retrato o el cuadro que tengo delante, vemos que a diferencia del espejo me lanzan activamente hacia el modelo: en este caso, para la equivalencia del retrato con el objeto intencional habríamos de prescindir de la cartulina y los pigmentos, quedándonos con el solo remitir. Pues la intencionalidad es el mero objeto, sin que en ningún sentido se presente este mismo como conducto a atravesar o perforar.

Uniendo la actividad por la que se contrapone el objeto al primer ejemplo del espejo con el “desde”, que lo separa del “hacia” del segundo ejemplo, cabe decir que *el objeto es desde el acto que lo forma*; no está delante para transitarlo, sino que él mismo es transitante. “El entender forma la intencionalidad, pero... quitando para concentrarse en formar... La intencionalidad no es un término formado por un formar, sino que está en ese formar, ya que ‘entre’ el conocer y lo conocido no hay mediación y el objeto no es un efecto en que cese el acto, o se detenga: el objeto es un término transitante”<sup>11</sup>. Todo el posible equívoco residiría en confundir transitante con transitable, lo cual dotaría de cierta consistencia al medio, como la cartulina en relación con la fotografía.

A este respecto, la etimología del término objeto no ayuda a deshacer la confusión, pues ob-iectum, *antikeímenon*, lo que yace o está lanzado-ante, no destaca suficientemente la actividad intencional que penetra al objeto, tal que no deja margen para ningún estar-ahí del objeto oponiéndose a la operación de conocer. Si se ve el objeto sólo como una unidad que hace frente al acto o

<sup>11</sup> L. POLO, *CTC I*, 1987, 121-122.

a una multiplicidad de actos (“unidad en la multiplicidad” en los términos fenomenológicos de Husserl), provista de un estatuto ideal propio, lo intencional deja entonces de ser lo propio del objeto y se lo retrotrae al acto en correlación con el objeto y constituyente de él. Éste es el modo de entender la intencionalidad que ha primado desde Brentano y que prosigue en Husserl, una vez depurada de todo psicologismo; pero desde estos supuestos apenas resulta viable recobrar el *esse reale* más allá del objeto<sup>12</sup>.

Examinemos ahora la segunda posibilidad intencional aludida del signo con apoyo o soporte físico. Por contraste, nos va a permitir advertir una nueva propiedad en la intencionalidad. Los signos, como las palabras o las insignias, por definición remiten intencionalmente a algo otro. Esto otro se les añade a su constitución física, sea esta fonética o exteriorizada en un medio artificial, como en los ejemplos mencionados, de modo que hay que apartar la atención de la cosa-signo para centrarla en lo significado (este apartamiento es máximo en las palabras no onomatopéyicas, en las que no hay rastro alguno de lo que significan). Para decirlo con Husserl: “La representación intuitiva se produce por el hecho de que el complejo de sensaciones vividas está animado de cierto carácter de acto, cierta aprehensión, cierta mención... Pero esta primera aprehensión funda otra segunda, que rebasa el material sensible vivido y ya no encuentra en él su material constructivo análogo para la objetividad ahora mentada y completamente nueva”<sup>13</sup>. El acto intencional de significar está edificado sobre la aprehensión del signo, por más que éste no presente semejanza alguna con lo significado. La propiedad intencional que falta a la intencionalidad verbal y a las otras intencionalidades también signitivas es la *transparencia*, ya que precisan de un elemento físico –como tal opaco– sobre el que fundarse. Pero a diferencia del signo-cosa, en el objeto no podemos distinguir su ser de objeto del remitir intencionalmente a algo otro, porque el objeto carece de un ser previo a la intencionalidad: todo él conduce a lo intencionado.

Ahora bien, en esta intencionalidad pura del objeto ¿qué es lo que hace las veces del soporte físico? La respuesta de Polo se cifra en la presencia men-

<sup>12</sup> Más reductivamente aún, en los planteamientos lógico-lingüísticos se refiere la intencionalidad a los estados psíquicos. Por ejemplo, Searle admite que la direccionalidad de la intencionalidad no deriva de los usos lingüísticos, sino que les precede; pero la aplica en exclusiva a ciertos estados psicológicos, como creencias, temores, esperanzas y deseos, pasando por alto la distinción fenomenológica entre estado y acto (J. SEARLE, *Intencionalidad*, Tecnos, Madrid, 1992, 17).

<sup>13</sup> E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, I, Revista de Occidente, Madrid, 1967, 368-369.

tal, a la que caracteriza por la exención<sup>14</sup>. Se podría decir también: la presencia es *de* (genitivo objetivo) *lo conocido*; como presencia se oculta haciendo transparente lo que presenta. El conocer no tiene que vencer ninguna resistencia en su ir a lo conocido porque la intencionalidad pura lo abre de inmediato. “En la mente hay lo abierto. Lo abierto no es nada desde el punto de vista real, sino que es la referencia intencional a la realidad”<sup>15</sup>.

De aquí se sigue que lo intencional no es lo real: lo cual puede formularse tanto en los términos de que el *esse reale* al que se refiere lo intencional es cognoscible sólo en potencia como, de modo inverso, diciendo que el *esse intentionale* no es un estrato superpuesto de ser, sino lo que ilumina al ser físico desde el estatuto de la presencia que se oculta. Lo cual no significa ni que el único conocimiento sea el intencional ni que el único modo de ser sea el físico, sino sólo que el conocimiento intencional –objetivo– es el que se corresponde con la realidad física, necesitada de este tipo operacional de conocimiento por no ser transparente para sí misma, en lo cual reside, por otro lado, el límite de tal tipo de conocimiento.

#### 4. EL ALMA ¿FORMA SUSTANCIAL O SUSTANCIA SUBSISTENTE?

Por relación al compuesto hilemórfico el alma es forma sustancial no subsistente, referida a la materia corpórea que está en potencia de su acto. En cambio, como principio de sus operaciones inmateriales, el alma es sustancia natural, apta para realizar las operaciones por las que se define. Iniciábamos esta exposición con ambas afirmaciones, resaltando su patente carácter antinómico. Siendo las dos parcialmente verdaderas, están formuladas de modo equívoco e incompleto y requieren una nueva indagación que las sitúe de un modo más preciso. Pues en ninguna de ellas aparece expreso que la inteligencia como facultad inorgánica es potencial respecto del *esse* del hombre, no tanto respecto del alma aisladamente, ya que con el *esse* se trata del acto propio del alma que informa al hombre entero. ¿Cómo es esto posible?

La primera de las tesis anteriores ve en el cuerpo un co-principio meramente potencial y, de modo antitético, en la segunda se considera al alma

<sup>14</sup> “En la mente no *hay* nada físico; mejor: la presencia como suposición de lo pensado no es un soporte positivo, sino una exención. Sin exención no cabe posesión de fin” (L. POLO, *CTC II*, 189).

<sup>15</sup> L. POLO, *CTC II*, 190. Sobre la remitencia pura y parcial de la intencionalidad al mundo cfr. U. FERRER, “Ampliaciones de la noción fenomenológica de mundo en L. Polo”, *Studia Poliana*, 5 (2003), 263-280.

como acto de suyo, sin referencia al cuerpo. Con ello se prescinde, por un lado, de la hiperformalización que alcanza al cuerpo en su desarrollo (podría decirse, a partir del estado de embrión), así como, por otro lado, se pasa por alto la eficiencia intrínseca del alma, al asimilarla a una forma separada que desde tal estado formalizaría la materia corporal. Ambas tesis son, por tanto, insuficientes por tener implicaciones insostenibles. Más bien habría que decir que el cuerpo no está en ningún momento terminado de formalizar, en la medida en que su impregnación por el alma no está completamente lograda<sup>16</sup>. De acuerdo con estas precisiones trataremos de reescribir las tesis antes enunciadas.

En primer lugar, el alma es forma sustancial del cuerpo en tanto que lo formaliza progresivamente, haciendo que esté cada vez más penetrado de la individualidad inconfundible con que el alma fue creada por Dios; no es desde fuera como informa al cuerpo, sino impregnándolo con sus hábitos, dada la inseparabilidad *ab initio* entre cuerpo y alma<sup>17</sup>. Polo formula esta unidad cuerpo/alma como dualidad entre vida biológica y vida añadida, bien entendido que se trata del despliegue y diferenciación de una única vida, cuyo sujeto es el ser personal al que alma y cuerpo pertenecen.

Pero, en segundo lugar, el alma también es sustancia subsistente, ya que aunque sin el cuerpo no puede realizar sus operaciones más básicas, como abstraer, saber hablar..., sí es capaz de esencializarse a través de los hábitos de la inteligencia y la voluntad, con los que se perfecciona en su propia sustancia, intrínsecamente. Al tratarse de una esencia, el alma requiere un acto de ser personal –que es el mismo que conviene al cuerpo–, al que atribuir sus operaciones y dotado de la conciencia de su yo.

<sup>16</sup> Como precisa Polo: “...en el caso del hombre el alma no es el acto primero del cuerpo organizado, porque no lo organiza del todo sino que lo deja en potencia, y esa potencia permite actos ulteriores que son actos de complementación según los cuales el hombre adscribe, es medida de cosas según su cuerpo” (L. POLO, *Persona y libertad*, 2007, 87). Cfr. J. I. MURILLO, “El cuerpo y la libertad”, *Studia Poliana*, 15 (2013), 109-123.

<sup>17</sup> La formalización del cuerpo por los hábitos a partir de la disposición corpórea primera ha sido puesta de relieve entre otros en nuestro tiempo por Edith Stein, en términos de sí mismo o materia y de yo singular que acuña en el sí mismo la individualidad del yo mediante los hábitos: “El hombre es determinado en su integridad por los actos puntuales de su yo, es ‘materia’ para la formalización efectuada por la actividad del yo. Aquí nos encontramos ante el sí mismo, que puede y debe ser formalizado por el yo... Todo el desarrollo del cuerpo, todo el adiestramiento de los sentidos, todo lo que se denomina formación del espíritu y del carácter, tiene aquí su lugar propio” (E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, GA XIV, Herder, Feribug im B., 2004, 83-84; trad. cast.: *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 1998, 150-151).

En consecuencia, las propiedades de la persona se comunican al cuerpo y al alma bajo diferentes aspectos. Así, la relacionalidad personal se hace también presente en el cuerpo a través del predicamento aristotélico del tener (échein): sólo el hombre, en efecto, lleva cosas puestas en el cuerpo, sólo él puede –y tiene que– servirse de la mano indefinidamente para manejar el lápiz, disponer los utensilios, practicar habilidades... En el mismo sentido, del conocimiento como trascendental antropológico (*intellectus ut co-actus*) reciben su luz las operaciones intencionales, pero se trata de una luz que irradia más allá de los límites de la abstracción en el conocimiento de lo sensible, como lo manifiestan el conocimiento no operativo, sino habitual que cada cual tiene de su persona y de las otras personas<sup>18</sup>, el conocimiento asimismo habitual de los primeros principios, el conocimiento práctico de la sindéresis..., para los cuales no se precisa necesariamente la operación de abstraer de los datos de los sentidos<sup>19</sup>.

Es patente que a la persona humana le es ínsito un tener (distinto del tener predicamental o hábito), tanto en relación con el cuerpo como respecto del alma a propósito de lo tenido intencionalmente en las operaciones cognoscitivas. Esta diferencia entre ser y tener es consecuencia de no ser acto puro y, por tanto, disponer de una esencia. Lo que no es posible en ningún caso es que lo tenido a disposición sea su ser. La fórmula “yo soy mi cuerpo” incurre, por tanto, en la confusión entre el ser y el tener, entre el disponer y lo disponible; lo correcto sería decir “soy corpóreo”, o bien “realizo tales o cuales actos no orgánicos (incorpóreos)”: es otro modo de decir que el cuerpo y el alma son del yo personal, no equiparando las pertenencias de la persona a su ser. Pero así como yo no soy mi esencia –mi cuerpo ni mis actos–, tampoco cabe decir, en el extremo opuesto, que el ser personal es suyo o se tiene a sí mismo, ya que se estaría conculcando la diferencia trascendental entre el ser y el tener, entre el

<sup>18</sup> A este propósito Tomás de Aquino refiere al alma este conocimiento habitual de sí mismo: “Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter” (TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I q. 93 a. 8 ad 4). Refiriéndose al alma separada se expresa de un modo semejante en términos de conocimiento puramente intelectual: “Sed cum fuerit a corpore separata, intelligit non convertendo ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelligit” (TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I q. 89 a. 2). Ver los comentarios de J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Palabra, Madrid, 2007, 135-136.

<sup>19</sup> De este conocimiento de sí mismo y partiendo de la fenomenología husserliana me he ocupado en U. FERRER, “Intelección y conciencia en Husserl”, *Thémata (La intelección. Homenaje a Leonardo Polo)*, 50 (2014/2), 201-214.

acto y la potencia (a este respecto la caracterización de la persona en Zubiri por la suidad hay que entenderla no referida tanto al ser de la persona como a las res o realidad que es suya en sus movimientos y acciones).

### CONCLUSIONES

Ocurre a veces que las virtualidades de unas nociones pasan desapercibidas a sus primeros formuladores. Son menester nuevos descubrimientos para que aquellas nociones revelen su auténtico alcance. Es lo que hemos podido comprobar con ocasión de los hallazgos fundamentales de Aristóteles de la sustancia como sujeto de accidentes y de la dualidad acto/potencia. Hay entre ambas parejas una asimetría singular: si la sustancia es ontológicamente anterior a los accidentes y el ser en acto es fundamentalmente primero que el ser en potencia, ¿cómo puede ser que la sustancia esté en potencia respecto de los accidentes que la actualizan en el orden de las categorías? ¿No será que falta por encontrar un acto supracategorial anterior a la sustancia, respecto del cual la sustancia se comporta de un modo potencial? Tal es la función que cumple el *actus essendi* de Tomás de Aquino, como acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones: el *esse* no se actualiza a partir de determinaciones que se le añadan desde fuera, sino que sólo cabe una explicitación en otros conceptos contenidos en él de un modo con-fuso o virtual. La distinción subsiguiente entre *actus essendi* y *essentia* es el modo primordial y más básico de darse la distinción entre el acto y la potencia, lo cual trae consigo que todos los otros sentidos categoriales de acto impliquen alguna potencialidad por relación al *esse* como acto.

Son distinciones conceptuales con alcance real, aunque su formulación en términos generales quede todavía abstracta, sin que entremos aquí en el consabido problema de qué tipo de abstracción está a la base de tales diferencias. Pero es justamente en el plano antropológico del ser personal donde se revela particularmente decisiva la diferencia entre acto de ser, con sus consiguientes trascendentales, y la esencia, provista de un dinamismo propio constituido por los hábitos intelectivos y voluntarios. En cuanto al modo de soldar la esencia con el acto de ser, se cumple en la persona por medio de la libertad, en tanto que se trata simultáneamente de un trascendental antropológico, sin el que no podríamos nominar al quién de cada persona, y de aquello que está vertido a la actualización de los hábitos en los que se verifica el crecimiento de la esencia de la persona, de suyo no clausurada en una determinación ya dis-

puesta. En ello se cifra, a mi modo de ver, uno de los desarrollos importantes que Leonardo Polo lleva a cabo de nociones clásicas, ya perfiladas, pero sin que se hubiera advertido en concreto la sutura que desde ellas cabe operar entre Metafísica y Antropología.

Otro de los grandes descubrimientos aristotélicos está en el acto de conocer (*enérgeia*) y en su equiparación en la cima con el Primer Motor Inmóvil: es la Intelcción Subsistente o *Nóesis noéseos*. Pero faltaba por recorrer los pasos que desembocan en esa ecuación. Para ello Polo empieza caracterizando la operación cognoscitiva por la intencionalidad como dirección-hacia y pone en relación su direccionalidad con su limitación potencial, proveniente, por el lado objetivo, del carácter aspectual, no objetivamente íntegro que la identifica y, por el lado subjetivo, debida al desnivel entre principio próximo o facultad y principio remoto o naturaleza, que están en la génesis de la operación de conocer. Mas si el conocer como tal no incluye potencialidad alguna, las dos limitaciones anteriores no pueden tener su origen en él, sino en la modalidad intencional que adopta en el ser mundano-corpóreo. El acto de conocer en su más pura expresión es el mismo *actus essendi*. Esta unidad sin residuos ha de ser distinguida tanto de la unión sustancial del compuesto hilemórfico como de la unificación intencional entre operación cognoscitiva y objeto conocido, las cuales velan la identidad entre ser y entender, que sólo se deja advertir desde la simplicidad –ausencia de toda composición– de sus dos términos.