

Leonardo Polo

LA ESENCIA HUMANA

**Estudio introductorio y notas de
Genara Castillo**

INDICE

ESTUDIO INTRODUCTORIO: *La prosecución poliana de la distinción real esencia-actus essendi* (Genara Castillo).

LEONARDO POLO: LA ESENCIA DEL HOMBRE

I. ANTECEDENTES Y FORMULACIÓN DE LA DISTINCIÓN REAL ESENCIA-ACTO DE SER.

1. Los precedentes de la distinción real y su hallazgo.
2. La continuidad histórica del hallazgo.
3. Acotaciones aclaratorias.
4. El problema de la distinción real en antropología.

II. LA DISTINCIÓN REAL EN EL UNIVERSO MATERIAL Y EN EL HOMBRE.

1. El carácter distintivo del *acto de ser* y *esencia* humanos.
2. El problema clásico de la distinción individual entre los hombres y su solución.
3. La solución del problema.

III. LA ÍNDOLE POTENCIAL DE LA FORMA, DEL COMPUESTO HILEMÓRFICO, DEL ALMA.

1. Los sentidos del acto: *¿enérgeia, entelécheia y actus essendi?*
2. La asimilación del acto a la *forma*.
3. Los sentidos de la *potencia*.
4. La *esencia* como potencia respecto del *acto de ser*.

IV. LA ESENCIA DEL UNIVERSO FÍSICO.

1. El acto de ser como *primero* o *principio* del universo.
2. La tetracausalidad física como *esencia* del universo.
3. La distinción entre la *esencia* humana y la del universo.

V. LA TETRACAUSALIDAD FÍSICA COMO UNIDAD DE ORDEN.

1. Examen del hilemorfismo.
2. La teoría aristotélica de los elementos.
3. Sustancias naturadas, naturalezas y esencia.
4. El principio real de no contradicción.

VI. LA DISTINCIÓN REAL EN EL SER HUMANO.

1. El enfoque del estudio de la esencia humana.
2. El carácter perfectible de la esencia humana.

VII. LA ESENCIA HUMANA COMO AUTOPERFECCIÓN HABITUAL.

1. Precisiones terminológicas.
2. Crecimiento orgánico y habitual.
3. Especie y esencia humanas.

VIII. LOS TIPOS HUMANOS.

1. La noción de tipo.
2. Los dos tipos básicos: mujer y varón.
3. Los tipos sociales.
4. Tipología, sociedad, familia, trabajo y lenguaje.

IX. EL MÉTODO ADECUADO PARA CONOCER LA ESENCIA DEL HOMBRE.

1. Recapitulación.
2. La *epagogué* sistémica de los tipos.
3. Métodos analítico y sistémico.

X. ¿CÓMO SE CONOCE EL ACTO DE SER PERSONAL?

1. Acto de ser personal humano como libertad y como intelecto agente.
2. La conversión de los trascendentales metafísicos y personales.
3. La esencia humana como disponer.

ESTUDIO INTRODUCTORIO

LA PROSECUCIÓN POLIANA DE LA DISTINCIÓN REAL

ESSENTIA-ACTUS ESSENDI

GENARA CASTILLO
UNIVERSIDAD DE PIURA

1. *Origen del texto*

Este trabajo de Leonardo Polo corresponde a la transcripción de un Seminario oral sobre la esencia del hombre que él impartió en la Universidad de Piura, del 22 al 28 de agosto de 1995. Tuve la oportunidad de encargarme personalmente de la transcripción y de las correcciones previas a la publicación.

En cuanto al contenido y a la estructura expositiva, este Seminario ofrece un parecido indudable con una conferencia que Polo dio en la Universidad de Málaga el 25 de noviembre 1994 que lleva por título *La esencia del hombre*¹. Polo se sirvió del texto base de esa conferencia para la exposición de dicho Seminario.

Sin embargo, como en este Seminario Polo disponía de más tiempo, este texto presenta obviamente mayor extensión dicha conferencia, pues pudo explicarse más en la temática. Por ejemplo, lo concerniente a los tipos humanos es nuevo aquí. El planteamiento que hace de la esencia del hombre es muy sugestivo, porque arranca desde la distinción real tomista y a ella vuelve continuamente; es un modo de ver la *esencia* humana dependiendo siempre del *acto de ser* personal humano.

Como es sabido, la exposición más madura del tema de la esencia humana por parte de Polo se halla en el tomo II de su *Antropología trascendental*². Con todo, la ventaja que ofrece este texto sobre dicho libro es que, pedagógicamente, el contenido es más asequible a un público universitario más amplio, porque el lenguaje que usa es más sencillo y menos técnico.

2. *Inspiración aristotélica y prosecución tomista*

Leonardo Polo considera que históricamente la cumbre en filosofía se ha logrado con la distinción real *essentia-esse*. Esa distinción, tal como la formula Tomás de Aquino, es un gran avance con respecto al planteamiento de Aristóteles. La clave del progreso en filosofía consiste –según él– en un esfuerzo de profundi-

¹ Esa conferencia ha sido publicada en *Miscelnea Poliana*, IEFLP 4 (2205) 24-29.

² Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003.

zación. Ése es el gran valor filosófico para Polo: no la originalidad, sino la continuación en profundidad.

En dicha distinción real la primordialidad la tiene el *acto de ser*, que se distingue de la *esencia*, que sería potencial respecto de aquél. Para que se note la índole propia del *esse* y su primordialidad, Polo acude a Aristóteles, a quien se debe el gran hallazgo filosófico del acto. El Estagirita se encontró por primera vez con el acto *enteléquico*. *Entelecheia* indica un acto que posee *telos*: el fin. El acto enteléquico es la forma actual o el acto formal que constituye a la sustancia sensible, ya que al unirse con la materia la determina, de ahí que esa finalización es una perfección para la sustancia.

Sin embargo, esa perfección conlleva que ese acto sea un acto detenido, e implica que la atención dé un giro inesperado, ya que al no sostenerse en esa actividad, la meditación emprende nuevos rumbos. Así, Aristóteles “pierde” ese hallazgo en el mismo instante en que lo descubre, ya que se le introduce la *suposición*. En efecto, el Estagirita procede a su teorización tratando de introducirlo en un sistema filosófico que, en definitiva, le lleva a trasponer la actualidad de la operación cognoscitiva a la realidad. Pero el costo de esta transposición es perder de vista el acto. La genialidad de Aristóteles no se conformará y tratará de “rescatar” esa actividad, intentando la salida mediante los actos segundos, las *operaciones*. Así pues, el segundo encuentro aristotélico con el acto será precisamente con la *enéргеia* en cuanto *operación inmanente*. Con todo, ni la *entelécheia* ni la *enéргеia* pueden mantener la actividad ya que éstos no dan para tanto.

Polo procede al recuento de esta búsqueda aristotélica y su respectiva evaluación, así como la de la continuidad histórica del hallazgo, ya que si bien la distinción real se formuló netamente por Tomás de Aquino, a veces se ha caído en una interpretación del acto de ser en términos aristotélicos. Sin embargo, no es posible que la *entelécheia* o la *enéргеia* sean el acto de ser tomista. Tampoco nos sirve la noción aristotélica de *esencia*, ya que la *ousía* es en realidad la forma actual, la esencia existiendo, pues en Aristóteles el *es* no está separado de *lo que es*. Pero si tenemos que “algo” “es”, y no podemos separar el *es* sólo, lo que tenemos es la *sustancia*. Por lo demás, no podemos considerar que la *entelécheia*, la forma actual, sea potencia, porque para Aristóteles no es potencia, sino acto. Según el planteamiento aristotélico, son las esencias las que son y el ser es inseparable de las esencias. Aristóteles no descubrió el *acto de ser*.

Por tanto, el acto de ser como distinto de la esencia no está en el Estagirita, sino que se encuentra a otro nivel, al cual Aristóteles no llegó, no porque no fuese un pensador genial, que lo fue, sino por los límites de su propia metafísica, ya que la distinción real es tributaria de un planteamiento creacionista que Aristóteles no sospechó. La distinción real establece el estatuto filosófico de la criatura. Como es sabido, el planteamiento filosófico poliano es estrictamente creacionista. En la criatura el acto de ser se distingue de su esencia; en cambio, en Dios no hay distinción real, sino identidad: su esencia es su acto de ser. En las criaturas no es así: el acto de ser es recibido, es un acto de ser creado.

3. *Distinción poliana entre acto de ser y esencia del universo*

De acuerdo con dicho planteamiento creacionista, la primera criatura es el universo y la segunda el hombre. Polo sostiene que en el caso del universo el acto

de ser es un primer principio y la esencia es la tetracausalidad³. En esto se puede percibir que Polo acepta de Aristóteles todo lo que puede: las *sustancias* simples o elementales (causa material y causa formal), junto con las *naturalezas* (causa material, formal y eficiente) y la causa final, que es la que ordena las sustancias elementales y las naturalezas. Estas cuatro causas conforman la *esencia* del universo⁴. Evidentemente, Polo aprovecha la teoría causal de Aristóteles, su teoría de la sustancia hilemórfica, su concepción de las naturalezas (sustancias con causa eficiente intrínseca), y de manera especial la causa final que está muy bien formulada por el Estagirita, quien considera que es la causa ordenante.

El rendimiento de esta nueva formulación se ve netamente cuando Polo va solucionando varias dificultades, por ejemplo, cuando establece la índole propia de la criatura, ya que el acto de ser de la criatura no es igual que el acto de ser divino, es decir, que la distinción no sólo se tiene que dar simplemente entre esencia y acto de ser, lo cual queda claro cuando discute las nociones de acto y esencia en Aristóteles, sino que el acto de ser se distingue del acto de ser creador (discusión con las tesis fabrianas), evitando una teoría de la participación neoplatonizante. La criatura no es distinta sólo respecto de su esencia, sino que su propio acto de ser es distinto por ser creado.

Por otra parte, Polo soluciona el problema de la esencia del universo, ya que evita una extraordinaria multiplicidad de actos de ser, uno para cada sustancia, para cada naturaleza, retomando las nociones de sustancia y naturaleza para unir las junto a la causa final, dando lugar a una concausalidad en la que las sustancias y naturalezas están unidas en orden a la causa final del universo. De esta manera sale al paso del problema de la esencia-individuo, ya que las sustancias y naturalezas están en el orden de la esencia, fuera de la cual no existen.

Por otra parte, la *especie* también está en orden de la esencia, pues es potencial. El famoso problema "del huevo y de la gallina" al que Polo alude se resuelve atendiendo a que las diversas gallinas no agotan la especie, es decir, están finalizadas por ella, o sea, están en orden a ella.

4. *Distinción poliana entre acto de ser y esencia en el hombre*

En cambio, en el ser humano el problema es de mayor envergadura, porque la *esencia* del hombre no es igual que la esencia del universo, ya que si bien el hombre no agota su especie, o sea, no está finalizado por ella, la radicalidad de su *acto de ser* hace que esté por encima de su especie gracias a la radicalidad de su libertad. Por eso, el individuo humano no es potencial, no está en el orden esencial, sino que la persona es superior, ya que está más allá del nivel predicamental.

El acto de ser del hombre no es del mismo nivel que la forma sustancial o la forma actual, sino que está "por encima" de la especie. Cuando se trata del

³ El estudio poliano del *acto de ser* del universo se puede encontrar en su libro *El ser I. La existencia extramental*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1997; y de modo más abreviado, en la tercera parte de su trabajo *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2001.

⁴ Por lo que respecta al estudio poliano de la *esencia* del universo, ésta se puede rastrear, en especial, en el tomo IV de su *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2004; y de modo más breve, en su artículo "La cuestión de la esencia extramental", *Anuario Filosófico*, 4 (1971) 275-308.

hombre, cada acto de ser personal es distinto: cada persona es un acto de ser. Siguiendo el planteamiento aristotélico, el asunto del individuo se encuentra con aporías, pues Aristóteles no podía resolverlo, ya que con la *entelécheia* no se pueden resolver, porque ésta no da para tanto.

Como se puede apreciar, donde más rendimiento tiene la distinción real es en el hombre. Ahí es donde se ve más nítidamente esa diversidad, entre otras cosas porque el acto de ser del hombre no es el acto de ser de una piedra, ni es el acto de ser del universo. Así, uno no se distingue de la piedra en cuanto a su esencia, sino en su acto de ser. El acto de ser es prioritario respecto de la esencia, y si hay distinción en cuanto al acto de ser, como la esencia depende de él, también habrá distinción en las respectivas esencias. El acto de ser del hombre no es el acto de ser del universo porque su acto de ser es *personal* y el del universo no. Por su parte, la esencia del hombre tampoco es la esencia del universo, porque depende del acto de ser humano, no del acto de ser cósmico.

En el hombre, por una parte, se podrá hablar de acto de ser humano, y también se podrá hablar de esencia del hombre. El hombre no es su esencia, sino que la esencia es suya. En cambio, el ser humano no es del hombre, sino que el hombre es ese ser. En el hombre se puede distinguir realmente el ser y la esencia. La gran fecundidad de ese hallazgo tomista culmina, es más tajante, y se ve con mayor claridad, justamente en *antropología*.

Es decir, que la teoría de la distinción real nos lleva a distinguir las mismas distinciones. La esencia del hombre no se distingue del ser del hombre de la misma manera como se distingue la esencia del universo de su ser. Se trata de actos de ser distintos y de distintas esencias. Cuando nos referimos al acto de ser del universo tenemos un *primer principio*, y cuando se trata del acto de ser del hombre tenemos una *persona*. Si conocemos la esencia del universo, tenemos una *concausalidad cuádruple*, las causas lo son entre sí, son concausas o *ad invicem*. Las cuatro causas conforman la esencia del universo, y el primer principio es el acto de ser de éste, del cual dependen las cuatro causas. Pero en el hombre la esencia no son las cuatro causas, la tetracausalidad física, sino el desarrollo de sus potencias, en especial las superiores (razón y voluntad). Por su parte, el acto de ser humano no es el primer principio, sino la persona. La persona no se puede confundir con un primer principio. Correlativamente, ser potencial respecto de un primer principio es ser una realidad causal concurrente, y ser potencial respecto de la persona es otro asunto. ¿En qué se distingue la persona del primer principio? Son distintos actos de ser, y de esta distinción depende la distinción entre las esencias.

5. *Precisiones terminológicas*

Polo hace un examen del hilemorfismo. La concausalidad hilemórfica es aquella en que hay sólo causa formal y causa material, es potencial y pertenece a la esencia. La *sustancia* hilemórfica no es lo que es separado, porque éstas son causadas por causas extrínsecas, y sin éstas no pueden existir; es decir, que la causa hilemórfica es efecto, no se la puede considerar separada de las causas. Entonces, corrigiendo la noción de *entelécheia* aristotélica, podemos decir que en vez de acto actual ésta es potencial, como todo lo que corresponde a la esencia. Justamente la potencialidad de lo hilemórfico es su inestabilidad. La sustancia hilemórfica no es causal; para que lo sea tiene que ser tricausal, que son las sus-

tancias vivas, es decir, *naturalezas*. Éstas son menos inestables en cuanto que no se destruyen, pero también tienen inestabilidad ya que nacen, crecen y mueren.

En las sustancias vivas, Aristóteles coloca la potencialidad en la *naturaleza*, son sustancias en cuanto principio de operaciones. La potencialidad estriba en que son potenciales en orden a la causa final, que es la unidad de orden. La potencialidad de las cuatro causas radica en que aquella unidad de orden no se ordena a sí misma, sino que el cumplimiento del orden corre a cargo de los otros sentidos causales, de lo ordenado. Es una ordenación que depende de lo ordenado que son las sustancias elementales y las naturalezas. Lo sustancial se ordena a lo natural y lo natural a lo *esencial*; se trata de un orden jerárquico. La esencia es el universo y el acto de ser es un primer principio: el *principio de no contradicción*⁵.

6. *La distinción poliana entre las esencias creadas*

¿En qué se distingue la esencia humana del universo como esencia? Lo primero, en que ésta es la tetracausalidad. También en que una depende del primer principio y la otra de la persona, que tiene carácter primero en cuanto radicalidad. La persona es la realidad radical, de la cual se distingue realmente la esencia humana, pues depende de aquélla. Lo que se puede añadir es que la esencia del hombre no es intracósmica, si bien alguna relación tiene con el universo, ya que el hombre es un ser vivo corpóreo, pero éste es concausal con el alma humana, que es directamente creada y, por tanto, no se puede decir que venga del cosmos; es más, el alma sobrevive al cuerpo, es inmortal.

En el hombre se puede hablar de *sustancia, naturaleza, alma y esencia*. Algo parecido ocurre en el universo, donde hay sustancias, naturalezas, pero a éstas hay que añadirles la causa final, la esencia. En cambio, cuando se trata del hombre, para que se dé la esencia, hay que añadir los *hábitos*⁶ y las *virtudes*⁷, que no están en el orden de la causalidad, sino por encima de la causa final. En el universo la causa final no añade ninguna perfección intrínseca; sin embargo, en el hombre los hábitos sí son perfecciones intrínsecas. La capacidad de poseer hábitos es lo que distingue esencialmente al hombre del universo material, que no tiene perfecciones distintas de la causa final, ya que no se autoperfecciona de acuerdo a su propio actuar, porque el universo en cuanto tal no actúa, sino que actúan los entes intracósmicos que, en verdad, no se perfeccionan, sino que la perfección les viene por el ordenamiento de la causa final.

Los hábitos son un autoperfeccionamiento porque conllevan un proceso de *hiperformalización* en que, gracias al ejercicio de las acciones, los principios o

⁵ Una exposición sintética de las nociones polianas de *sustancia, naturaleza, esencia, etc.*, se puede encontrar en J. GARCÍA, "Nociones básicas de la filosofía en el pensamiento de Leonardo Polo", *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003, 131-143.

⁶ El lector puede encontrar variada bibliografía sobre los hábitos de la inteligencia, tal como las entiende Polo: S. COLLADO, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000; MURILLO, J.I., "Acerca de los hábitos intelectuales. Algunas consideraciones sobre *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*", en *Studia Poliana*, 2001 (3), 169-176; J.F. SELLÉS, "Los hábitos intelectuales según Polo", en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1017-1036, etc.

⁷ Cfr. J.F., SELLÉS, *Hábitos y virtud (I-III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nn. 65-67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

facultades se refuerzan adquiriendo una nueva configuración, una nueva forma, que los deja mejor o peor dispuestos para la siguiente acción.

En el hombre también se da un crecimiento orgánico. A partir de la embriogénesis se constituyen los órganos, van adquiriendo una mayor maduración. Sin embargo, el crecimiento orgánico tiene un tope, por ejemplo, el crecimiento de la imaginación puede ser que se detenga. Sin embargo, el hombre dispone de un crecimiento irrestricto gracias a los hábitos.

Mientras el hombre vive, puede crecer en sus facultades espirituales. En efecto, siempre puede ir a más, es su gran alternativa. San Agustín decía: “ve siempre a más, no te detengas, progresa siempre. Dijiste basta, pereciste”. Sin embargo, el crecimiento habitual está vinculado a la *libertad*, pues si la persona no fuera libre, el crecimiento habitual no podría darse. La libertad personal está en el nivel del *actus essendi* del hombre.

Los hábitos están por encima de la especie y constituyen una cierta finalización de la naturaleza. La especie da lugar a diferencias entre los hombres, pues existe una relación de la naturaleza del hombre con la especie humana, que es lo que se puede llamar *tipos* humanos. Éstos son modalidades de la especie.

7. *La noción poliana de tipo*

Dentro de la especie humana cada hombre es un *tipo*; cada ser humano no realiza su especie de igual modo que lo hace otro individuo. Cada hombre es típico. La noción de tipo es importante en antropología, en psicología, en la historia, en la sociología, etc. Existen dos tipos básicos que son el de varón y mujer, que no se reducen sólo a lo biológico, sino que integran lo psicológico y lo social.

Los tipos sociales tienen que ver con las diferencias profesionales y con la división del trabajo. Pero los tipos no son jerárquicos, ya que, como decía Tomás de Aquino, todos nos debemos honor unos a otros porque siempre existe algo en alguien que es superior a nosotros. Los tipos tienen que jugar a favor de la colaboración en sociedad, en las que cada quién aporta su dotación típica. Incluso los hábitos se asientan en unos tipos determinados. La condición social de la sociedad son los tipos, aunque la finalidad de la sociedad es, según Aristóteles, la vida buena.

También se puede ver que las virtudes tienen una dimensión social, ya que a través de las virtudes nos relacionamos con los demás. Los seres humanos guardan relaciones según su esencia y también a través de los tipos. Además, el hombre tiene más relaciones, como son su relación con Dios y su relación con el universo, que es la de ser un *perfeccionador perfectible*. Precisamente porque la naturaleza humana está nativamente algo estropeada, esas relaciones pueden quebrarse, y se hace necesario ejercitar las virtudes. En realidad, el ser humano está llamado al crecimiento irrestricto, y esto conlleva esfuerzo.

8. *El método adecuado para el estudio de la esencia humana según Polo*

Finalmente, Polo advierte que el método adecuado para conocer la *esencia* del hombre es el *método sistémico*, porque en el hombre todo está relacionado. De

ahí que el *método analítico* no sea el más apropiado para este estudio, ya que separa o aísla unos aspectos de otros. Con todo, el acto de ser personal no es la esencia humana, y se conoce de manera distinta. La esencia debe verse dependiendo del acto de ser personal, ya que las virtudes son la “ladera” de la libertad personal, que constituye la “cima” de ésta. ¿Cómo describiríamos la esencia en cuanto distinta del acto de ser? Según Polo, lo que depende del acto de ser personal hay que llamarlo *disponer*. La esencia vista desde el acto de ser es el disponer.

La palabra *disponer* se puede emplear en dos sentidos. La esencia humana es un disponer *respecto* de lo disponible, y es un disponer *de* lo disponible. Existen muchas maneras de disponer: se puede disponer con la voluntad, también con el cuerpo. La persona dispone de lo que conoce, pero según ese disponer se ve cómo la libertad pasa a la esencia. Disponer es la esencia vista desde la libertad de la persona. Debido a que la persona es libre, su esencia es disponer. Sin embargo, el disponer no se puede confundir con lo disponible. El hombre no puede disponer de su esencia. Si uno quisiera disponer de su disponer, entonces uno dirigiría su libertad sólo al disponer confundiendo el acto de ser con la esencia, tratando de cobrar el acto de ser en la esencia. Pero esto está prohibido, pues es contrario a la distinción real, ya que de intentarlo el hombre caería en contradicción consigo mismo y con Dios, que es su Creador.

Es muy grato dejar constancia de mi agradecimiento al Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, en primer lugar al profesor Ángel Luis González, por su indesmayable apoyo a la investigación sobre la filosofía poliana, y de manera especial al profesor Juan Fernando Sellés por su ayuda en cuanto a las útiles sugerencias de corrección del texto.

Genara Castillo
Departamento de Filosofía
Universidad de Piura
Piura (Perú)
e.mail: gcastill@udep.edu.pe
Piura, noviembre del 2005

I

ANTECEDENTES Y FORMULACIÓN DE LA DISTINCIÓN REAL ESENCIA-ACTO DE SER

1. Los precedentes de la distinción real y su hallazgo

El tema de la *esencia* se puede enfocar de diferentes maneras. Explicado desde la *Antropología trascendental* sería un asunto muy complicado, intentaremos exponerlo de una manera más sencilla. Desde hace mucho tiempo considero que, históricamente, la cumbre de la Filosofía fue alcanzada cuando se encontró la noción de *acto de ser*. Cuando se trata de la criatura, el acto de ser se distingue, con distinción real, de la esencia. La distinción real entre la esencia y el ser – *distintio realis essentia-esse*–, es la gran averiguación que se ha encontrado en filosofía a lo largo de la historia¹.

Algunos antecedentes de la noción de acto de ser se encuentran en Aristóteles, cuya gran adquisición es precisamente la noción de *acto*. Avicena, un filósofo árabe del siglo IX-X d. C., también habla de la distinción real, pero lo hace poniendo todo el acento en la *esencia*, y considerando el ser como un *accidente*. Por tanto se puede decir que Avicena todavía es un esencialista². Él piensa que si el ser es distinto de la esencia es porque el ser se le añade a ella.

En cambio, en el planteamiento del s. XIII, en Tomás de Aquino y también en San Alberto Magno, se ve este asunto de otra manera. Ellos consideran que el acto de ser es lo primordial, que no es un accidente de la esencia, sino al revés: la esencia es inferior al acto de ser. Esa inferioridad se formula diciendo que la esencia es *potencia*. La distinción real entre la *essentia* y el *esse* es la distinción entre potencia y acto. El acto sería el acto de ser y la esencia sería la potencia. Así, la esencia es potencia del acto de ser siendo distinta de él. Y esto es precisamente lo que permite distinguir a Dios de la criatura, o a la criatura de Dios. En Dios no hay *distintio realis*, o bien porque la esencia y el ser son idénticos³ o bien porque ni siquiera tiene mucho sentido hablar de esencia en Dios, sino que la esencia es Él. Dios es el *Ipsum Esse*, el mismo ser.

¹ "Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: diversum est esse, et quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit. Nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi", TOMAS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1 a. 1 ad s.c. 3.

² Tomás de Aquino lo cita en su opúsculo *El ente y la esencia*, capítulo I, hablando de la esencia: "Se denomina [la esencia] también forma; la forma significa la perfección y certidumbre de cada cosa, como dice Avicena en el segundo libro de su *Metaphysica*". La palabra certidumbre hace referencia a quiddidad.

³ Tomás de Aquino sostiene que "Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliquid philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud qua, esse sum", *El ente y la esencia*, capítulo VI.

No se sabe exactamente quién fue el que planteó la distinción real por primera vez. En Pamplona, algunos profesores están haciendo investigaciones muy sólidas, comparando a San Alberto Magno con Tomás de Aquino, de quien fue su maestro. Están leyendo la obra de Tomás de Aquino y la obra de San Alberto Magno, que es por otra parte impresionante, de muchos volúmenes, excesivamente larga. Leyendo esas obras se pueden registrar formulaciones que están repetidas en Santo Tomás, y se ve que hay una diferencia cronológica. Por lo demás, eso es lo de menos, que se le haya ocurrido a Tomás de Aquino o a su maestro no quiere decir nada acerca de la doctrina de ese gran hallazgo filosófico. Eso no quiere decir que Tomás de Aquino no lo haya comprendido con más profundidad que San Alberto.

Además hay que decir que esta doctrina aparece en Tomás de Aquino con frecuencia, pero no juega a mi modo de ver todo el papel que puede jugar, pues no se le saca todo el partido; entre otras cosas porque en Tomás de Aquino aparecen también otros textos en que se acepta, o se parte, de un sentido del acto y de la potencia que no es éste, es decir, el que corresponde al ser como acto de ser y a la esencia precisamente como potencia del acto de ser, sino que se recurre a una distinción de potencia y acto tal como la vio Aristóteles, puesto que es el Estagirita el autor de esta distinción.

Sin embargo, acto y potencia no son lo mismo cuando se trata del *esse* y de la *essentia* que cuando se trata de otros asuntos. Por ejemplo, cuando se habla del movimiento en Aristóteles, él lo define como el acto del ente en potencia *ut talis*, en tanto que potencia. Aristóteles dice que es un acto imperfecto⁴. Ahí aparece un sentido del acto y de la potencia que no son los que corresponden, respectivamente, al acto de ser y a la esencia como potencia del acto de ser.

Lo que precede indica también que hay que ampliar la noción de potencia. Aristóteles la descubrió, y sucede que después de admitir que algo es posible, admitimos esta equiparación de la esencia como potencia en tanto que es potencia del acto de ser. Pero éste es un sentido de la potencia que a Aristóteles no se le ocurrió y, correlativamente, tenemos un sentido del acto que tampoco está en Aristóteles, aunque él fue el primero que pensó la noción de acto, es decir, lo que se tradujo al latín por acto.

⁴ “En cada género de seres se da el ser en potencia y el ser en acto. Llamo movimiento a la actualidad de lo posible en tanto que posible. Veamos la prueba de la exactitud de esta definición. Cuando hay posibilidad de construcción, mediante el paso al acto en esta cualidad misma, decimos que hay acto en tanto que hay construcción, y esto es lo que constituye la construcción. Lo mismo acontece con la enseñanza, la curación de una enfermedad, la rotación, la marcha, el salto, la degeneración, el crecimiento. Se sigue de aquí que hay movimiento durante esta clase de actualidad, no antes, ni después; y el movimiento es la actualidad de lo que existe en potencia, cuando la actualidad se manifiesta, no en tanto que el ser es, sino en tanto que móvil. Y he aquí lo que yo entiendo por ‘en tanto que móvil’. El metal es la estatua en potencia; sin embargo la actualidad del metal en tanto que metal no es el movimiento que produce la estatua. La noción del metal no implica la noción de una potencia determinada. Si hubiese entre estas nociones identidad absoluta, esencial, entonces la actualidad del metal sería cierto movimiento. Pero no hay identidad como lo prueba el examen de los contrarios. La potencia de gozar salud y la de estar enfermo no son una y sola cosa, sin lo cual la salud y la enfermedad serían idénticas. Y, sin embargo, el sujeto de la salud y el de la enfermedad no son más que una y sola cosa, ya sea aquél los humores o la sangre. Puesto que no hay identidad en el caso en cuestión, ni tampoco entre el color y el objeto visible, se sigue de aquí que la actualidad de lo posible en tanto que posible constituye el movimiento”. *Metafísica*, Libro XI, capítulo IX, 1065b 15-35 1066^a 1-7.

Aristóteles entendió el acto como otros tipos de acto, pero no como acto de ser. Sobre esto podemos hacer algunas observaciones. Si jugamos sólo con las nociones de potencia y acto propuestas por Aristóteles, la *distintio realis*, la distinción entre *actus essendi* y *essentia* –potencia de ese acto–, no la podemos pensar. Si decimos que la esencia es potencia del acto de ser, estamos encontrando una noción de potencia que se aplica a la esencia.

Cuando Aristóteles trata de la esencia, no admite que ésta sea potencia, sino que más bien le atribuye un sentido de acto⁵. A ese sentido del acto que Aristóteles aplica a la esencia, le llama *entelécheia*. En Aristóteles el acto no tiene un solo sentido, sino que principalmente tiene dos: el acto como *enéргеia*⁶ y el acto como *entelécheia*⁷. La esencia está en acto, pero está en acto enteléquico.

Se ve enseguida que eso cierra la posibilidad de considerar al acto como distinto de la esencia. El acto de ser como distinto de la esencia no está en Aristóteles; esto incluso lo dice él literalmente: no podemos decir *es*, si no decimos *lo que es*⁸. *Es* no lo podemos separar de *lo que es*. Esa separación ni siquiera tiene senti-

⁵ “El ser se entiende de muchas maneras, según lo hemos expuesto más arriba, en el libro de las *diferentes acepciones*. Ser significa, ya la esencia, la forma determinada, ya la cualidad, la cantidad o cada uno de los demás atributos de esta clase. Pero entre estas numerosas acepciones del ser, hay una acepción primera; y el primer ser es sin contradicción la forma distintiva, es decir, la esencia. En efecto, cuando atribuimos a un ser tal o cual cualidad, decimos que es bueno o malo, etc., y no que tiene tres codos o que es un hombre, cuando queremos, por lo contrario, expresar su naturaleza, no decimos que es blanco o caliente ni que tiene tres codos de altura, sino que decimos que es un hombre o un dios”. *Metafísica*, Libro VII, capítulo I, 1028^a 10-18.

⁶ “De estos diferentes modos llamaremos a los unos movimientos, a los otros actos, porque todo movimiento es incompleto, como la demacración, el estudio, la marcha, la construcción; y los diferentes modos incompletos. No se puede dar un paso y haberle dado al mismo tiempo, construir y haber construido, devenir y haber devenido, imprimir o recibir un movimiento y haberle recibido. El motor difiere del ser en movimiento; pero el mismo ser, por el contrario, puede al mismo tiempo ver y haber visto, pensar y haber pensado: estos últimos hechos son los que yo llamo actos; los otros no son más que movimientos”. *Metafísica*, Libro IX, capítulo VI, 1048^a 28-36. Como es sabido Aristóteles hace una neta distinción entre la praxis productiva y la praxis *teleia*, aquellas con las que se posee el fin con sólo ejercerlas: “Pero siempre que fuera del acto no hay algo producido, el acto existe en el sujeto mismo: la visión, está en el ser que ve; la teoría en el que hace la teoría, la vida en el alma, y por ende la felicidad misma es un acto del alma, porque también es una especie de vida”. *Metafísica*, Libro IX, capítulo VIII, 1050^a 35, 1050b 1-3.

⁷ Sobre esta distinción cfr. YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

⁸ “Resulta de lo que precede, que cada ser sólo constituye uno con su forma sustancial, que le es esencialmente idéntica. Resulta igualmente que conocer lo que es un ser es conocer su forma sustancial. Y así resulta de la demostración que estas dos cosas no son realmente más que una sola cosa. (...) Se advertirá fácilmente lo absurda que es la separación del ser y de la forma sustancial, si se da un nombre a toda forma sustancial. Fuera de este nombre habrá en el caso de la separación, otra forma sustancial, y así habrá una forma sustancial del caballo fuera de la forma sustancial del caballo en general. Y, sin embargo, ¿qué impide decir, desde luego, que algunos seres tienen inmediatamente en sí mismos su forma sustancial, puesto que la forma sustancial es la esencia? No sólo hay identidad entre estas dos cosas, sino que su noción es la misma, como resulta de lo que precede, porque no es accidental que la unidad y la forma sustancial de la unidad sean una misma cosa. Si son dos casos diferentes, se irá así hasta lo infinito. Se tendrá de una parte la forma sustancial de la unidad, y de otra la unidad, y cada uno de estos dos términos estarán a su vez en el mismo caso. Es, por tanto, evidente que por lo que hace a los seres primeros, a los seres en sí, cada ser y la forma sustancial de cada ser son una sola y misma cosa.” *Metafísica*, Libro VII, capítulo VI, 1031b 18-32 1032^a 1-6.

do lógico para el Estagirita, y mucho menos sentido real⁹. Si decimos *es*, entonces decimos *algo es*; pero *algo* es derivación de la noción de *ousía*, de la noción de *forma* o de *causa formal*.

Según el planteamiento aristotélico, son las esencias las que son y el ser es ser de las esencias; es inseparable de las esencias. Esto quiere decir también que, a mi modo de ver, hay que entender la esencia de otra manera; se requiere de otra noción. No es lo mismo esencia *ut entelécheia* que esencia como potencia del acto de ser; porque si es potencia del acto de ser, entonces es potencia; en cambio si es *entelécheia*, entonces no es potencia, sino acto, aunque en otro sentido diferente al acto de ser. Aristóteles no descubrió el acto de ser.

Lo que Aristóteles llama *entelécheia* y lo que llama *enérgeia*, no es lo que San Alberto y Santo Tomás llaman *actus essendi*. Por eso digo que cuando aparece esa distinción en Avicena, que es un autor medieval que depende en gran parte, aunque no exclusivamente, de Aristóteles (no es un intérprete muy fiel a él), ahí no se descubre el nuevo sentido del acto, que establece la distinción entre ser y esencia.

Evidentemente, que Aristóteles no descubriera ese sentido del acto en gran parte está en relación con el hecho de que la metafísica de Aristóteles no es creacionista. Aristóteles no sabe lo que es la creación; en cambio, la distinción real es solidaria de la noción de *creación*, pues sirve para distinguir a Dios de la criatura, puesto que en Dios esa distinción no se da y en las criaturas sí. Pero además, justamente se habla de distinción real para caracterizar filosófica o metafísicamente a la criatura, para establecer su distinción respecto de Dios. Como es sabido, esa distinción con Dios está en que en Él el Acto de ser no se distingue de la Esencia divina; en cambio, en las criaturas la esencia creada se distingue del acto de ser.

2. La continuidad histórica del hallazgo

Con todo, la diferencia que tiene esa distinción real se pierde en la tradición tomista. En efecto, los tomistas inmediatamente posteriores a Tomás de Aquino y los sucesivos, incluso los de la escuela tomista sobre todo en la Escolástica Renacentista (a partir del s. XVI, y en gran parte durante el s. XVII), no conceden gran atención a dicho hallazgo. Más bien esta distinción se pone de relieve con los tomistas del s. XX, aunque no en todos, pues sólo en algunos tiene más importancia, ya que van más a fondo. Entre ellos hay un español que se llama Norberto del Prado, profesor de Estrasburgo, que escribió un libro que se llama *De Veritate Fundamentale Philosophiae Christianae (Acercas de la Verdad Fundamental de la Filosofía Cristiana)*. Allí enseña que hay que tener en cuenta esta distinción real, que –según él– es la verdad fundamental, el asunto clave de la Filosofía Cristiana.

Después de Norberto del Prado, este tema de la distinción pasa a algunos autores tales como son Gilson¹⁰, quien hace bastantes alusiones a ella. Gilson es un

⁹ “Si se separa de esta manera el ser de la forma, no habrá ya ciencia posible del ser, y las formas, por su parte, no serán ya seres; y entiendo por separación que en el ser bueno no se encuentre la forma sustancial del bien, o que en la forma sustancial no se dé el ser bueno. Digo que no hay ciencia, porque la ciencia de un ser es el conocimiento de la forma sustancial de este ser. Esto se aplica al bien y a todos los demás seres; de suerte que si lo bueno no se encuentra unido a la forma sustancial del bien, el ser tampoco estará unido a la forma sustancial del ser, la unidad o la forma sustancial de la unidad”. *Metafísica*, Libro VII, capítulo VI, 1031b 3-9.

historiador de la Filosofía Medieval que ha tenido mucha influencia en ambientes tomistas, sobre todo en América, concretamente entre los filósofos argentinos. Después de Gilson ha sido sacado otra vez el tema por un filósofo italiano que se llama Cornelio Fabro¹¹, quien tuvo una escuela que influyó en una serie de filósofos que tuvo un cierto desarrollo.

Sobre este tema también ha influido Kierkegaard, un filósofo danés muy interesante de la primera mitad del siglo XIX¹², que ha tenido una influencia más o menos directa o confesada en algunos filósofos más destacados del siglo XX (sobre todo entre algunos llamados existencialistas; también Heidegger lo cita). Por otra parte, Kierkegaard se sigue estudiando sobre todo en América del Norte; incluso hay alguna sociedad kierkegaardiana internacional.

Según entiendo, Fabro concibe la distinción que existe entre la criatura y Dios precisamente en que en Dios no hay distinción real y, en cambio, en la criatura sí hay distinción. Pero con esto quedaría pendiente una pregunta: ¿en qué se distingue el acto de ser de la criatura del Acto de Ser de Dios o de Dios como Acto de Ser? Fabro diría que se distingue principalmente por su distinción con la esencia. Sin embargo, esto que algunos consideran que es suficiente respuesta, a mi modo de ver no lo es, pues habría que decir que el acto de ser de Dios se distingue de la esencia porque es el acto de ser divino, de manera que lo que hay que distinguir es el acto de ser creado del acto de ser divino.

Por tanto, en la criatura la distinción del acto de ser con la esencia es consecuencia de la distinción de ese acto con el *Esse* divino, porque de lo contrario, en Cristología, el acto de ser podría dar lugar a un cierto monofisismo. En efecto, el acto de ser humano de Cristo, o no existiría, o si existe es distinto del Acto de ser divino. Es patente que ahí hay una serie de complicaciones.

3. Acotaciones aclaratorias

El Acto de ser de Dios, o Dios como Acto de Ser, no puede ser de ninguna manera la criatura como acto de ser. Así pues, no basta decir que el acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser divino por distinguirse de la esencia, sino que hay que decir que se distingue en tanto que acto de ser y que, precisamente así, se distingue del Acto de Ser divino. De lo contrario resulta muy difícil evitar una sugerencia panteísta.

Naturalmente Fabro diría que él no quiere ser panteísta de ninguna manera. Pero entonces hay que distinguir en profundidad ambos actos de ser, ya que el acto de ser *ut actus essendi* no puede ser el mismo en Dios y en la criatura, porque el acto de ser creado tiene que ser creado. Fabro se queda sólo en el acto de ser en tanto que distinto de la esencia, con lo cual pretende algo muy meritorio: superar a los tomistas esencialistas. Efectivamente, el acto de ser es distinto de la esencia;

¹⁰ Cfr. GILSON, E., *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1965; *El ser y los filósofos*, traductor Santiago Fernandez Burillo, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 1996.

¹¹ Cfr. FABRO, C., "The Transcendentality of ens - esse and the Ground of Metaphysics", *International Philosophical Quarterly*, 6 (1966) 389-427; "Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 66 (1974) 475-510.

¹² Cfr. KIERKEGAARD, S., *L'existence*, textes traduits par P.-H. Tisseau, et choisis par Jean Brun, Paris : P.U.F., 2ª ed. rev. Y corr. 1967.

lo cual es acertado, pero no es sólo eso; hay que dar un paso más, es menester ver que el acto de ser es distinto en cuanto tal, lo cual no entra en su planteamiento.

También habría que decir que según esa concepción tampoco se acaba de ver algo que es importante, y que sería lo siguiente: ¿en qué consiste la esencia de la criatura? Se podría preguntar: ¿qué quiere decir esencia en tanto que distinta? Lo distinto realmente del acto de ser, que es lo que se llama esencia, ¿qué es en la criatura? O dicho de otra manera: ¿el acto de ser se multiplica según las criaturas? Es decir, ¿cada criatura tiene una esencia y un acto de ser distinto realmente o no es exactamente así?

Por ejemplo, un caballo ¿es distinto de su acto de ser? Entonces esa distinción se daría en el caballo, en la piedra, etc. Lo cual comportaría que el caballo tuviera una esencia y también un acto de ser distinto, y la piedra también. De manera que si se entiende así, habría que multiplicar el acto de ser de acuerdo con cada criatura. Habría una multiplicidad de criaturas en que cada una sería distinta de su acto de ser. De manera que entonces se multiplicarían las esencias de una manera verdaderamente notable.

Pero si esto es así, ¿qué quiere decir que ese acto de ser es distinto en cuanto se distingue de la esencia? Con lo cual parece que desde ese enfoque y considerando que la pregunta acerca de la distinción entre el acto de ser creado respecto del Acto de Ser divino no tendría sentido, entonces nos llevaría obviamente a la teoría de la *participación* de Fabro¹³, el acto de ser no se multiplica, pero las esencias sí; luego, las esencias son participaciones del Acto de Ser.

Pero si las esencias son participaciones del Acto de Ser, entonces estamos en Platón, no en Aristóteles. Evidentemente, antes se ha dicho que la distinción entre acto de ser y esencia no es aristotélica, porque la noción de acto de ser es una noción de acto que no está en el Estagirita, y que la esencia en cuanto potencia tampoco es una idea aristotélica. Entonces se podría pensar que como esto no es aristotélico, hay que entenderlo neoplatónicamente, es decir, según la teoría de la participación. Y de acuerdo con esto habría que sostener la tesis de que Tomás de Aquino no es precisamente un aristotélico, sino que es más importante en él la influencia del platonismo. Sin embargo, ésta es –según me parece– una conclusión forzada, porque los textos de Tomás de Aquino no autorizan esta interpretación. A lo que da lugar dicho planteamiento es a preguntar lo siguiente: ¿no habría que decir que también el acto de ser de la criatura es una participación, es decir, el mismo acto de ser de Dios?

Las dificultades en filosofía son un acicate para profundizar y, según mi modo de ver, la solución a este problema no puede ser la que precede. Además, de acuerdo con ella tendríamos que no sólo los tomistas habrían entendido mal a Tomás de Aquino, sino que ahora se podría decir que deberíamos adoptar otro tomismo, una interpretación diferente del supuesto de que Tomás de Aquino sea aristotélico, lo que no hay necesariamente que aceptar. Se trataría de una especie de pretensión de ser el auténtico intérprete de Tomás de Aquino, a diferencia de los otros, como propuso Cayetano, que en este punto sería un pseudo tomista, ya que en esto no ha entendido a Tomás de Aquino (en Cayetano la distinción real juega muy poco).

¹³ Cfr. FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, a cura di Christian Ferraro, Segni (RM), Edivi, 2005; *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960.

Esto sería otro tomismo, que sería neoplatonizante, y que tiene ese inconveniente, a saber, se niega a considerar el acto de ser de la criatura como distinto, no sólo como distinto de la esencia, sino él, en cuanto acto de ser creado. Pero si el acto de ser creado no es creado, y lo que sería creada es la distinción real, entonces, también el neoplatonismo acerca al *panteísmo*, es decir, es una especie de *emanantismo* y, al mismo tiempo, una conexión de todo con Dios, una vuelta, un retorno a Dios de todo lo que ha salido de Dios.

No se ve que de esa manera se consiga salir de unas formulaciones que son muy antiguas, que se pueden encontrar en Orígenes y en neoplatónicos cristianos. En Tomás de Aquino hay menos platonismo; algo hay¹⁴, pero él es fundamentalmente aristotélico. Su antecedente es Aristóteles; la doctrina del acto es aristotélica no es neoplatónica. La potencia tomada de otra manera sí es neoplatónica, pero es una noción no en el sentido que Aristóteles admitiría, ya que rechazaría la noción de participación. Decir que la noción de participación se mantiene en Aristóteles sería estropear la relación que hay entre Platón y Aristóteles.

Estamos en una serie de cuestiones de tipo historiográfico o de tipo de comprensión del pensamiento de grandes filósofos. Esto habría que verlo con textos, pero si acudimos a ellos y vamos avanzando en la investigación, nos encontramos con un asunto que no se puede tampoco despreciar, y es que Tomás de Aquino depende mucho de Averroes, el famoso Comentador¹⁵.

Existen muchos textos tomistas que están tomados de Averroes¹⁶, que no es un neoplatónico sino un aristotélico. De manera que ahí también tenemos un obstáculo para sostener el planteamiento fabriano. Es el problema del *sustancialismo* tomista, que se correspondería evidentemente con el asunto del sustancialismo de Aristóteles. ¿Se puede decir que Aristóteles es sustancialista? Sí, aunque no del todo. Sustancialista es quien admite que la sustancia es acto, y justamente la sustancia en acto es la *entelécheia*. Sin embargo, si decimos que la sustancia es acto *enteléquico*, entonces el paso a la noción de acto se nos hace imposible. Ya hemos visto que según Aristóteles para decir *es*, hay que decir que *algo es* –la noción de *entelécheia*–. Entonces la noción de esencia en cuanto potencia no es aristotélica y, evidentemente, tampoco es averroísta.

El sustancialismo y la distinción real no son compatibles. O acto de ser distinto de la esencia, o esencia en acto que es la postura aristotélica. Decir que esto se puede resolver con la teoría de la participación más o menos platónica o neoplatónica parece que no está bien ajustado.

4. El problema de la distinción real en antropología

¹⁴ Cfr. HENLE, R.J., *Saint Thomas and Platonism: a study of the Plato and Platonic texts in the writings of Saint Thomas*, The Hague, Nijhoff, 1956.

¹⁵ Cfr. GARCÍA MARQUÉS, A., *Necesidad y substancia: Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1989; MCINERNEY, R. M., *Aquinas against the Averroists: on there being only one intellect*, West Lafayette, Purdue University Press, 1993.

¹⁶ Tomás de Aquino cita a Averroes en varios pasajes, por ejemplo, cuando diferencia el ser que en realidad no tiene entidad (como la ceguera) del que la tiene: “Por eso el Comentarista advierte en este pasaje que “el ser en su primer sentido significa la sustancia de la cosa” *El ente y la esencia*, capítulo I.

A lo que precede hay que añadir que cuando se trata del universo, o de una naranja, o de una piedra, el asunto se plantea como se ha indicado. Pero cuando se trata del *ser humano* el asunto se complica bastante más, porque el ser humano es *persona*. Además, si no tenemos cuidado con la noción de acto de ser, en el caso de la Cristología podría aparecer, como ya hemos señalado, el monofisismo, o un nestorianismo, porque en esa materia teológica también puede salir al revés.

Si el acto de ser humano es personal, también tendríamos la *esencia* del hombre. Pero no se puede decir que la persona humana es indiscernible de Dios, ni tampoco que el hombre no es Dios porque su acto de ser no sea Dios, sino porque su acto de ser es distinto de la esencia. Cuando el *actus essendi* se formula sólo en distinción real con la esencia, no se está teniendo en cuenta que a quien afecta especialmente es al hombre, y aquí aparece la complicación que radica en el carácter personal del ser humano, ya que la persona humana no es una Persona divina.

El hombre se distingue de Dios en cuanto que *persona*, pero la persona es el *acto de ser* del hombre¹⁷, por tanto este acto de ser del hombre es creado. Si eso pasa con el hombre, mucho más cuando se trata del universo material. De manera que toda esa serie de consideraciones acerca de la participación y el carácter no aristotélico de la noción de acto de ser, aparte de que no puede contestar a esa pregunta de en qué se distingue el acto de ser de la criatura del acto de ser de Dios si uno se queda exclusivamente con la distinción de la esencia, cuando se trata del hombre, naturalmente, no es suficiente.

¿En qué se distingue el hombre de Dios? ¿En su esencia o también en su acto de ser? ¿Y qué es el acto de ser? La *persona*. Como ya hemos señalado, en Cristología se podría oscilar entre el monofisismo y el nestorianismo. Admitir una sola naturaleza, confundir las dos naturalezas o admitir dos personas: la personalidad humana –puesto que Cristo en cuanto tal es hombre– y la Persona divina. Ese es un asunto muy importante que hay que resolver en Cristología. En el caso del ser humano, es evidente que cada uno de nosotros es persona, pero no lo somos por simple participación, sino que nuestro acto de ser es creado.

Por tanto, después de estas pequeñas alusiones a estas cuestiones históricas, o a otros modos de enfocar el asunto, parece que lo correcto es decir que el acto de ser, que se distingue de la esencia, es creado y que, entonces, también como acto de ser se distingue del acto de ser divino.

Con la doctrina de la distinción real entre acto de ser y esencia, justamente lo que se puede pensar es la creación. Pero la creación es creación del ser, no simplemente creación de la distinción real, no sólo de esencia, sino de ser. Un ser que precisamente es creado, es distinto de su esencia. Después de lo cual hay que afrontar otro asunto: ¿el acto de ser creado es plural? Hay tantos actos de ser como animales o cosas, ¿hay un acto de ser del perro y hay otro acto de ser de la piedra?, o ¿hay un único acto de ser creado? Evidentemente que no se puede admitir que hay un único acto de ser creado, porque el acto de ser del hombre no es el acto de ser de la piedra. Yo no me distingo de la piedra sólo según la esencia sino también según el acto de ser. Mi acto de ser es personal y el de la piedra no.

¹⁷ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003; *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, lec. 7.

II

LA DISTINCIÓN REAL EN EL UNIVERSO MATERIAL Y EN EL HOMBRE

1. El carácter distintivo del *acto de ser* y *esencia* humanos

La teoría de la distinción real puede servir para distinguir al hombre de otras realidades creadas, de otras criaturas. Según esto, si el acto de ser del hombre se distingue del acto de ser de otras criaturas, también correlativamente la esencia del hombre se distinguirá de la esencia de otras criaturas. Si el acto de ser es el acto respecto del cual la esencia es potencia, si hay distinción en el ser, entonces habrá distinción en la esencia, porque la esencia como potencia debe ser medida, por así decirlo, por el acto de ser. La potencia depende del acto de ser. El acto es prioritario respecto de la esencia. Por lo tanto, si hay distinción en el acto de ser, también hay distinción en la esencia.

A partir de lo que antecede se puede sostener que no es lo mismo la creación del universo material que la creación del hombre. Crear el universo material es crear un acto de ser, pero crear al hombre es crear otro acto de ser distinto. Cuando se trata de personas hay tantos actos de ser cuantos hombres creados, puesto que la persona es el acto de ser. Según esto, habría que preguntar si cuando se trata del universo material ¿hay muchos actos de ser como realidades o el acto de ser no tiene por que multiplicarse?

Pero si el acto de ser de las realidades intracósmicas no tiene que multiplicarse, hay que preguntar si, por ejemplo, una vaca se distingue del acto de ser, y un caballo se distingue del acto de ser, o no más bien no se distinguen, sino que, más bien, habrá que buscar cuál es la esencia que se distingue del acto de ser cuando se trata del universo material. Sostengo que cuando se trata del universo material es claro que la distinción entre una vaca y un caballo no es una distinción entre esencias, ¿por qué? porque ni el caballo, ni la vaca son esencias.

En Aristóteles sí se da la precedente distinción. En efecto, el Estagirita diría que hay una *entelécheia* distinta para cada realidad intramundana, pero entonces la multiplicación sería distinta, pues daría lugar a una *ousía* distinta en el caballo real y en la vaca real, lo cual naturalmente en Aristóteles da lugar a unas complicaciones bastante serias, que se pueden resolver de distinta manera. Aquí ya tocamos un gran tema metafísico que es la cuestión que Aristóteles llama *individuo*. Un individuo ¿es estrictamente esencial? Una vaca real se puede distinguir de un caballo real, pero hablando propiamente del individuo, si tenemos muchos caballos, o muchos tigres, ¿cada uno de los caballos o cada uno de los tigres es una esencia?, y, por lo tanto, ¿hay tantos actos de seres distintos realmente como caballos?

Aquí nos encontramos con un asunto de sumo interés en el que evidentemente, las soluciones sistémicas que se han dado sobre este asunto de la indivi-

duación no son coherentes, sino que dan lugar a grandes aporías. Ahora tenemos que ver si examinando esas aporías se puede distinguir el acto de ser del hombre de otro acto de ser creado. Pero el acto de ser del universo creado no es plural sino que es uno, ¿por qué? Porque se corresponde con una esencia, ya que lo que es intracósmico, la vaca, el caballo, éstas no son esencias distintas. Con esto naturalmente desaparece la noción de *entelécheia* aristotélica. Lo que sucede es que en Aristóteles la noción de *entelécheia*, cuando se trata de la pluralidad dentro de la misma especie, da lugar a problemas bastante notables. Ése es uno de los puntos de Aristóteles que son más difíciles de resolver.

2. El problema clásico de la distinción individual entre los hombres

Aristóteles dice taxativamente que la realidad, la sustancia en cuanto sustancia, es individual. Lo general, eso ya es lógico, es decir, lo pone la mente humana; pero con eso no se llega al conocimiento de lo real, porque si se conoce lo universal, entonces no se conoce el individuo, que es inefable. Entonces, la realidad es individual, pero nosotros no la conocemos como tal; nuestra mente abstrae, por lo cual no conoce estrictamente lo que es individual. Entonces se le podría preguntar: ¿cómo me dice usted que la realidad es individual, si no la conoce, si el individuo es inefable? Está diciendo una tesis que no puede verificar, porque si no sabe usted lo que es un individuo, ¿cómo puede decir que la realidad es individual?

Esto nos lleva en seguida a otro problema, y es el de la relación entre *individuo* y *especie*. Aristóteles admite que la realidad es individual, sí, pero también sostiene que las especies son reales. Con lo cual, la relación que hay entre individuo y la especie es un lío. Aristóteles se pregunta: ¿en qué se distingue Sócrates de Platón? El hombre es de una única especie, la humana, y los individuos humanos son reales, pero son de la especie humana; entonces, ¿en qué se distinguen? Aristóteles dice que se distinguen en "esta carne y estos huesos". La individualidad está en esta carne y estos huesos; la individualidad es la *materia signata quantitate*. El principio de individuación es la materia, la materia signada según la cantidad¹. Y eso simplemente lo dice así: "estos huesos y estas carnes", en eso se distinguen, en que sean éstos o los otros. Y si buscamos más distinciones, tenemos que decir que se distinguen según accidentes. La nariz de Sócrates es de distinta forma —esa forma es accidental— que la del otro; uno es chato y el otro no.

¿Qué quiere decir qué se distinguen según "esta carne y estos huesos" (la nariz —por ejemplo— es corpórea)? Que se distingue según cualidades sensibles y accidentales, pero en cuanto que hombre no se distinguen. Tomada la humanidad en cuanto humanidad, si tomamos la humanidad de Sócrates y la humanidad de Platón, no serían dos, no los podríamos distinguir. Tenemos que acudir a un prin-

¹ Esta cuestión también es asumida por Tomás de Aquino: "Adviértase que el principio de individuación no es la materia en cualquier estado; sino sólo la materia señalada con su cuño peculiar (materia signata). Y digo la materia así sellada (materia signata) considerada con determinadas dimensiones. Esta materia no integra la definición del hombre en cuanto hombre [es decir, esencialmente considerado]; pero debería integrar la definición de Sócrates [como individuo] si Sócrates tuviera definición. En la definición [específica y universal] del hombre se menciona la materia no circunscrita por el cuño de sus dimensiones (materia non signata) concretas; efectivamente en la definición del hombre no se mencionan estos huesos y estas carnes, sino simplemente los huesos y las carnes como materia del hombre no circunscrita aún por dimensiones individuales" Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, capítulo II.

cipio de individuación distinto de eso que es justamente la *materia quantitate signata*. Es decir, en estos huesos y en esta carne. Los huesos y la carne de Sócrates son distintos de los huesos y la carne de Platón. Y en eso se distinguen, porque específicamente no se distinguen².

Frente a lo que precede, cuando se trata de la diferencia entre Sócrates y Platón, hay que decir que se diferencian en cuanto que son *personas* distintas. Se distinguen por su *acto de ser*, no por sus accidentes. Pero con esto, lo que pasa a primer plano es ¿qué quiere decir especie? Como la esencia aparece como distinta realmente del acto de ser, la especie aparece como distinta también. En consecuencia, hay que examinar la noción de *especie*³. Cuando se trata de la noción de especie, ahí la solución tampoco es convincente. Ese problema aparece sencillamente de la siguiente manera: ningún individuo agota la especie. Es la única solución que cabe. Ningún individuo agota la especie. Lo cual naturalmente, si tenemos en cuenta lo que se ha dicho antes, también es problemático. En efecto, si consideramos a Platón y Sócrates como hombres, no como individuos, no los podemos distinguir. Lo que se llama la humanidad de hombre –la humanidad que sería la especie–, la humanidad de Sócrates y la humanidad de Platón no se distinguen. Se distinguen por la materia, es decir, por *estos* cuerpos.

Pero por otra parte, está el otro problema que aparece en la segunda vía de Tomás de Aquino, que es la diferencia entre las series causales accidentales y las causas esenciales. Como se sabe, las causas esenciales son las especies. Es el famoso problema del huevo y la gallina. Si hablamos del huevo y la gallina resulta que no podemos decir cuál es el primero, si el huevo o la gallina, porque para que salga una gallina es menester un huevo, y para que salga un huevo es necesaria una gallina. De manera que si nos planteamos el problema de cuál es el primero, el huevo o la gallina, la respuesta es que no sabemos. ¿Por qué? Porque la serie es una serie indefinida.

Pues bien, cuando una serie de causas es indefinida se dice que son causas accidentales. Ahora bien, si son causas accidentales, y las causas accidentales están constituidas por individuos, el huevo y la gallina son los huevos y las gallinas individuales, pues son los que constituyen la serie, per entonces naturalmente, por la vía causal no se puede demostrar la existencia de Dios, porque para que haya una primera causa es preciso una serie de causas que sea finita⁴, ya que no

² “Y así, bien que haya diferencia entre las carnes y los huesos de que se componen este y aquel hombre, el conjunto ciertamente diferente no difiere específicamente, porque no hay contradicción en la noción esencial: el conjunto es el último individuo de la especie”. *Metafísica*, X, IX, 1058b 7-10.

³ Tomás de Aquino considera que la especie es la esencia: “Por consiguiente la diferencia que media entre la esencia del hombre [especie] y la esencia de Sócrates [individuo] consiste sólo en lo circunscrito o incircunscrito [de su materia]. (...) Análogamente difieren entre sí la esencia del género y de la especie, en razón de su determinación o indeterminación; aunque en ambos casos [género-especie; especie-individuo] sea distinta la reducción; en efecto: la determinación del individuo dentro de la especie se logra mediante la limitación de la materia por sus dimensiones [concretas], mientras que la especie se obtiene, respecto al género, por una diferencia constitutiva, derivada del principio formal”, Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, capítulo III.

⁴ “Y como toda entidad que tiene su existir en otro, refluye, como a su primera causa, hacia la entidad que tiene su existir de sí misma, síguese que ha de existir una entidad, causa del existir de todos, ya que ella es existir puro [sin devenir]; de lo contrario se haría un proceso al infinito en las causas, por cuanto toda entidad que no es existir puro [sin devenir], exige una causa de su existir según se dijo. En conclusión se tiene que: inteligencia es posesión de forma y existencia; que

puede ser infinita, porque si lo es, no se puede llegar a la noción de Primera Causa. Para llegar a la noción de Primera Causa es necesario apelar a otra serie de causas, a las causas que no son accidentales sino esenciales. Y ¿cuáles son las causas esenciales? Las especies. Pero si las causas esenciales son las especies, entonces éstas no son lo mismo que los individuos. Las especies tienen una realidad distinta de los individuos. ¿Y en qué consiste esa diferencia? En que la especie no es estrictamente la causa formal del individuo sino la causa final.

Ningún individuo desarrolla enteramente su especie. En ningún individuo está la especie entera, y precisamente por eso es por lo que la serie huevo-gallina es una serie accidental, porque la gallina individual no agota la especie gallina, sino que la especie gallina tiene carácter de fin, es algo que la gallina tiene que ir desarrollando pero que nunca lo acaba de realizar. Es decir, que nunca se puede confundir la especie con el individuo.

Según lo anterior podemos preguntar: ¿en qué quedamos? Habíamos dicho antes, y naturalmente eso habría que aplicarlo a las distintas gallinas: ¿en qué se distingue una gallina de otra gallina? En "esos huesos y en esas carnes", igual que en el caso de Platón y Sócrates. Si no se distinguieran en eso, estaríamos ante la misma gallina. Ahora resulta, sin embargo, que tenemos la serie generacional, esa serie en que hay huevos y gallinas, y al meterlas en el orden causal, entonces tenemos que admitir que la especie no existe enteramente en los individuos. Ahora bien si la especie real no existe en los individuos, existe en realidades que no son individuales. Eso es justamente lo que se llaman causas no accidentales sino causas universales. Pero si no existen las causas universales, no existe una Primera Causa, porque solamente en esa serie constituida por las especies —entendiendo a la especie como causa a su vez, no causa accidental sino causa específica— ahí se puede refutar la idea de proceso al infinito.

De manera que si no distinguimos la serie de causas universales y las accidentales —las constituidas por individuos— no podemos probar la existencia de Dios. Es evidente entonces que la especie no es lo mismo que el individuo. Y que la especie no es lo mismo que el individuo quiere decir que el individuo está finalizado por la especie, y que no acaba de realizar la especie. Pero si esto es así, entonces hay que abandonar la idea de que Platón y Aristóteles sólo se distinguen por la forma de la nariz o por la *materia signata quantitate*, en que una nariz es más aguileña, la otra es más chata, la otra más fina, y así todo lo demás, esto alude a diferencias corpóreas, diferencias en la figura del cuerpo, de los órganos, que en definitiva son diferencias cuantitativas, según el planteamiento de que la materia está signada por la cantidad y ésta a su vez está vinculada a cualidades, a formas accidentales, que además son sensibles. Este planteamiento, por otra parte, arruinaría la fisiología de Aristóteles. Como es sabido, a partir de Darwin, existe una discusión acerca de si la fisiología de Aristóteles es una antigualla.

En cualquier caso, desde el punto de vista temático, evidentemente que ahí hay una dificultad bastante notable, hay incoherencia. En efecto, se puede preguntar: ¿cómo dice usted que las especies son reales, si lo único real son los individuos? Entonces, ¿qué realidad es la de la especie, si no es individual? Y no es individual puesto que estrictamente no se realiza entera. Entonces no puede decirse aristotélicamente que Platón y Sócrates se distinguen solamente por estas carnes y estos huesos, sino hay que decir que se distinguen como individuos distintos en que ninguno de los cuales agota la especie de hombre.

tiene su existir del Ser Primero, que es existir puro [solo] [sin devenir]. Este ser es la causa primera que es Dios" Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, capítulo V.

Tomás de Aquino dice que solamente hay un tipo de realidades que agotan la especie, que son los ángeles⁵. Los ángeles son realidades espirituales que agotan su especie. No hay dos ángeles de la misma especie, sino que la especie de un ángel es ése ángel. Aristóteles dice que en el caso de Platón y Sócrates no es así, pues si fuesen idénticos, o si tenemos en cuenta sólo la humanidad, entonces no tenemos más que uno, pero ese uno no sería ninguno, porque no sería ni Platón, ni Sócrates, ni ningún otro individuo. Pero en cuanto que se distinguen, se distinguen como individuos, en estas carnes y en estos huesos.

3. La solución del problema

Naturalmente, esto se ha admitido durante mucho tiempo, y está dentro de la doctrina tomista. Pero es evidente que aquí hay un gran problema, una dificultad de coherencia. Porque si ningún individuo agota la especie, lo real no es solamente lo individual. Si lo real no es sólo lo individual, si los individuos no agotan la especie, no hay por qué decir que los individuos tienen acto de ser, o que son distintos realmente del acto de ser. Son distintos realmente de la especie, pero la especie está en el orden esencial. Así pues, la especie no es el acto de ser —o el acto de ser no es la especie—, sino que está en el orden de la esencia.

Esto basta para mostrar que la noción de *entelécheia* no se puede sostener. ¿Qué es lo enteléquico? ¿La sustancia individual o la especie? Por otra parte, si la especie se entiende como forma, sería forma sustancial —forma del individuo—; pero la especie no sólo es forma sustancial, es fin. Los individuos no agotan la especie quiere decir que están finalizados por la especie. También esto llevaría a confundir la causa formal con la causa final. De todo esto se puede concluir lo siguiente: no es menester admitir que al ver a Platón y a Aristóteles como distintos, que es naturalmente considerarlos desde el punto de vista de la *entelécheia*, no por ello, esto afectaría al *acto de ser*, porque éste es otro asunto.

El acto de ser es distinto. Cuando se trata del hombre, cada acto de ser es distinto, cada persona es un acto de ser. Sócrates y Platón son distintos porque son *personas* distintas. Sin embargo, la noción de persona no es aristotélica⁶. Y cuando se trata de realidades corpóreas hay que pensarlo más a fondo, pues hay que resolver este problema del individuo y de la especie para empezar a ver cómo se puede enfocar la distinción real entre *esse* y *essentia*. Porque ¿qué es la esencia? No es el individuo, porque éste no agota la especie, y ésta sin el individuo no existe; la especie es la de una serie de individuos.

Evidentemente en Aristóteles el asunto no acaba de ser congruente. Podemos decir: Aristóteles no podía resolverlo. ¿Por qué no podía? Porque como no había llegado a la noción de acto de ser, estos problemas no los podía resolver; intenta lograrlo con el acto como *entelécheia*, pero éste no da para tanto, pues con él no se puede resolver estas cuestiones. Entonces, el asunto más o menos es éste: en el hombre sí se puede decir que su acto de ser es personal, en cambio cuando

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 8. *El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González y Juan Fernando Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 161, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

⁶ Cfr. POLO, L., "La radicalidad de la persona", en *Themata*, 1994 (12), 209-224; "La originalidad de la concepción cristiana de la existencia", en *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996, 247 ss.

se trata de las realidades materiales, como en ellas no hay personas, no se puede decir que haya pluralidad de acto de ser. El individuo, el famoso individuo material, como *materia signata quantitate*, eso no constituye una esencia distinta realmente del acto de ser.

De manera que hay que ver cuál es la esencia, qué es lo que en el universo material se distingue realmente del acto de ser. Nos podemos dar cuenta de que lo que se distingue, no multiplica el acto de ser, sino que el ser del universo es uno solo, y todo lo que llamamos individuo, especie, está metido en la esencia, es decir, son dimensiones de la esencia, y sólo si consideramos todo eso conjuntamente tenemos una esencia, o sea, podemos decir que tenemos una esencia distinta realmente del acto de ser.

Yo no puedo decir que el caballo es una esencia distinta realmente del acto de ser, porque al caballo lo tengo que meter dentro de una unidad global que es la esencia del universo. El caballo pertenece a una esencia, él no es una esencia, sino que pertenece a la esencia del universo, que es justamente la que es distinta del acto de ser, y esa esencia no hay que multiplicarla. En el caso del hombre es distinto, ya que el acto de ser hay que multiplicarlo y, naturalmente, la esencia es de cada uno. Sócrates y Platón se distinguen según la esencia (que está unida a su respectivo acto de ser), no según la especie, sino según la esencia, en términos ontológicos estrictos.

Pero si esto se ha expuesto suficientemente, enseguida se puede sacar otra conclusión, y es que si esto es así, también habría que distinguir entre el acto de ser del hombre, que es personal, y el acto de ser que se distingue de lo material, que será un acto de ser que no es personal. Si se distingue el acto de ser también se distinguen las esencias. La esencia humana no será la esencia que se distingue del acto de ser de lo material. Entonces, dicho eso, la distinción real se ha complicado, ahora no sólo tenemos distinciones reales entre esencias y actos de ser, sino distintos actos de ser. Lo que yo sostengo es que la esencia del universo es la unidad de orden, eso es lo que intentaré exponer. La esencia del hombre es la esencia de un ser personal. Tenemos que ver qué tipo de unidad, qué tipo de relaciones hay en el universo.

Existen, por tanto, distintas esencias y distintos actos de ser. Es evidente que de esta manera hemos mejorado aquel planteamiento fabriano. De otra manera, la distinción real no sirve en antropología. Precisamente por eso, para hablar de la libertad, Fabro se metió por otro camino, por la esencia del hombre. Ahí enfocó el asunto de una manera peculiar.

Si se dice que la clave del pensamiento de Tomás de Aquino es la distinción real, la distinción *essentia-esse*, eso en el caso del hombre nos lleva a preguntar: ¿y qué es al *actus essendi*? En el tema de la libertad que fue el gran tema sobre el que Fabro pensó los últimos años, ahí tiene que acudir a otras cosas. ¿Por qué? Porque su manera de entender la distinción real no le permite enfocar el tema de la libertad adecuadamente. En cambio, si la distinción real se entiende así, que la persona es el acto de ser, entonces la libertad sí que se puede meter dentro de la doctrina de la distinción real.

Como se ve, el asunto es un poco complicado, las soluciones son suficientemente netas, y las dificultades han aparecido también. De manera que hay que pensar la distinción real de otra manera, a saber: hay actos de seres distintos. El acto de ser del hombre no es el acto de ser del universo, porque su acto de ser es personal y el del universo no. A su vez, la esencia del hombre no es la esencia del

universo. ¿Cuál es la distinción real entre el acto de ser del universo y el universo como esencia? ¿Cuál es la distinción real que existe en el hombre como persona y el hombre como esencia? Son cuestiones distintas, porque las esencias y los actos de ser son distintos.

Es decir, que la teoría de la distinción real nos lleva a multiplicar las distinciones. O sea, que las mismas distinciones son distintas. La esencia del hombre no se distingue del ser del hombre de la misma manera como se distingue la esencia del universo de su ser. Evidentemente enfocado así el asunto, la cosa da más de sí, sirve para pensar más asuntos, por ejemplo, se resuelven las cuestiones que plantea la especie-individuo.

III

LA ÍNDOLE POTENCIAL DE LA FORMA, DEL COMPUESTO HILEMÓRFICO, DEL ALMA

1. Los sentidos del acto: ¿*enérgeia*, *entelécheia* y *actus essendi*?

Así pues, resumiendo lo dicho precedentemente, cabe decir que el acto de ser no se puede confundir con los sentidos del acto en Aristóteles. Esos sentidos del acto se pueden mantener. Uno de ellos es la *enérgeia*, que en sentido estricto es para Aristóteles el acto de conocer. El segundo sentido del acto en Aristóteles es la *entelécheia*, que es el sentido formal del acto, la forma como el acto o la actualidad de la forma.

La sustancia es enteléquica por ser compuesta con la forma. Se suele decir que la forma es un principio unido a la materia, según el modelo hilemórfico, que es una de las maneras como entiende Aristóteles la sustancia. Pero no todas las sustancias son hilemórficas. Por otra parte, con la noción de forma como *entelécheia* en la sustancia material Aristóteles refuta la participación platónica o, por lo menos, la participación de lo inteligible en lo sensible, que es el primer sentido de la participación, aunque no es el único.

Luego viene el problema que Platón se plantea en las obras de la madurez, o todavía más, en las de la vejez, después de *La República*, *El Fedón*, *El Fedro*, etc. Posteriormente, cuando tiene 60 años, Platón somete a crítica su propio pensamiento; empieza con el *Teetetos*, sigue con el *Parménides* y con otro diálogo que es el *Filebo*. *El sofista* también pertenece a esta época. Éstos últimos son los diálogos en que se plantea de manera nueva la *participación*, no de lo inteligible en lo sensible, sino de lo inteligible en lo inteligible, es decir la relación entre las Ideas, que Platón llama *koinonía*, que es la forma más alta de participación que él pensó, porque en el otro diálogo, *El Timeo*, ahí vuelve a aparecer la relación de lo intelectual con lo material a través de la figura del *Demiurgo*.

Aristóteles dice que la primera versión de la participación es aquella en que la forma está en la materia; así se constituye la *sustancia hilemórfica*. El hilemorfismo es una superación de la participación platónica en su primera formulación, como está en el *Fedro* y en el *Fedón*; en la *República* también aparece algunas veces, sobre todo en los primeros libros, por ejemplo en el Mito de la Caverna. Sin embargo, además de la forma sustancial, también se puede admitir formas *puras, separadas*, es decir sustancias inmateriales, actos enteléquicos.

Es evidente que la *entelécheia* y la *enérgeia* no son lo mismo, porque el acto de conocer no es la sustancia. La *enérgeia* no es la *entelécheia*. Actualmente esto se ha investigado bastante. Estos estudios de los sentidos del acto en Aristóteles hay que tenerlos en cuenta, porque no se puede entender al acto aplicable de la misma manera a la *enérgeia* y a la *entelécheia*. En algunos pasajes –tres o cuatro– Aristóteles tiende a relacionarlas o a indiferenciarlas. Me parece que de estos sentidos del acto lo que se puede rescatar es la *enérgeia*. La *entelécheia*, en cambio,

me parece que es una extrapolación. Por otra parte, Estagirita empezó hablando de la *enérgeia*, y la *entelécheia* aparece más tarde en su pensamiento.

Como decía, el acto de ser no es ni la operación inmanente –*enérgeia*– ni tampoco es la actualidad de la forma. Con todo, en algunos textos de Tomás de Aquino, el sustancialismo aristotélico está muy presente. Esto plantea otro tema: el de si Aristóteles fundamentalmente es un filósofo de la sustancia –de la *entelécheia*– o si es un filósofo de la *enérgeia*; es decir, si su sistema filosófico está centrado en la *enérgeia* o si está centrado en la *entelécheia*.

Esto lo han discutido mucho los especialistas en Aristóteles, lo cual nos llevaría a otros asuntos. La observación de Aristóteles es que Dios es *noéseos noé-sis*. Según esto, evidentemente, lo está entendiendo como *enérgeia*, que es el acto de conocer, puesto que *noé-sis* es equivalente al acto de conocer, o como se traduciría en latín es *Ipsium Inteligere Subsistens*: el mismo Entender Subsistente, eso sería la *enérgeia*¹.

Si Dios es la *enérgeia*, es evidente que la *enérgeia* supera ese mismo planteamiento. Entonces, no se puede decir que Dios sea *entelécheia*. Aristóteles no lo dice. Si se aplica a Dios la *enérgeia*, ésta es más importante que la *entelécheia*. En cambio, desde otro punto de vista, en el hombre la *entelécheia* es más importante, en el momento de superar al accidente o algo que tiene que ver con el desarrollo de la naturaleza, con el ejercicio de la naturaleza intelectual o cognoscitiva. Pero en el caso de Dios eso no tiene sentido. Si uno se mete un poco en Aristóteles, se da cuenta que Dios no puede ser *entelécheia*, sino el mismo acto de pensar, o sea, tiene que ser *enérgeia*. Habría que ver los textos de Tomás de Aquino, aunque, según parece, él no conocía los textos más importantes sobre la *enérgeia* de

¹ “De esta manera lo bello en sí y lo deseable en sí entran ambos en el orden de lo inteligible; y lo que es primero es siempre excelente, ya absolutamente, ya relativamente. La verdadera causa final reside en los seres inmóviles, como lo muestra la distinción establecida entre las causas finales, porque hay la causa absoluta y la que no es absoluta. El ser inmóvil mueve con objeto del amor, y lo que él mueve imprime el movimiento a todo lo demás. (...) Pero desde el momento en que hay un ser que mueve, permaneciendo él inmóvil, aun cuando exista en acto, este ser no es susceptible de ningún cambio. (...) El motor inmóvil es, pues, un ser necesario, y en tanto que necesario, es el bien, y por consiguiente un principio, porque hay varias acepciones de la palabra necesario: hay la necesidad violenta, la que coarta nuestra inclinación natural; después la necesidad, que es la condición del bien; y por último lo necesario, que es lo que es absolutamente de tal manera y no es susceptible de ser de otra. Tal es el principio de que penden el cielo y toda la naturaleza. Sólo por poco tiempo podemos gozar de la felicidad perfecta. Él la posee eternamente, lo cual es imposible para nosotros. El goce para él es su acción misma. Porque son acciones, son la vigilia, la sensación, el pensamiento, nuestros mayores goces; la esperanza y el recuerdo sólo son goces a causa de su relación con éstos. Ahora bien; el pensamiento en sí es el pensamiento de lo que es en sí mejor, y el pensamiento por excelencia es el pensamiento de lo que es bien por excelencia. La inteligencia se piensa a sí misma abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar. Hay, por lo tanto, identidad entre la inteligencia y lo inteligible, porque la facultad de percibir lo inteligible y la esencia constituye la inteligencia, y la actualidad de la inteligencia es la posesión de lo inteligible. Este carácter divino, al parecer, de la inteligencia se encuentra, por tanto, en el más alto grado de la inteligencia divina, y la contemplación es el goce supremo y la soberana felicidad. Si Dios goza eternamente de esta felicidad, que nosotros sólo conocemos por instantes, es digno de nuestra admiración, y más digno aun si su felicidad es mayor. Y su felicidad es mayor seguramente. La vida reside en él, porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia; esta actualidad tomada en sí, tal es su vida perfecta y eterna(...). La vida y la duración continua y eterna pertenecen, por tanto, a Dios, porque este mismo es Dios”. *Metafísica*, XII, VII, 1072^a 35 1072b 1-30.

Aristóteles, porque Guillermo de Morbecke, que fue quien tradujo al latín la *Metafísica*, omite en la traducción los textos más importantes sobre la *enérgeia*, que son los textos donde Aristóteles describe con más precisión este asunto.

No obstante, la *enérgeia* aparece en el *De Anima* —el *Peri Psyché*—, que es una obra de vejez, escrita por Aristóteles en una edad bastante avanzada (vivió 63 años). En esa obra aparece esa noción, porque si se estudia al ser vivo, evidentemente ahí se encuentra, y por aquí es por donde Tomás de Aquino toma contacto con este sentido del acto, que traducido al latín es el acto de conocer como operación inmanente².

Pudiera parecer que con la palabra *acto* se reúnen los dos sentidos, pero realmente no es así. Aristóteles no lo admite porque él distingue la *entelécheia* de la *enérgeia*. Cuando habla de Dios, en rigor, habla sólo la *enérgeia*, y cuando habla de las sustancias materiales e inmateriales, de la *entelécheia*. Que Dios sea una *sustancia inmaterial*, eso no es aristotélico, sino más bien de quienes no acaban de darse cuenta de la precedente distinción. Por eso hablan de *sustancia intelectual*, o *sustancia primera*. No obstante, eso constituye una visión fiel de como Aristóteles enfoca los grandes temas.

Sin embargo, insisto, el acto de ser de Tomás de Aquino no es ni la *enérgeia* ni la *entelécheia*, aunque hay algunos textos en que intenta asimilarlo a la *entelécheia*, por ejemplo, cuando dice que es la *forma formarum*, la forma de las formas, pues de ser así, entonces el acto de ser sería un acto enteléquico. Sin embargo, a mi modo de ver, me parece que ahí hay un desliz, que es explicable porque se juega con el sustancialismo aristotélico, pero, como he señalado, en el mismo Aristóteles habría que ver si ese es el sentido más importante del acto o no lo es. Si Dios es *enérgeia* y no *entelécheia*, entonces naturalmente la *enérgeia* es más importante, es decir, está en un nivel superior al de la *entelécheia*. No se puede decir que el acto de ser sea *entelécheia*, o que el acto de ser del universo es una *enérgeia*, puesto que el acto de ser del universo no es un acto de pensar.

2. La asimilación del acto a la forma

Como ya se ha indicado, hay algunos textos tomistas, por ejemplo al hablar de la *forma formarum*, en que hay un recuerdo muy intenso o una asimilación del acto de ser a la forma. Sin embargo, el acto de ser no es ni una cosa ni la otra. El acto de ser es distinto de los dos predichos sentidos del acto. Eso es lo que Aristóteles no descubrió, o no pensó. Naturalmente, la forma sería una de las dimensiones de la esencia, pero distinta del acto de ser.

Por lo tanto, habría que averiguar en qué sentido la forma es potencial, puesto que si está en el orden de la esencia, y ésta es potencia respecto del acto de ser, por consiguiente, la forma es potencial. Y si la forma es uno de los integrantes de la esencia, o hay que colocarla en el orden de la esencia, o sea, si la forma tiene un sentido potencial, entonces no se puede seguir sosteniendo que la forma tiene un carácter actual, que eso es lo que quiere decir acto enteléquico: acto actual.

Eso es lo que sostengo, que la *forma está en el orden de la esencia*; y lo está, sobre todo, cuando se trata del universo material. El universo material es una

² Cfr. SELLÉS, J.F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000.

esencia que tiene que ver con un acto de ser distinto de la *entelécheia*, habría que advertir entonces de qué manera se puede vislumbrar la esencia desde el acto de ser, o de qué manera el acto de ser da lugar a la esencia.

Lo mismo habría que decir del acto de ser del hombre. En el caso del hombre el acto de ser es distinto, pues también la esencia es distinta; pero ¿no se puede hablar de forma en el caso de la esencia humana? Quizá puede ser naturalmente una forma superior a las formas físicas, pero tampoco se podría decir que el que la forma esté en la esencia basta para distinguir la forma humana de los entes formales del universo físico; eso no es suficiente para distinguir la esencia humana de la del universo.

Esa distinción hay que tomarla; se podría llamar la culminación de la esencia, es decir, aquello sin lo cual no se puede hablar de esencia, y para hablar de esencia humana no basta con hablar del orden. Por lo tanto, aunque haya una distinción formal, tanto en la esencia del hombre como en la esencia del universo, la forma no es la esencia.

3. Los sentidos de la *potencia*

La forma está en el orden de la esencia. Por eso, habría que hablar de *potencia formal*, es decir, de la forma como potencia. Pero hablar de la forma como potencia, es naturalmente para un aristotélico una especie de absurdo, pues la potencia en Aristóteles tiene que ver precisamente con la materia, con la acción, con la causa eficiente. La acción se relaciona con algo que es pasivo: está en la pasión. La pasión también sería un sentido potencial.

En Aristóteles también se podría hablar de potencia en un sentido activo. Cuando él habla de la *dínamis kata fisis*, parece que ahí fundamentalmente toma la potencia en un sentido activo. La potencia en este sentido es lo que tiene que ver con actos enteléquicos o con la actividad eficiente. Esos serían los sentidos de la potencia en el Estagirita. Aristóteles distingue entre potencia pasiva, la potencia que sería la materia, y también admitiría un sentido activo de la potencia. Existen potencias activas, o bien cabe una activación de la potencia que es precisamente el movimiento³.

Si ampliamos un poco más los sentidos de la potencia en Aristóteles, entonces tendríamos que ver si en Aristóteles hay una potencia, *dínamis kata logos*, que es la potencia racional, una potencia lógica o el sentido lógico de la potencia. A eso se le ha dado muchas vueltas, y yo creo que sí la hay. Existe un texto en Aristóteles en que se habla de la *dínamis kata fisis* y una *dínamis kata logos*. El ejemplo que pone, bonito e ilustrativo, es el del manto rasgado. Un manto antes de ser rasgado se puede decir que está en potencia de ser rasgado, en cuanto to-

³ “Un ser tiene poder, ya porque tiene la potencia de modificarse a sí mismo, ya porque tiene la de modificar a otro ser. Ahora bien; es evidente que la potencia activa y la potencia pasiva son, desde un punto de vista, una sola potencia, y desde otro son dos potencias. Se da ante todo la potencia en el ser pasivo; y porque hay en él un principio, porque la materia es un principio, por esto el ser pasivo es modificado, y un ser modifica a otro ser. Y así, lo que es graso es combustible; lo que cede de cierta manera es frágil y lo mismo en todo lo demás. Luego hay la potencia en el agente: como el calor y el arte de construir, el uno en lo que calienta y el otro en la arquitectura. Un agente natural no puede hacerse experimentar a sí mismo ninguna modificación; hay unidad en él, y no es otro que él mismo”. *Metafísica*, IX, I, 1046^a 20-28

davía no es rasgado; por lo tanto, se podría considerar como rasgable; pero eso es algo que nosotros pensamos, pues atendiendo únicamente a tal manto no se puede decir que es rasgado si es que efectivamente no es rasgado; mientras no se rasga, se podría descubrir que está en potencia de ser rasgado, pero en tanto no lo descubra no es una potencia física.

Lo que precede plantea cuestiones interesantes. Entre otras, qué sentido tiene lo lógico respecto a lo real. Lo lógico es algo mental, no es real extramental, está en el orden de las intenciones, como se suele decir. En este caso son intenciones cognoscitivas. Sin embargo ¿eso quiere decir que lo lógico no tenga nada que ver con lo real, o que es una mera construcción mental, como pensaría Oc-kham, por ejemplo? Este problema se ha pretendido solucionar con la designación de lógico con fundamento *in re*, es decir, que la lógica no es real, pero que tiene fundamento en la realidad.

Eso es una cosa a la que se puede aludir, pero no la vamos a investigar a fondo. O lo lógico tiene un fundamento distinto de lo real, o tiene un fundamento *in re*; lo que no se puede decir es que lo lógico es real. Además, ésa es otra de las razones por las que se suele decir que la realidad es individual, es decir, que el individuo es inefable, o sea, que el individuo no tiene nada que ver con la lógica. Por ejemplo, en el elenco de los predicables en Aristóteles, el individuo no es un predicable. Los predicables son: el género, la diferencia específica y la especie. De manera que el individuo queda fuera de la definición, precisamente porque la definición acaba con el conocimiento que según nosotros llevamos a cabo de lo cognoscible; si el individuo no es un predicable, entonces nosotros no conocemos a los individuos.

Tomás de Aquino mantiene la tesis de que no corresponde al intelecto creado conocer lo singular; lo que conoce lo conoce *sub ratione universali*, universalizando, prescindiendo de la materia; y como la materia es principio de individuación, entonces naturalmente el individuo no es apropiado para la índole del conocimiento creado. En el caso de Dios sí, porque Dios lo conoce todo. Tomás de Aquino añade más: ni siquiera la inteligencia creada tiende naturalmente al conocimiento de lo singular, es decir, que hay una cierta indiferencia respecto de lo individual, y esa indiferencia se ve en la lógica, pues la lógica no trata de lo individual.

Eso es uno de los muchos asuntos que surgen en la investigación de lo potencial, de si el acto de ser es actual o si es algo más que lo actual. Por otra parte, están los diferentes sentidos de la potencia, ¿cuáles pueden ser? Tenemos la potencia como materia, también la potencia según la *fisis* –que es la potencia activa– y la potencia *kata logos* –la potencia que habría que colocarla en el orden lógico–, es el conocimiento según el *logos* de algo, es potencial pero sólo lógico, o en caso de que sea real lo será como el ejemplo que pone Aristóteles acerca del manto.

4. La esencia como potencia respecto del acto de ser

Pues bien, el sentido de la *esencia* como potencia no puede ser ninguno de éstos, puesto que es potencial respecto del acto de ser. Los precedentes sentidos de la potencia no son distintos realmente del acto de ser; no es que sean acto de ser, pero tampoco se puede decir que se distinguen del acto de ser realmente, de tal manera que esa distinción los constituya, como es el caso de los seres intracósmicos que tampoco se distinguen realmente, puesto que para distinguirse

tienen que incluirse en el universo, en la esencia del universo, pues ellos solos no pueden ser reales. Entonces lo que se distinguirá del acto de ser no son ellos mismos, sino el universo del cual toman parte. Así pues, la forma la podemos colocar en el orden de la esencia, pero es ésta la que es distinta realmente del acto de ser.

Según la filosofía de Aristóteles, el alma es el primer acto enteléquico⁴, pero no de una materia estrictamente, sino de un cuerpo organizado⁵, porque según el Estagirita el alma no tiene que ver con la materia de un modo verdaderamente hilemórfico, constituyendo un compuesto hilemórfico de materia y causa formal, sino que en el caso de los seres vivientes, la forma –el alma que es forma primera suya– es la forma de un cuerpo organizado, lo cual comporta que ese cuerpo organizado no es meramente materia, o materia informada, es más. Por eso hay compuestos hilemórficos (además hay cuerpos mixtos en los que hay materia dispuesta –ése es otro sentido de la materia–), en los cuales tiene que haber una peculiar ordenación a vivir, cuya *entelécheia* es justamente el *alma*.

Evidentemente, en los cuerpos organizados el alma es una forma, aunque no es una causa formal que se una exclusivamente a la materia, es una forma más elevada que la causa formal de los cuerpos mixtos, que son aquellos en que la materia está dispuesta, y como la disposición corresponde a la forma, en tanto que la materia está dispuesta la forma de los cuerpos mixtos recae sobre ella.

En el caso de los seres vivos la cosa es todavía más complicada y tiene más dimensiones, porque el cuerpo vivo no es simplemente un cuerpo mixto. Un cuerpo mixto es un cristal, una piedra, un hierro; eso es lo que se llama en Aristóteles cuerpos mixtos, sería lo que se llaman realidades químicas. Por encima de los cuerpos mixtos están los cuerpos organizados, y su actualización, la forma correspondiente a ese organismo es la *entelécheia*, que hay que tomarla como acto.

Ahí es donde la *entelécheia* tiene más sentido de acto, es un acto que no es un simple acto actual, sino un acto influyente, por así decirlo, un acto que tiene una connotación eficiente, porque la organización requiere una eficiencia, una acción; y también porque en el cuerpo vivo es principio de sus movimientos, lo cual implica una eficiencia intrínseca. Pero si es una eficiencia intrínseca, esa eficiencia debe estar vinculada a la *entelécheia* del cuerpo vivo. Por lo cual, no es una mera causa formal unida a la materia.

Cuando se trata del alma del hombre, ésta es, evidentemente, una forma superior que, además, tiene que ver con el conocimiento, y con el querer. Según Tomás de Aquino el alma es separable. En cambio, cuando el animal muere, su alma se acaba. Sin embargo, en el hombre el alma es inmortal. Con todo, el alma humana también pertenece al orden de la esencia. Ya hemos dicho que el *actus essendi* humano es distinto realmente de la esencia humana, y que no se puede reducir a los sentidos del acto en Aristóteles. Si decimos que el alma y el acto de ser son lo mismo, entonces estamos en la antropología aristotélica, en que el pri-

⁴ “Conforme a esto, puesto que el alma de los seres animados es la forma sustancial, la esencia misma del cuerpo animado, porque el alma es la esencia de los seres animados” *Metafísica*, Libro VII, capítulo X, 1035b 15-17.

⁵ “Pero la palabra “entelequia” se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga a teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla. Ahora bien tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”. *Física*, 412^a 23-30.

mer acto es el acto enteléquico: el alma. Lo que ocurre es que ahí el alma humana a diferencia de otras es inmortal.

Tomás de Aquino afirma que el que el alma sea inmortal eso no quiere decir que el alma es el hombre entero. Eso lo dice en atención a su manera de entender la persona⁶. Una de las características de la persona según Tomás de Aquino es que tiene razón de *totalidad*. Por tanto, que como el alma no es el hombre entero, es decir, que éste también es cuerpo. De acuerdo con esto, si la persona tiene que ver con todo el hombre, el alma sola o el alma separada no es persona⁷. Pero si apelamos al asunto de la distinción real, el alma está en el orden de la esencia, y la persona está en el orden del acto de ser. El alma es uno de los constitutivos esenciales de lo humano, pero no es acto de ser, *actus essendi*.

Estas son observaciones un tanto rapsódicas, con aportes de Aristóteles, de Tomás de Aquino, tomando también esa distinción entre causas formales, ya que en Aristóteles no es lo mismo el alma como causa formal que la causa formal de un cuerpo mixto, o que la causa formal de un mero compuesto hilemórfico. Insisto, para Aristóteles el hombre no es un mero compuesto hilemórfico. Tampoco para Tomás de Aquino. Se trata de la forma de un cuerpo organizado, y además, el alma humana tiene unas facultades que son propias, exclusivamente suyas: la inteligencia, por ejemplo, es una facultad del alma, no del compuesto⁸. Eso no se podría decir de los animales. En efecto, no se podría decir que el alma no es del compuesto animal ni de los vegetales. Tampoco se podrían atribuir, digámoslo así, potencias activas a las sustancias elementales. Aunque Aristóteles le atribuye al fuego una forma y una potencia activa, la potencia de calentar.

Lo que precede tiene un carácter propedéutico, a modo de preparación. Tenemos que ampliar el sentido de la potencia. Aristóteles descubre una serie de sentidos de ella, pero ninguno de ellos se puede decir que sea el sentido potencial de la esencia respecto del acto de ser, porque tal como la describe Aristóteles, la potencia es justamente lo que no es acto, pues es respecto de un acto. De manera que la esencia como potencia de un acto no está en los sentidos de la potencia de Aristóteles, y entonces hay que ampliar esos sentidos de la potencia, para poder decir que la esencia es potencial respecto del acto de ser.

Ya he dicho antes que para un tomista aristotélico, decir que la forma es potencia, eso es una especie de contrasentido. Efectivamente, eso un aristotélico no lo entiende. Aristóteles seguramente lo podría entender, ya que él tenía una filosofía abierta. Lo que ocurre es que las nociones aristotélicas se han congelado, se han hecho rígidas y se toman como algo que no se puede variar. Sin embargo, de esa manera el aristotelismo se convierte en una tradición rígida. Seguramente si estas nociones hubieran sido redescubiertas, Aristóteles estaría dispuesto a repensarlas. Muchos aristotélicos o comentaristas de Aristóteles eso lo aceptan de modo dogmático, lo cual en filosofía es una cosa que no se debe hacer nunca.

⁶ Sobre este tema, cfr. LOMBO, J.A., *La persona en Tomás de Aquino: estudio histórico y sistemático*, Roma, Apollinare Studi, 2001.

⁷ Cfr. CRUZ, J., "Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre. Una respuesta desde Tomás de Aquino", *Dar razón de la esperanza*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 1169-1195; "El estado de la inmortalidad", *Metafísica y alma*, Pamplona, Eunsa, 2006, 95-106.

⁸ TOMAS DE AQUINO, *Comentario al De Anima*, Libro I, Lección Segunda, n.17: "Empero, si alguna operación fuese propia del alma sería la operación del intelecto. En efecto, el entender que es la operación del intelecto parece que es principalmente propia del alma".

Según esto, una especie de dogma filosófico, o sea, algo que sería absurdo poner en duda, sería el que la forma es acto. Sin embargo, a quien afirmase esa tesis, habría que hacerle ver que tal acto es enteléquico. Eso es lo que es la forma, un acto enteléquico. Pero si no hablamos del acto enteléquico, o si tomamos una forma por encima del acto enteléquico, eso de la *entelécheia* no es claramente acto, sino una forma de carácter potencial. Ante esto un aristotélico dogmático se rasgaría las vestiduras; diría que eso es imposible, que las formas son actos. No obstante, habría que decirle: mire usted: ¿no se da cuenta de que en el cuerpo mixto se habla de una materia dispuesta, y esa forma dispositiva es potencial? Dicho aristotélico se quedaría un poco turbado, no sabría qué responder, porque puede ser que el aristotélico se haya petrificado, y entonces las nociones las acepta como si fuesen dogmas. Con todo, eso es traicionar a Aristóteles, que tiene una filosofía mucho más abierta.

IV

LA ESENCIA DEL UNIVERSO FÍSICO

1. El acto de ser como *primero* o *principio* del universo

Después de la precedente serie de observaciones, vamos a ver si distinguimos en qué sentido se habla de *esencia* y de *acto de ser* cuando se trata del universo, y en qué sentido se habla de distinción entre *esencia* y *acto de ser* en el hombre. Se trata de actos de ser distintos y también de *esencias* distintas. No solamente es que la *esencia* sea distinta del *acto de ser*, sino que es distinta de una manera cuando se trata del hombre, y de otra cuando se trata del universo. ¿Qué habría que decir cuando se trata de la distinción real del universo? Cuando se trata del universo, el *acto de ser* del universo hay que verlo como *primero*, y esto ¿qué quiere decir?

Primero se toma en el sentido de *principio*. El *acto de ser* del universo es un primer principio. Es *próton*, respecto de la *esencia*, claro está, pero ¿en qué sentido es primario en cuanto que es primer principio? Tenemos que ver qué es un primer principio, cuando ese primer principio lo es respecto de la *esencia* del universo. También habría que hacer una pequeña observación: ya que como esto es filosofía creacionista, evidentemente es una filosofía que se hace atendiendo a temas que tienen que ver con el cristianismo. Digo esto porque hay que hacer la siguiente advertencia: *el hombre no es la primera criatura*. Dios antes de crear al hombre crea otras criaturas. Cuando en la Biblia se dice “En el principio Dios creó el cielo y la tierra”¹, según la exégesis actual lo que quiere decir es que Dios creó al universo material y creó a los ángeles.

En efecto, “cielo” en el *Génesis* está tomado en un sentido peculiar, por ejemplo en el sentido en que habla San Pablo, o sea, en el sentido bíblico o israelita del término. Ahí cielo no significa lo que nosotros entendemos como cielo. Nosotros podemos entender al cielo como la atmósfera, o como los espacios siderales, lo que está por encima, o como lo que está más allá; primero está la atmósfera y luego podemos continuar. No, ése es un sentido físico del cielo, eso forma parte del universo. El cielo del que habla el *Génesis*, es lo que San Pablo llama el Tercer Cielo, que es justamente la creación angélica. De manera que, al principio, Dios creó a los ángeles y al universo material. Cuando se trata del universo físico hay que decir que se trata de la creación de un principio. El universo es creado principialmente.

Tomás de Aquino considera que hay realidades que se reducen a ser principios, en cambio, otras no, otras son principios, pero además de ser principios, son quiditativas dice él. En definitiva, lo que quiere decir es que son realidades que principian, pero no se agotan en ser principios, y como ejemplo de eso pone dos: Dios y el alma, las cuales principian pero no se agotan en ser principios. Dios es principio en cuanto que es Creador. En el caso de Dios principio significa crear,

¹ Gn., I, 1.

pero a Dios no lo entendemos exclusivamente como principio. Y al alma humana le pasa igual. El alma –dice Aristóteles– viene de los astros. Esto, naturalmente, depende de la teoría astral del Estagirita; de las esferas, lo cual no se puede sostener. En otros casos –dice– la realidad se reduce a ser principio, es decir a ser causa, y aparte de ser causa no es nada más.

Esos textos resultan interesantes sencillamente porque dicen que hay realidades a las que les basta con ser principios, o sea, que no hay que pedirles más. Esto quizá tenga algo que ver con el modo como Aristóteles termina el tema de la sustancia en el libro VII de la *Metafísica*. Al comienzo de ese libro Aristóteles dice que va a teorizar acerca de la *ousía*, sobre la sustancia, pero al final, después de darle muchas vueltas a la noción de sustancia, dice que en rigor la sustancia hay que entenderla como causa². Es un final bastante notable, pues su última declaración, es como un acto de desesperación por parte de un pensador empeñado en saber lo que significa sustancia. Esto es algo que quizá tenga que ver con que el aristotelismo es un poco enigmático y que, por eso, hay que darle muchas vueltas. Debe haber alguna razón para que Aristóteles diga esto. Tal vez sea que tenga relación con la *tetracausalidad* física.

2. La tetracausalidad física como *esencia* del universo

² “La sustancia es un principio y una causa; de este punto de vista debemos partir. Preguntar el porqué es preguntar siempre por qué una cosa existe en otra. En efecto, si se indaga por qué el hombre músico es un hombre músico, o equivale a indagar lo que se acaba de expresar, es decir, por qué el hombre es músico, o bien se indaga otra cosa. Indagar por qué una cosa es una cosa es no indagar nada. Es preciso que el porqué de la cosa que se busca se manifieste realmente; es preciso por ejemplo, que se haya visto que la Luna está sujeta a eclipses. En los casos en que se pregunta por qué un ser es el mismo, por qué el hombre es hombre, o el músico músico, no cabe más que una respuesta a todas estas preguntas, no hay más que una razón que dar, a menos, sin embargo, de que no se responda: es porque cada uno de estos seres es indivisible en sí mismo, es decir, porque es uno; respuesta que se aplica igualmente a todas las preguntas de este género, y que las resuelve en pocas palabras. Pero se puede preguntar: ¿por qué el hombre es tan animal? En este caso, evidentemente no se trata de indagar por qué el ser que es un hombre es un hombre, y sí de indagar por qué un ser se encuentra en otro ser. Es preciso que se vea claro que se encuentra en él, pues de no ser así la indagación no tendría objeto. ¿Por qué truenan?, porque se produce un ruido en las nubes. En este ejemplo lo que se busca es la existencia de una cosa en otra, lo mismo que cuando se pregunta: ¿por qué estas piedras y ladrillos son una casa? Es, pues, evidente que lo que se busca es la causa. Pero la causa, desde el punto de vista de la definición, es la esencia. En ciertos casos la esencia es la razón de ser; como sucede probablemente respecto a la cama y a la casa; ella es el primer motor en otros porque también es una causa. Pero esta última causa sólo se encuentra en los hechos de producción y destrucción, mientras que la causa formal obra hasta en el hecho de la existencia.

La causa se nos oculta, sobre todo, cuando no se refieren los seres a otros: si no se ve por qué el hombre es hombre, es porque el ser no es referido a otra cosa, porque no se determina que es tales cosas o tal cosa. Pero esto es preciso decirlo, y decirlo claramente, antes de indagar la causa; porque si no sería a la vez buscar algo y no buscar nada. Puesto que es preciso que el ser por cuya causa se pregunta tenga una existencia cierta y que se refiera a otro ser, es evidente que lo que se busca es el porqué de los estados de la materia. Esto es una causa, ¿por qué?, porque se encuentra en ella tal carácter, que es su esencia. Por la misma causa, tal hombre, tal cuerpo es tal o cual cosa. Lo que se busca es la causa de la materia. Y esta causa es la forma que determina el ser, es la esencia. Se ve, que respecto de los seres simples no da lugar a pregunta ni respuesta sobre este punto, y que las preguntas que se refieren a estos seres son de otra naturaleza” *Metafísica*, Libro VII, capítulo XVII, 1041^a 8-35 1041b 1-10.

En efecto, como es sabido, la teoría de las causas es otro de los rasgos aristotélicos característicos. Aristóteles descubre cuatro sentidos de la causalidad: la *causa final*, la *causa eficiente*, la *causa formal* –también la *causa ejemplar*, que es una causa modelo, como en un artista por ejemplo– y la *causa material*³. Esos cuatro sentidos de la causalidad los saca a relucir Aristóteles en varios lugares, pero hay un lugar en que se ve claramente por qué habla de ellos, que es justamente en el libro *alfa*, el primer libro de la *Metafísica*; cuando hace su pequeña historia de la filosofía, una recopilación de las principales tesis de los filósofos anteriores a él, y donde establece por qué se equivocaron, ya que declara que su filosofía es incompleta porque no consideraron todos los sentidos de la causalidad.

Unos hablaron más de la causa formal, otros de la causa eficiente, otros son materialistas. Aristóteles intenta caracterizar de ese modo a los filósofos presocráticos, a los filósofos de la *fisis*. Indica que para entenderlos a todos hay que entender cuatro sentidos de la causalidad; de manera que esta teoría viene a ser algo así como una subversión de la *fisis*. Es conocido que la filosofía se inició con la pregunta acerca de la *fisis*; y lo que ocurrió es que, efectivamente, esa pregunta se respondió de diferentes maneras. Una respuesta fue la de Tales, otra la de Anaximandro, otra es la de Heráclito, otra la de Parménides, etc. Después están los pluralistas, Empédocles, Demócrito, Anaxágoras.

Esa filosofía de los presocráticos y esa crisis de la *fisis* es lo que llevó a que después apareciera la sofística, que cambió los temas de que se ocupaban los primeros que filosofaron. Los sofistas no tratan de la *fisis*, sino de los asuntos humanos. Junto a ellos aparece Sócrates como adversario de los sofistas, y posteriormente Platón y Aristóteles, que son los grandes socráticos. En Sócrates no hay ninguna teoría acerca de la *fisis*, aunque en su juventud había sido discípulo de Anaxágoras. Pero luego se dio cuenta de que los problemas humanos eran los realmente importantes en aquel momento de crisis socio-política en Grecia.

Con todo, los grandes socráticos vuelven a ocuparse de los temas presocráticos, y se ven obligados a dar otra versión de la *fisis*, porque la interpretación de los presocráticos se había mostrado llena de dificultades. La teoría de las cuatro causas de Aristóteles va dirigida precisamente a eso: ¿en qué y por qué se equivocaron?, y ¿por qué hay que sustituir su teoría? La respuesta radica en que la comprensión de la *fisis* hay que verterla en la teoría de las cuatro causas. Si no se distinguen cuatro sentidos de la principiación –*fisis* significa ante todo *principio*, *arjé*– entonces no se tiene una teoría de la *fisis* superior, suficiente; con lo cual, no se puede superar la crisis en que cayó la noción de *fisis*.

Por lo tanto, si se acepta que la *fisis* para Aristóteles son las cuatro causas, entonces se puede entender por qué en definitiva Aristóteles dice que la sustancia es causa. No quiere decir que sea causa según uno de los sentidos, sino juntando los cuatro sentidos de la causalidad. La teoría de la causalidad la expuso Aristóteles cuando ya tenía una edad avanzada; es una teoría ya madura de Aristóteles. De manera que su investigación acerca de la sustancia está antes de su declaración de

³ “Evidentemente es preciso adquirir la ciencia de las causas primeras, puesto que decimos que se sabe, cuando creemos que se conoce la causa primera. Se distinguen cuatro causas. La primera es *la esencia, la forma propia de cada cosa (he ousía kai to tien einai)*, porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; la razón de ser primera es, por tanto, una causa y un principio. La segunda es *la materia, el sujeto*; la tercera el *principio del movimiento*; la cuarta, que corresponde a la precedente, es *la causa final de las otras*, el bien, porque el bien es el fin de toda producción” *Metafísica*, Libro A, capítulo III, 983^a 23-33.

en qué consiste la *fisis*; por lo que cuando Aristóteles dice que la sustancia es causa, puede estar diciendo que la sustancia hay que verla desde la *fisis*, bien entendido que para él la *fisis* son las cuatro causas.

Si la *fisis* son las cuatro causas, tiene sentido decir, con Tomás de Aquino, lo que señala en su Comentario al libro de Boecio, que hay realidades que son causas, y que basta con que sean causas para saber como son. Para investigarlas no hace falta saber qué son además, porque no son más que causas. Se pueden señalar cuatro sentidos de la causalidad, pero esto no quiere decir que se consideren las causas como independientes, o como separadas, aisladas unas de las otras, porque si fuera así, la teoría de la causalidad no sería una nueva solución al tema de la *fisis*, porque en los presocráticos la *fisis* es unitaria, es el ente, es el *monom*.

Consecuentemente, si hay cuatro sentidos causales, no se puede decir que cada uno de los sentidos causales sea independiente; eso también se formula diciendo que las causas lo son entre sí, son *concausas* o causas *ad invicem*, como dice una vieja fórmula de los aristotélicos medievales. Cuando se trata del modelo hilemórfico ya se ve: la causa formal y la causa material son causas entre sí, causas unidas, forman un compuesto. La realidad hilemórfica es una realidad que se entiende.

La ciencia, como conocimiento por causas, está diciendo algo de eso, para conocer ciertas realidades, el conocer las causas es suficiente. Por otra parte, la ciencia no es el saber superior, por encima de la ciencia está la intelección de los primeros principios, y luego lo que se suele llamar la sabiduría, que se ocupa de lo que está por encima de la ciencia, de lo que es más que causa o de lo que no es sólo causa. Así pues, cuando hablamos de las causas tenemos que hablar en concurrencia. Lo que yo sostengo es que cuando se trata del universo la ciencia es el estudio de la concurrencia causal completa, lo que se suele llamar la tetracausalidad⁴.

Es decir, no sólo lo hilemórfico es la esencia del universo, porque lo hilemórfico es sólo bicausal: el hilemorfismo es la concausalidad de la causa formal con la materia. Le falta la causa eficiente, no extrínseca, porque en el caso de los seres vivos la causa eficiente es intrínseca; y todavía se requiere de otra causa, que es la final. Si vemos las cuatro causas conjuntamente, podemos considerarlas como causas entre sí, y no como intrínsecas y extrínsecas. Una causa es extrínseca cuando no se puede decir que la realidad queda constituida concausalmente con todas ellas. Pues bien, considero que la tetracausalidad es el universo. Así se aprovecha la teoría de las causas aristotélicas entendida en esta nueva versión, mejorada, de la *fisis* presocrática. Y ese carácter único que tiene la *fisis* en los presocráticos está pluralizado, pero a la vez está unido, puesto que cuando se habla de las cuatro causas éstas son causas entre sí.

En consecuencia, sostengo que el universo como esencia son las cuatro causas. ¿Y cuál será el ser del universo? Ni una de las cuatro causas, ni las cuatro causas juntas, porque eso es la esencia. El ser del universo será el primer principio, algo superior a las causas. Las causas en tanto que se distinguen y concurren entre sí constituyen una pluralidad coordinada, o más que eso, dependen de la causa que coordina, que es la causa final. Podemos ir describiendo un poco cada una de las causas y ver cuál es su sentido de la causalidad, qué es lo físico en

⁴ Cfr. POLO, L., *El orden predicamental*, Ed. y Prólogo de Juan A. García González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 182, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005.

cuanto concausal. Ahora bien, el acto de ser del universo en tanto que distinto de las causas será un primer principio. Para distinguir el acto de ser del universo de su esencia basta decir: tenemos cuatro causas que, aunque estén muy unidas, son cuatro. Es, por tanto, una pluralidad de los sentidos causales. Pero ésta depende de un más allá trascendente a las cuatro causas, y eso es un primer principio.

Las causas no son primeros principios. Se puede decir que las causas son *principios predicamentales*, pero no *principios primeros*. Con esto basta para establecer la distinción real en el universo, en esa tierra de que habla el *Génesis*. En ella ya está la distinción real entre el primer principio y las cuatro causas. Las cuatro causas conforman la esencia, y el primer principio es el acto de ser. Así tenemos que si se acepta esta caracterización, en primer lugar la distinción la establecemos con carácter real, porque es evidente que las cuatro causas se distinguen realmente del primer principio. Además se puede mostrar que las cuatro causas tienen carácter *potencial* respecto del primer principio, un carácter potencial distinto del que habla Aristóteles.

3. La distinción entre la *esencia* humana y la del universo

Con el planteamiento precedente se puede notar la superioridad del primer principio respecto de las cuatro causas. En efecto, se puede explicar qué significa que las cuatro causas dependen del primer principio. Con eso hemos cogido la filosofía clásica griega en su versión aristotélica y la hemos llevado al plano de la consideración de Tomás de Aquino cuando habla de la distinción real *essentia-esse*. Y esto también nos permitirá distinguir el sentido de la *esencia* en el ser humano, porque en el hombre la esencia no son las cuatro causas, es decir, no es la tetracausalidad física. Además, el *acto de ser* del hombre no es el primer principio, sino la *persona*. La persona no se puede confundir con un primer principio.

Así pues, para distinguir la esencia del hombre hay que distinguir la esencia del universo. Y esa distinción sólo la podemos concebir respecto de lo que es potencial en uno y otro. Ser potencial respecto de un primer principio es ser una realidad causal concurrente, y ser potencial respecto de la persona es otro asunto. Es decir, que para hablar de la esencia del hombre lo primero que tenemos que hacer es distinguirla del otro sentido de la esencia. Por su parte, para entender lo esencialmente físico, tenemos que apelar a la distinción real. En suma, la esencia del hombre es distinta de la esencia del universo porque es distinta del acto de ser humano.

Si la esencia del universo es tetracausal, en tanto que eso se puede considerar respecto de un primer principio, la esencia del hombre será *potencial* en tanto que es distinta de la *persona*, y en tanto que depende de ella. Lo que depende de la persona no está constituido por las cuatro causas. También se puede preguntar: ¿en qué se distingue la persona del primer principio?, ¿qué es el ser como persona y qué es el ser como primer principio? Son distintos actos de ser. Eso es lo que tenemos que indagar, a saber, en qué se distingue la persona del primer principio, es decir, ¿qué significa persona?, y averiguado eso, podemos decir qué significa aquello que depende de la persona en tanto que ésta no es un primer principio y en tanto que la esencia de la persona es distinta de la esencia del universo.

Según este planteamiento también nos queda algo por esclarecer, y es cuál es el acto de ser de esas criaturas celestes que son los ángeles, y cuál es la distinción real entre el acto de ser de los ángeles y la esencia del ángel, puesto que ahí

también debe haber distinción real, ya que los ángeles son criaturas. Eso sería una angeleología, un tratado sobre los ángeles. Evidentemente, la distinción real entre el acto de ser y la esencia del ángel no es igual que la del hombre. El acto de ser de los ángeles no es igual que el acto de ser del hombre ni al acto de ser del universo; su esencia tampoco lo es. Por eso la angeleología es muy difícil. La verdad es que sobre los ángeles sabemos muy poco. Tendríamos que hacer un salto para entender la realidad angélica. Tomás de Aquino hace muchas observaciones sobre los ángeles que son bastante interesantes, pero el tema queda abierto.

V

LA TETRACAUSALIDAD FÍSICA COMO UNIDAD DE ORDEN

1. Examen del hilemorfismo

Como hemos visto más arriba, la distinción real se formula de manera distinta cuando se trata del universo material que cuando se trata del hombre. En el primer caso se trata del acto de ser como primer principio, y su esencia es una pluralidad de principios que no son primeros y que son *ad invicem*, es decir, que no pueden estar separados, que constituyen concausalidades. La realidad física estriba en la concausalidad, con lo cual retomamos lo que dice Tomás de Aquino, que hay realidades que son sólo causas. Esto lo que quiere decir es que hay realidades que son sólo causas, o sea, que hay que entenderlas concausalmente, son concausas, y con eso basta, no hay más.

De lo anterior se siguen bastantes consecuencias. Se pueden exponer brevemente para pasar cuanto antes a la esencia humana. Pero hay que insistir un poco para distinguir la esencia humana de la esencia física. De modo que, como digo, sólo la concausalidad completa se puede llamar *esencia* en tanto distinta del *acto de ser*, que es el primer principio. En el universo no hay esencias particulares, la esencia es la tetracausalidad.

Esto también comporta otro asunto, y es que aquello de que la realidad es individual ya no queda tan claro, sino que más bien hay que negarlo. Eso de ser individuo es una característica que no pertenece propiamente a lo físico. Hace falta tener una realidad más alta que lo físico para ser individuo. Según eso, la individuación se da más o menos en los diferentes niveles de la realidad, a excepción de los inferiores, es decir, que lo individual es un síntoma de perfección, que no hay que conceder a las realidades imperfectas.

Aunque a veces hay que tener cuidado con la sinonimia, propiamente hablando la noción de *individuo* donde se desarrolla mejor es en la persona creada. La individualidad de la persona creada es una característica de la persona que se llama *irreductibilidad*, la cual es una característica de lo más perfecta, porque la individualidad tiene que estar acompañada siempre de la apertura con respecto a otros. Una persona solitaria, aislada, tendría un carácter muy individual, pero sería muy poco persona¹.

En el caso de las realidades físicas, hay que decir que en las concausalidades inferiores, la más elemental es la concausalidad llamada hilemorfismo, en la que hay sólo causa formal y causa material. Lo que llamamos sustancia hilemórfica no es individual, aunque esto habría que desarrollarlo largamente. Si no es indivi-

¹ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003.

dual, ¿qué es? Es potencial, pertenece a la esencia. El compuesto hilemórfico, junto con la causalidad extrínseca y las otras causas, forman la esencia. No es individual porque sin las otras causas no existe, no puede ser separada de ellas.

Eso es el término que usa Aristóteles para referirse a la sustancia: *horiston*, la sustancia es lo separado. La sustancia hilemórfica no es lo que es separado, porque la sustancia hilemórfica tiene que ser causada por causas extrínsecas, y sin la causa eficiente extrínseca no la hay. Dicho de otra manera, la sustancia hilemórfica no es más que *efecto*. Entonces no se la puede considerar separada de sus causas, porque si se la considera así, se la considera en falso, o sea, se le atribuye una realidad que no puede tener, puesto que es una concausalidad que sin las otras no puede ocurrir. Requiere de las otras causas, aunque las otras causas no sean intrínsecas –constitutivas– a ella, pero son causas *sine qua non*, sin las cuales la sustancia hilemórfica no puede existir. Y, en cambio, ella por su parte, no es causa, es decir, no causa nada, sino que es concausal.

De la sustancia hilemórfica no se puede decir que sea causa eficiente, puesto que ahí no hay más que dos sentidos causales que son la forma y la materia, y ni la forma ni la materia son la causa eficiente. De manera que tenemos un compuesto de dos principios causales que no es causa sino que es causado. Si no es causa, tampoco es estable, es decir, no es actual, no es enteléquico. Corrigiendo la noción de *entelécheia* aristotélica podemos decir que en vez de acto actual ésta es potencial, como todo lo que corresponde a la esencia.

Habría que describir la potencialidad de lo hilemórfico. Ésta reside justamente en su *inestabilidad*. La sustancia hilemórfica no es estable porque no es separada; tiene que ser causada. No se puede separar, pues si se separa, no se puede mantener. Para que se mantenga es necesario, por así decirlo, volverla a causar. Eso habría que tratarlo con más detalle, ustedes pueden verlo en el tomo IV del *Curso de Teoría del Conocimiento*² que se ocupa precisamente del estudio de la realidad física. Ese libro empieza estudiando justamente la realidad inferior que es la bicausal, la hilemórfica. No se le puede atribuir la causalidad a la sustancia hilemórfica; para que sea causal tiene que ser tricausal, que son las sustancias superiores a las sustancias hilemórficas, a saber, las sustancias vivas.

2. La teoría aristotélica de los elementos

En el fondo lo que precede también está de acuerdo con algunos planteamientos aristotélicos, porque Aristóteles llama sustancia elemental a la sustancia ínfima, de la cual dice que tiene como causa lo celeste, es decir, que es causada por el movimiento circular, o sea, que sólo se da en la esfera astral. Incluso él hace una interpretación de cómo son causadas las sustancias elementales. Como es sabido, para Aristóteles las sustancias elementales –las sustancias más bajas que entran en los cuerpos mixtos– son cuatro: la tierra, el fuego, el aire y el agua. El Estagirita ve a la física así constituida, y lleva a cabo una explicación de cómo esas cuatro sustancias elementales imitan al movimiento circular, siendo así que ese modo de imitar es según una transformación sustancial. La tierra pasa a ser agua, el agua pasa a ser fuego, el fuego pasa a ser aire; es decir, que hay un ciclo.

Aristóteles hace una curiosa explicación de cómo se produce el ciclo de los elementos. Es una explicación que depende de cómo él entiende el movimiento

² Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo IV, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 2004.

respecto de los llamados *lugares naturales*, a los que se tiende. Los lugares naturales tienen un cierto carácter final; son aquello a lo que una sustancia tiende a estar. Esas sustancias naturales también tienen un lugar natural. El lugar natural de la tierra como elemento, no como astro, es lo más bajo. De manera que eso es una mimesis de como se transmutan los elementos que comporta una serie de lugares, alto, bajo; lo más alto y lo más bajo.

Lo que está más alto es el fuego. Si a éste se le da un impulso, baja. Ésta es precisamente la manera como interviene ahí el movimiento circular, a saber, como causa de la transmutación de los elementos, pues el movimiento circular empuja –por decirlo así– al fuego, que es el primero de los elementos, y éste, que es el que está más cerca del cielo (lo más alto es lo astral), baja merced a ese choque. Ahora bien, por el mismo hecho de bajar, el fuego ya no puede ser fuego, sino que al perder su calor produce una alteración.

Si el fuego está en lo más alto, evidentemente es un movimiento violento el que aparta al elemento de su lugar natural. Pero si al fuego se le hace bajar, ese movimiento violento altera al fuego, de manera que el éste se convierte en tierra al bajar. ¿Por qué baja? Porque lo empujan los astros. Pero entonces se da la reconquista, es decir, la transmutación de los elementos, la conquista de lo más alto. La tierra, el aire, cada uno de esos elementos tiene su lugar natural. La tierra que está en lo más bajo puede ser empujada de otra manera, y entonces se hace agua, y si el agua a su vez es empujada, eso lo explica Aristóteles en los *Meteoros*, entonces se vuelve aire. A su vez, el aire está en lugar natural más próximo al fuego de manera que cuando hay un cambio de lugar en el aire, es fuego. Es una explicación aristotélica que podríamos llamar mecánica, un poco rudimentaria. Ésta explicación es el antecedente, digámoslo así, de la mecánica posterior. En efecto, esa teoría de los lugares naturales y de la modificación de las sustancias elementales es su antecedente más remoto.

3. Sustancias naturadas, naturalezas y esencia

En suma, es evidente que las sustancias elementales para Aristóteles no son estables. Prescindiendo ahora de los lugares naturales y de toda esa serie de consideraciones, lo que hay que decir es que las sustancias elementales no son estables, que tienen que ser causadas a través de movimientos directos. Eso supondría meternos en la explicación de Aristóteles, pero también se puede explicar de otra manera, que lleva a determinar cómo es la causa eficiente. En cualquier caso lo que queda claro es que la inestabilidad comporta la reciprocidad, pues no se puede ser individuo si se es inestable, y se es inestable de una manera intrínseca, si no se puede mantener la concausalidad hilemórfica. Cuando se trata de concausalidades superiores, entonces, por así decirlo, son menos inestables –no se destruyen–, pero también tienen inestabilidad. Efectivamente, las sustancias más altas dentro del mundo físico, que son los cuerpos vivos, tampoco son estables, todo lo contrario, también se extinguen y además se inician, nacen, crecen, mueren. Si la realidad es inestable ya se ve ahí claramente que es *potencial*. La inestabilidad es materia de potencialidad.

En las sustancias más altas, Aristóteles suele colocar la potencialidad en la *naturaleza*, de modo que sustancia y naturaleza son dos nociones afines. Una sustancia es natural cuando no es elemental. Las sustancias elementales no tienen naturaleza, no son sustancias naturales. Se les podría llamar *sustancias naturadas*, porque son causadas, pero nada más; no son causas, y si no lo son, la causa efi-

ciente en ellas es extrínseca. Por tanto, ellas mismas no son naturalezas, sino sustancias sin naturaleza. En consecuencia, en esta explicación podríamos ver una jerarquía de nociones: las *sustancias naturadas*, que son las concausalidades mínimas, las cuales son sustancias elementales, pero no son naturalezas. La *naturaleza*, que es lo potencial en las sustancias superiores, pues ésta es *dúnamis*, y la *dúnamis kata fisis* es un sentido estricto de la naturaleza y un sentido de las facultades que están estrechamente relacionadas a su vez³.

En síntesis, tenemos las *sustancias naturadas*, en las que sólo se puede hablar de sustancia pero no se puede hablar de naturaleza, en las que la potencialidad se ve muy claramente, pues se cifra en la inestabilidad: ya que no son actuales, son inestables. También tenemos las sustancias superiores, las sustancias que tienen naturaleza –*sustancias naturales*–. En ellas también hay potencialidad, porque no pueden ser sin la naturaleza, son sustancia en cuanto principio de operaciones. Recuérdese que Aristóteles decía que la sustancia es la causa, en el caso de las sustancias naturales está visto, pero la naturaleza también es lo potencial. ¿A qué se refiere esa potencialidad? Se refiere justamente al fin, a la causa final. Las naturalezas son justamente potenciales en orden a la causa final. La naturaleza es una tricausalidad cuya potencialidad es su concurrencia causal con la cuarta causa, con la causa final. Entonces hay que describir lo que es la causa final.

La causa final, en el sentido estrictamente aristotélico –me parece que aquí también Aristóteles acierta a formularla, aunque en otros lugares la describe de otra manera– es la *unidad de orden*. La causa final no es sustancia alguna, eso lo dice taxativamente Aristóteles: el universo como tal no es una sustancia, tiene unidad, pero esa unidad no es sustancial. La unidad del universo es el orden. En eso estriba la causa final, estrictamente considerada, en su sentido más próximo. La causa final no es la unidad sustancial del universo. La unidad del universo no es ningún cuerpo, es el orden. Respecto a la unidad de orden las tricausalidades son potenciales, porque tienen que ser ordenadas, y son concausales con el fin en tanto que tienen que ser ordenadas y, a su vez, la causa final también es *potencial*.

La tetracausalidad de la esencia hace que la unidad de orden también sea potencial, porque la unidad de orden no se ordena a sí misma, sino que el cumplimiento del orden corre a cargo de los otros sentidos causales, es decir de lo ordenado. En una ordenación que depende de lo ordenado, se ve claramente que en la ordenación ahí hay un carácter potencial. De manera que podemos decir que la consideración del universo como *esencia* es la consideración de las cuatro causas aristotélicas en su concausalidad, lo cual se puede considerar de manera ascendente, partiendo de lo bicausal y de lo tricausal a lo tetracausal. En todos esos niveles se ve que hay potencialidad.

³ “Hemos dejado sentado de cuántas maneras se entiende la prioridad; y es evidente, conforme a lo que hemos dicho, que el acto es anterior a la potencia. Y por potencia no entiendo sólo la potencia determinada, aquella que se define diciendo que es el principio del cambio colocado en otro ser en tanto que otro, sino en general todo principio de movimiento o de reposo. La naturaleza se encuentra en este caso; hay entre ella y la potencia identidad de género; es un principio de movimiento, no colocado en otro ser, sino en el mismo ser en tanto que él mismo. En todas las potencias de este género el acto es anterior a la potencia bajo la relación de la noción y de la esencia; bajo la relación del tiempo, el acto es algunas veces anterior, otras no. Que el acto es anterior bajo la relación de la noción, es evidente. La potencia primera no es potente sino porque puede obrar. En este sentido es en el que yo llamado constructor al que puede construir, dotado de vista al que ve, visible aquello que puede ser visto” *Metafísica*, Libro IX, capítulo VIII, 1049b 5-15.

Lo bicausal depende de lo tricausal y lo tricausal es imposible sin la cuarta causa. Por lo tanto, podemos dar razón de nociones importantes, de *sustancia*, de *naturaleza*, y podemos ver que la *esencia* no es ni la sustancia ni la naturaleza. La esencia es la tetracausalidad, la unidad de orden según la cual son ordenadas las causas y las naturalezas. Lo ordenado son las sustancias elementales y las naturalezas.

De manera que esencia no es lo mismo que sustancia hilemórfica, ni tampoco igual que naturaleza, y ésta no es lo mismo que la anterior, porque la sustancia se encuentra en orden a la naturaleza. No cabe duda de que las sustancias hilemórficas son las sustancias elementales. Así pues, podemos tomar las nociones que más se recuerdan en la filosofía aristotélica: sustancia, causa eficiente, movimiento, las sustancias superiores e inferiores, causa final, y todo eso lo podemos tratar desde la distinción real *essentia-esse*, viendo que la esencia del universo, que se distingue de su ser es eso: lo sustancial, lo natural y lo esencial. Pero lo natural se subordina a lo esencial, y lo sustancial a lo natural; hay un orden jerárquico y, por tanto, constituyen una unidad, pero no una unidad que se cierre en sí misma o separada, sino una unidad de orden, puesto que la unidad de orden no es una sustancia, sino que es tal unificación, es estrictamente concausa.

4. El principio real de no contradicción

Así pues, de esta manera entendemos lo que es la esencia física o el universo como esencia. El universo es una *esencia*, no una pluralidad de esencias, porque el universo es la tetracausalidad, ya no es plural; es la *unidad del orden*, y éste es *potencial*. Ahora estamos en condiciones de averiguar cuál es el *acto de ser* del universo. La esencia es el universo. Ni las vacas, ni las piedras ni las sustancias elementales son esencias. Las sustancias elementales las intenta estudiar la física cuántica, primero Einstein y después los físicos cuánticos, que fueron quienes tomaron el relevo. Pero el acto de ser es un *primer principio*: el *principio de no contradicción*.

Hay que indagar cómo se entiende el principio de no contradicción como *acto de ser*, es decir, como principio real que trasciende a la causa eficiente y a las otras, es decir, a los principios que no son primeros. Realicé un estudio de los primeros principios que está publicado en la colección de Cuadernos de Anuario Filosófico, y se llama *El conocimiento habitual de los primeros principios*⁴. Ahí se habla del conocimiento de los primeros principios y de cuál es el primer principio que se puede considerar como acto de ser distinto realmente de la concausalidad: el acto de ser del universo.

Pero ahora no debemos abordar el estudio de los primeros principios, sino que, una vez que hemos atendido a la esencia del universo, pasemos a enfocar la *esencia humana*. ¿En qué se puede distinguir la esencia humana del universo como esencia? Lo primero en que la esencia del universo es una tetracausalidad. La tetracausalidad de donde deriva es justamente de la principialidad primera. Existe una principialidad primera que es el principio de no contradicción, no entendido lógicamente, sino realmente.

⁴ POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Eunsa, Pamplona, 1993, publicado posteriormente como la Tercera Parte del libro *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª, ed., 2001.

El principio de no contradicción es un sentido del acto de ser. A eso también le he dedicado muchas páginas, a ver en qué sentido se habla de acto de ser como principio. El principio de no contradicción es el acto de ser no contradictorio. En el aludido Cuaderno, le he dedicado algunas páginas, pero sobre todo en un libro que se llama *El Ser I*, que fue publicado a finales del 1965⁵, la primera vez en que se publicó el estudio del principio de no contradicción como sentido del acto, y como se distingue de Dios.

⁵ Cfr. *El ser*. Tomo I: *La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965, 2ª ed., 1997.

VI

LA DISTINCIÓN REAL EN EL SER HUMANO

1. El enfoque del estudio de la esencia humana

Lo primero que hay que decir es que la esencia humana no es la esencia del principio de no contradicción; es la esencia distinta realmente de la persona, que no es el primer principio, sino otro acto de ser.

Si la persona es acto de ser, también tiene carácter primario, pero no es primer principio. La persona no es principiante. Sin embargo, también tiene un carácter primero. La primera manera de referirnos a ese carácter primero de la persona es la *radicalidad*. La persona es la realidad radical, de la cual se distingue realmente la esencia humana, pues depende de aquélla, es decir, no es posible sin ella. Esa sería la primera distinción, el primer criterio para empezar a describir la esencia humana como distinta.

Veámos que es coherente decir que lo que se distingue realmente de un primer principio es una realidad causal, una pluralidad causal concurrente, que se llama esencia en su unidad, y ésta es la unidad de orden, la causa final. Así tenemos sentada la distinción real cuando se trata de la realidad del universo. La esencia que se distingue realmente del primer principio pues es una esencia constituida por principios, pero esos principios no son primeros, y al no ser primeros lo son entre sí.

El estudio de la concausalidad es el estudio de la esencia distinta realmente del primer principio. Pero cuando se trata de la persona humana también tenemos que encontrar un criterio de coherencia. La esencia distinta realmente de la persona es algo que podemos encontrar coherente con el acto de ser personal; de lo contrario el carácter radical o primario del acto de ser no se vería. Por tanto, lo primero que tenemos que llevar a cabo es atender al ser personal y, si encontramos un criterio de coherencia, empezar a describir la esencia humana, la cual es extraordinariamente rica. Ya hemos visto que la consideración esencial del universo es bastante complicada, pues el estudio de las concausalidades son múltiples. Además, el fijar su carácter real lleva consigo un estudio muy largo: distinguir las bicausales de las tricausales, las distintas tricausalidades, etc., todo eso exige una descripción de los sentidos causales, y exige asimismo ver como esos sentidos causales cambian, ya que los sentidos causales lo son con respecto a otros y, por lo tanto, según sean las concausalidades, así serán los sentidos causales, todo lo cual es un estudio complicado y, además, sumamente largo.

Cuando se trata de la *esencia del hombre* el asunto también es complicado, y lo es más, porque se trata de una esencia superior. Lo primero que hay que decir es que el hombre no es una realidad intracósmica. Como realidad esencial la esencia humana no es intracósmica, aunque alguna relación tiene con el universo, porque el hombre es un ser vivo corpóreo. Lo que sucede es que ese ser vivo corpóreo es concausal con el *alma humana*, la cual es directamente creada y, por lo

tanto, no se puede decir que venga del cosmos o que se desarrolle desde el cosmos. Naturalmente lo primero que hay que ver es si el alma está tomada del cosmos, de manera que se integre en la unidad de orden, en la causa final, que es la causa que completa al universo como esencia.

El alma humana no viene del cosmos. La Biblia dice que al hombre se le tomó del barro y se le dio un soplo, que es el alma; ese soplo fue dado por Dios. Pero se dice que Dios tomó el cuerpo del barro. Por lo tanto, es evidente que el cuerpo humano tiene alguna relación con el universo, ya que está tomado de él. Para ver cómo puede ser eso, habría que decir cómo el cuerpo humano depende del orden. Si está tomado del mundo, ya que es una realidad viva, lo estará en la línea de la vida. De manera que para ver cuál es la índole corpórea del hombre, habría que explorar lo que dice la *teoría de la evolución*, y ver qué es lo aprovechable para construir una antropología. Con lo cual, tenemos que acudir a una teoría de la evolución que, tal como se ha propuesto, tiene una serie de puntos que se pueden considerar bastante seguros, ya que están suficientemente bien establecidos y hay que aprovecharlos. De acuerdo con ello, se podría ver de qué manera el hombre procede del universo y, a la vez, ver cómo se da ese irse destacando que se consume con el alma, cuando a ese cuerpo se le infunde el alma creada directamente.

De esa manera podríamos darnos cuenta de que aunque la esencia del hombre tiene una dimensión en relación con el universo, sin embargo, no es intracósmica; ni siquiera el cuerpo humano lo es, sino que es una deriva de los seres vivos que se escapa del universo, es decir unos antecedentes humanos que de ningún modo son los monos, son otras especies ya desaparecidas. El primer bípedo, al que todavía no se le considera del género *homo*, es el *australopiteco*, una primera aclaración de eso lo expongo en el libro *Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos*¹.

El hombre no es un ser intracósmico. Pero enseguida hay que decir que tampoco es estrictamente un microcosmos, como se decía en la antigüedad. El modo como procede la filosofía griega es viendo al hombre como un microcosmos, según el cual el hombre es más pequeño que el universo. Cosmos significa orden, y es una unidad. Por eso lo que hace Aristóteles cuando habla de la causa final como unidad de orden es una cosmología. Así pues, los griegos se dieron cuenta de que el hombre no se puede reducir sin más al cosmos, que el hombre es, por lo menos, tan perfecto como el universo. Toda la perfección del universo estaría en el hombre. Es un microcosmos porque es una unidad, aunque sea más pequeña que la cósmica.

Con todo, la que precede es una descripción que hay que rechazar, entre otras cosas porque ahí no se tiene en cuenta al alma creada. Aunque haya una observación de Aristóteles, si no acerca de la creación del alma, sí de una peculiaridad humana distinta de los otros animales, de los otros seres vivos, con todo, es una afirmación suelta, que realmente no afirma estrictamente la creación. Su metafísica tiene esa deficiencia, por lo que hay que decir que el hombre esencialmente es algo más que un microcosmos. Por tanto, aquello que constituye la perfección del universo —que no es actual, sino que también es potencial— es la causa final. Esa es la perfección propia de la esencia. Por eso se puede decir que la causa final es la más importante.

¹ Cfr. POLO, L., *Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, 2ª ed., Aedos, Madrid, 1995.

En consecuencia, la esencia del hombre se distinguirá del universo en tanto que su perfección no reside estrictamente en la causa final, sino que reside en otra cosa, en otra realidad. También en el hombre se puede hablar de sustancia y de naturaleza, pero el alma humana es distinta de la del alma animal, esa distinción estriba en que el alma humana es directamente creada, lo cual quiere decir, entre otras cosas, que el alma sobrevive al cuerpo.

Pero si hablamos sólo del cuerpo y del alma, de la unión sustancial entre el cuerpo y el alma, entonces lo que nos sale es la noción de *sustancia*. Podemos hablar de sustancia humana y de naturaleza humana, pero de igual manera que vimos en el universo, ni la sustancia ni la naturaleza son la esencia humana. En el caso del universo, porque la naturaleza de los animales es tricausal y, por tanto, se conjugan, pero se distinguen de la tetracausalidad. Ningún animal es la tetracausalidad; las sustancias y las naturalezas no son el cosmos, o el cosmos no es un animal, la unidad de orden del universo no es sustancial. En el hombre habría que decir lo mismo, la sustancia es distinta de la naturaleza en la que está la voluntad. Se puede hablar de sustancia en cuanto que la unidad del cuerpo y del alma en el hombre es más estrecha que en el animal –porque el alma es más perfecta y al serlo también puede subsistir sin el cuerpo–. Justamente la unidad es lo que permite una separación.

Además podemos añadir una serie de observaciones. Seguramente se puede investigar sobre la unidad de cuerpo y alma. También en algunas publicaciones he expuesto una consideración del asunto². En cuanto que esa unidad de cuerpo y alma se ha debilitado en el hombre, está llamada a ser más íntima de lo que es. Ese decaimiento se ha producido como consecuencia del pecado original, lo cual también se puede tematizar. Aquella unidad es más íntima que en el animal, en el sentido de que el cuerpo está más organizado, pero también está un poco desorganizado, en cuanto que en el hombre también existen pasiones no ordenadas, pues después del pecado de Adán el hombre no domina tanto al cuerpo como antes. El hombre está llamado a una unidad superior. Ése es el asunto de la resurrección, que no tendrá lugar del mismo modo en que están unidos el cuerpo y el alma en esta vida, porque el cuerpo en esa situación será glorificado. El cuerpo glorificado se une al alma de una manera distinta.

2. El carácter perfectible de la esencia humana.

Entonces se puede preguntar: ¿cuál es la esencia humana? Cuando se trata del universo la esencia hay que distinguirla del acto de ser, y cuando se trata del hombre también, es decir, que al hombre no le basta con ser una sustancia o una naturaleza para decir que es esencia. ¿Qué es lo que hace que el hombre tenga esencia? El hombre es sustancia, naturaleza y además esencia. Esa distinción la hemos visto como es en el universo. En el hombre tiene que ser de otro modo, también por la relación de sustancia y naturaleza en el hombre, lo cual es del orden esencial. La esencia es lo que abarca, digámoslo así, la noción de sustancia y naturaleza.

² Cfr. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991, 2ª ed., 1993, 3ª ed., 1998. Edición italiana, *Chi é l'uomo*, Vita e Pensiero, Milán, 1992; edición peruana del mismo título en Universidad de Piura, Piura, 1993. Cap. 9, epígrafe: La prueba de la inmortalidad del alma.

De todas maneras, la esencia del hombre está vinculada con la naturaleza del hombre de una manera distinta de como está el universo como esencia respecto de las naturalezas intracósmicas. Como es claro, no se puede decir que la unidad de orden sea la unidad abarcante. A mi modo de ver, la esencia del hombre es sencillamente la capacidad que tiene de autoperfección. Así como la perfección del universo es la unidad de orden, pero ésta se distingue de lo que ordena y no es una autoperfección, sino que es una unidad *de* orden, en el caso del hombre cabe un autoperfeccionamiento de su naturaleza y también de su sustancia. Sí, porque 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 tienen que ser potenciales a su manera, no igual que en el universo.

Lo que sucede es que el hombre se dota a sí mismo de su propia esencia. A partir de su naturaleza el hombre llega a ser esencia. La esencia del hombre consistirá en su autoperfección, no en la causa final, que es distinta de las otras causas, aunque sea concurrente con ellas, sino en una autoperfección, y ¿qué es la autoperfección? Es la noción de *hábito*³. En efecto, la tesis que se puede mantener para llevar a cabo una distinción de la esencia humana con respecto de la esencia del universo es ésta: que el universo es incapaz de hábitos, tiene perfecciones, pero no estrictamente iguales a la causa final, sino perfecciones que siguen a la naturaleza misma, en cuanto que ésta se ejerce, realiza sus operaciones, adquiere hábitos. De ahí que para sentar con precisión la diferencia de la esencia del hombre respecto de la esencia del universo hay que estudiar la noción de hábito, que es diferente de la causa final como unidad de orden.

¿En qué sentido el hábito es superior a la unidad de orden, a la causa final? Algo de eso estaba bastante explícito en ese curso acerca de *El sistema de las virtudes*⁴, ya que ahí se establece que las virtudes son *sistémicas*, y que hablar de virtud, de hombre virtuoso, supone que las virtudes hay que adquirirlas, y que se las adquiere con el ejercicio de actos virtuosos. Las virtudes son el *perfeccionamiento* del que la naturaleza humana⁵. Las naturalezas intracósmicas no se dotan de su propio perfeccionamiento, puesto que la causa final es otra causa, distinta de las causas que constituyen a las naturalezas.

Las naturalezas del universo no son autoteleológicas, sino que son ordenadas por una causa distinta, la causa final. En el caso del hombre no es así, sino que la naturaleza se dota de perfección, por lo que suelo decir que la naturaleza del hombre es aquella naturaleza que es capaz de premiarse a sí misma. Es otra manera de expresar lo mismo. Y también está abierta a una posibilidad que tampoco existe evidentemente en el universo, y es que puede castigarse. Esa capacidad de virtud y vicio es propia del hombre, y eso no tiene ningún equivalente en el universo físico.

Precisamente por eso no basta con decir que el hombre es un microcosmos. En efecto, al decir que el hombre es un microcosmos, los griegos querían exaltarlo. Pero no es así; el hombre es más que un microcosmos, porque en el hombre existe una perfección en su esencia, de la que el hombre se dota precisamente al

³ Sobre este tema, cfr. COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000; SELLÉS, J.F., "Los hábitos intelectuales según Polo", en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1017-1036.

⁴ Se trata de un curso que, con ese título, fue impartido por L. Polo en la Universidad de Piura (Perú) en 1995.

⁵ Cfr. SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud (I-III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nn. 65-67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

ejercer sus actos. Por eso he señalado que se puede decir que la naturaleza humana es una naturaleza que se premia o se castiga a sí misma. Ahí ya se ve otra cosa, que esa alternativa se está refiriendo a la *libertad*. Efectivamente, esa alternativa de adquirir virtudes o vicios, esa alternativa presupone la libertad.

En el ser humano la libertad es ante todo libertad personal⁶. Por ahí tenemos también esa especie de diferencia entre la autoesencialización y la no autoesencialización. La distinción entre la esencia del universo y la esencia en el caso del hombre saca a relucir algo que tenemos que remitir al acto de ser personal, y también nos permite distinguirlo del acto de ser como primer principio, y es que al acto de ser humano le corresponde la libertad. En este orden inquisitivo de averiguaciones hay que describirlo ante todo como libertad.

En cambio, el acto de ser del universo no es la libertad, es el primer principio, y también al revés, la libertad no es un primer principio; la libertad es una dimensión de la radicalidad, una dimensión del acto de ser humano. La distinción de hábitos entre buenos y malos no tendría sentido sin la libertad, y la posibilidad de hábitos tampoco tendría sentido sin ella. De manera que esa esencialización del hombre no se puede predicar del universo. La coherencia con el acto de ser del hombre nos la proporciona la noción de libertad personal. Se da una dependencia o una derivación desde la libertad, lo que permitirá hablar de esencia humana. La coherencia entre el acto de ser se descubre al notar que si una naturaleza es susceptible de perfección, y por lo tanto de esencialización, eso requiere una libertad. Pero eso ya no es esencial, sino supraesencial; eso requiere una libertad y, por tanto, persona ante todo significa libertad, es un acto de ser en libertad, un acto de ser como libertad.

Naturalmente no basta con esto, porque con esto iniciamos el asunto del acto de ser humano, pero no lo culminamos, porque el ser humano es radical, pero lo radical en el hombre no es sólo la libertad, porque una libertad sola no puede ser libertad, hace falta ver qué otras dimensiones humanas se requieren para que la libertad sea radical, o sea libertad personal.

Podemos comparar esto con la descripción que hace Aristóteles, al hablar de la libertad y también con la de Tomás de Aquino al referirse a la libertad en sentido aristotélico, cuando se dice que la libertad es una propiedad de la voluntad según la cual se elige medios –la voluntad tiene que ver con los medios porque la elección es un acto que se refiere a los medios⁷– y que, en cambio, la voluntad no es libre en lo que respecta a su último acto que es la felicidad, que es su acto culminante que tiene que ver con su fin que la felicidad⁸. Aquí la palabra fin no está tomada como unidad de orden –que es el sentido físico de la noción de fin–, sino como aquello a lo que tiende la voluntad. De esa manera, el fin tiene que ver con la noción de bien más que con la noción de causa final, que significa la unidad de orden, que ordena, que es ordenante en concausalidad con lo ordenado. Nosotros

⁶ Cfr. POLO, L., *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 178, Pamplona Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005; *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 179, Pamplona Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005;

⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 24, *El libre albedrío*, Introducción, traducción y notas de J.F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 165, Pamplona Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003;

⁸ Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut Natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, Eunsa, 1985.

consideramos que los fines humanos son los más importantes y que el fin en sentido más propio significa el fin de la libertad, o el fin de la voluntad que es el bien.

Hay que distinguir los sentidos de fin. En sentido cosmológico fin significa unidad de orden, y la unidad de orden no significa tendencia. En cambio, cuando se dice que fin es aquello a lo cual se aspira, entonces la noción cambia. El fin tomado en este sentido no puede ser más que de la naturaleza humana, aquello a lo que tiende la naturaleza humana. Con todo, la naturaleza humana no se caracteriza por tender, sino que la naturaleza humana se caracteriza precisamente porque se autoesencializa, porque adquiere su propia perfección con el ejercicio de sus actos.

Los actos y los hábitos no se pueden confundir. No se puede decir que el hábito sea un fin. Las virtudes se adquieren precisamente con el ejercicio de los actos. El ejercicio natural es el ejercicio de acciones, de operaciones, y ése es el ejercicio que es recogido por la naturaleza en modo de virtud, y eso es según la esencia. Es así como se puede establecer la distinción entre el acto de ser y la esencia humana.

Si consideramos al hombre como simple naturaleza, la distinción real con su acto de ser queda un poco reducida: es más, no podríamos llegar a ella. Persona con naturaleza o persona como supuesto de naturaleza racional, esa definición que es la que viene de Boecio, no es suficiente, pues según ella no se llega a la persona como *esse*, como acto de ser distinto realmente de la esencia humana. La noción de supuesto de naturaleza racional⁹ es la descripción estática de la persona, pero ahí no se descubre que la persona es acto de ser, y tampoco que es distinto realmente de la naturaleza, porque si es supuesto de la naturaleza, supuesto hipostático, no meramente substancial –centro de atribución de actos–, eso es considerar a la persona como actor o responsable y, por tanto eso, es una interpretación de la persona en el orden de la principiación, la cual va más allá de la naturaleza y de la sustancia, puesto que hipóstasis no es lo mismo que sustancia.

En esa dirección saldría a relucir que la persona es como causa eficiente, pero eso no es la persona, pues a ésta hay que distinguirla de los primeros principios y también de las causas predicamentales. La persona no es un super principio eficiente, porque además eso no bastaría, ya que un super principio estaría por encima de la causa eficiente, por encima de lo final y de todos los sentidos causales. Por lo tanto si consideramos a la persona tomando prestadas nociones de la cosmología, la doctrina de las causas, pero intentando una especie de magnificación de uno de los sentidos causales, eso no es suficiente para describir a la persona, al menos después de lo que hemos dicho de los sentidos causales del universo. No, la persona tiene que ver con los hábitos, y tiene que ver con ellos en términos de libertad, no en términos de principiación, porque los hábitos propiamente no son principiados por la persona. Los hábitos son, por así decirlo, los derivados de los actos, de las operaciones, pero eso es natural, no personal.

⁹ Cfr. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, c. III, II, *Contra Eutychem et Nestorium* (PL MG., 64, 1343 C). “Esta fórmula -sustancia individual de naturaleza racional- pasaría a la filosofía medieval como punto de referencia obligado... En ella están presentes tres elementos cuya interpretación resultaba incierta: la individualidad, la sustancialidad y la racionalidad. Y todos ellos fueron poco a poco corregidos terminológicamente: la individualidad, como incomunicabilidad; la sustancialidad como subsistencia; la racionalidad, como intelectualidad. De ellos, sin embargo, el más problemático sería el término "sustancia"”, LOMBO, J. A., "La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo Polo", en *Anuario Filosófico*, XXIX (1996), 2, p. 726.

Para hacer la averiguación de los hábitos desde la persona habría que acudir a otro planteamiento. Intentaremos llevarlo a cabo aquí. Tenemos que hacer ante todo esta observación: hay que encontrar un criterio para distinguir la esencia humana de la esencia del universo, es decir, distinguirlas en cuanto esencias y, por tanto, debemos ir más allá de la interpretación del hombre como microcosmos que proponen los griegos, que es una noción muy aceptable, en el sentido de la dignidad del hombre, pero con ella no descubrimos que el hombre sea persona, y tampoco podemos ver la distinción real entre la esencia y el acto de ser, ni podemos notar la distinción entre la esencia del hombre y la esencia del universo.

Donde primeramente se ve que la esencia del hombre no es la esencia del universo es justamente cuando nos damos cuenta de que la esencia como perfección en el hombre es justamente *hábito*, y que eso no se da en el universo. No se da precisamente por el carácter hegemónico que tiene la causalidad, la causa final, pues ésta no dota de hábitos a lo que ordena; simplemente ordena, no conforma hábitos. En cambio, en la esencia humana estamos más allá de una ordenación, de una causa final, estamos ante un emerger, lo cual no podría darse tampoco en el universo. Se trata de un emerger de la esencia a partir de la naturaleza; es un emerger de la naturaleza como superior a ella, y eso sólo puede explicarse por el acto de ser, es decir, porque su acto de ser es personal es por lo que la naturaleza se autoesencializa.

De manera que en el caso del hombre se puede hablar de naturaleza humana, de sustancia humana, y también de esencia humana, aunque mejor es que aquí se introduzca el genitivo, porque lo verdaderamente humano es la persona, el acto de ser humano. Por eso suelo distinguir entre acto de ser humano y esencia *del* hombre.

VII

LA ESENCIA HUMANA COMO AUTOPERFECCIÓN HABITUAL

1. Precisiones terminológicas

Naturaleza del hombre, alma del hombre, sustancia del hombre, esencia del hombre. ¿Podemos hablar de naturaleza del hombre, de sustancia del hombre? Sí, también en el universo se puede hablar de la naturaleza, pero a ésta hay que añadir la causa final, y así es como el universo es esencia. En el hombre hay que añadir algo que son los hábitos, que no están en el orden de la causalidad, sino que son superiores a la causa final, porque son perfeccionamientos intrínsecos, y eso no es propio de la causa final. La causa final ordena, pero sin esa ordenación no hay naturalezas intracósmicas. Eso no comporta la perfección de la naturaleza misma ordenada, sino que si no es ordenada no es naturaleza, pero no le añade ninguna perfección intrínseca.

En cambio, los hábitos sí que añaden a la naturaleza, precisamente por eso su relación con la esencia es otra. De manera que tenemos que ir con cuidado en el empleo de los términos, pues hay que hacer las distinciones oportunas, investigar a fondo para no hacer formulaciones vagas que simplemente se escriben pero que no se entienden desde dentro.

También se habla de naturaleza divina, y se dice incluso que en Cristo hay dos naturalezas, la divina y la humana. Pero la naturaleza en el caso de Dios no se puede decir de la misma manera que en el caso del hombre, y mucho menos del mismo modo que las naturalezas intracósmicas. La naturaleza divina y la naturaleza humana no son naturalezas en el mismo sentido, porque la naturaleza humana sí es susceptible de adquirir hábitos. Las formulaciones actuales de la Cristología son atendibles, profundizan un poco más en el misterio de Cristo, en el misterio de la unión hipostática, pero esas formulaciones ya se sabían desde San Pablo o desde San Juan. Hablar de naturaleza humana y de naturaleza divina de Cristo no es establecer dos naturalezas, porque no se puede hablar en el mismo sentido de la naturaleza humana y de la divina. Por tanto, hablar de que Dios tiene dos naturalezas, si con ello se quiere distinguir, no caer en el monofisismo, de acuerdo. Pero si con dos naturalezas se quiere decir que una se suma a la otra, no es correcto. En ese caso ya no se acierta. Un ser que es Dios personalmente y que es hombre naturalmente ¿qué relación hay entre esas dos naturalezas? Éste es un asunto sumamente importante en Cristología. La única solución posible a ese problema es decir que la naturaleza humana es *asunta*, *asumida*, es decir, que no es creada. Pero estos temas pertenecen a un curso de Cristología.

Hace años, Don Fernando Ocáriz, teólogo y filósofo, y yo pasamos muchas horas hablando acerca de si la naturaleza humana de Cristo es creada o de si es asumida, y si la asunción hace referencia a la Creación. Pero si la naturaleza es asumida por la Persona, ésta es mucho más que una naturaleza que tenga hábitos,

por la superioridad de la naturaleza divina. Por lo tanto, en Cristo hay esencia divina y humana, y eso forma parte de su misterio. A Cristo no podemos acabar de entenderlo, porque es un misterio, pero tenemos que proceder a las distinciones oportunas para no confundir, y, por otra parte, para no dejar de atribuir a la naturaleza humana la perfección que le corresponde más propiamente. El que una esencia sea asumida por otra eso es mucho más que la adquisición de hábitos. Cristo es el hombre absolutamente perfecto precisamente porque como hombre su naturaleza está asumida.

Sin embargo, en nosotros la naturaleza humana no está asumida. No obstante, somos capaces de una perfección –que no es la mayor si se compara con la naturaleza divina– que son los hábitos. Por tanto, podemos decir que aquí tenemos esencia distinta del acto de ser. La capacidad de poseer hábitos es lo que distingue al hombre esencialmente del universo material. El universo material 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, esto en realidad no es una causa que perfeccione, en realidad lo que perfecciona al universo es la unidad de orden.

En el universo quizá sí que se podría decir que lo que se perfecciona no es el orden sino lo ordenado, lo que es sometido al orden, pues eso puede cambiar con el tiempo. En efecto, hay las fases del universo (puede ser que haya una historia del universo). Es posible que en esas fases surjan cosas nuevas, mejores, de mayor categoría, y por lo tanto más susceptibles de ser ordenadas. Pero eso no se puede confundir con los hábitos humanos, que están en otro orden y hay que distinguirles de una perfección en lo finalizado que, naturalmente, no se puede entender más que así, ya que si se evoluciona, hay más o menos ordenación.

2. Crecimiento orgánico y habitual

Los hábitos perfeccionan de otro modo, como crecimiento, como una hiperformalización. Yo le suelo llamar así, como una *hiperformalización* de los principios naturales del hombre, de la naturaleza del hombre, de las facultades que dependen del alma. Tales facultades son principios, pero esos principios no son fijos, sino que mejoran o empeoran. El plan originario de la creación humana es que mejoren, que el hombre mejore sus principios de acción; y esa mejora es un incremento, un crecimiento que si se compara al crecimiento orgánico es mucho mayor.

También el crecimiento orgánico es distinto en el hombre, pues es constitutivo suyo, ya que se pasa de la célula inicial al organismo constituido. Cuando el hombre ya está organizado, también funcionalmente, entonces se detiene el crecimiento. El crecimiento orgánico es siempre limitado. En cambio el crecimiento de los hábitos es ilimitado. Los hábitos constituyen un crecimiento irrestricto, mientras el hombre vive, puede crecer en sus facultades espirituales, siempre puede ir a más. Por tanto los hábitos proporcionan un criterio de distinción. Como decíamos, en definitiva, esa diferencia se vincula con la libertad, porque si la persona no es libre, el crecimiento habitual no sería posible. De manera que esto nos puede llevar a atisbar algo que es característico del *actus essendi* del hombre. El acto de ser humano se caracteriza por la libertad, aunque no sólo por la mera li-

bertad. Si el hombre fuera solo libertad, como dice Sartre, eso es entender la libertad de manera restrictiva, pues si es solo libertad, no es una libertad plena.

El crecer tiene interés tanto para un ser vivo como para estudiar los hábitos humanos. Ahí hay una cierta distinción, el crecimiento orgánico es la forma primaria de crecimiento, pero es un crecimiento inferior a otros y, sin embargo, es el crecimiento en que consiste la embriogénesis, la cual es un crecimiento que puede ser extraordinariamente interesante. No es lo mismo el crecimiento de una planta, el crecimiento vegetativo, que el crecimiento de un animal, porque el crecimiento de un animal culmina en el crecimiento del cerebro, de las neuronas libres, con esas dimensiones del cerebro que no tienen que ver con lo vegetativo, sino con el conocimiento animal, con el conocimiento sensible.

El crecimiento animal culmina en el conocimiento sensible, va más allá del crecimiento vegetativo, pero, a su vez, el conocimiento animal no se separa, no se destaca, no va más allá, se sume en lo que podríamos llamar el comportamiento animal, porque el conocimiento sensible animal se distingue del conocimiento sensible humano en que no es más que una parte de su comportamiento, es decir, está enteramente al servicio de éste; no es más que una fase suya y, por lo tanto el animal nunca se detiene a pensar. En cambio, el hombre sí, y si no se detiene no piensa; el hombre puede realizar sus operaciones cognoscitivas dejando en suspenso la acción, la propia conducta, por eso en el hombre hay una vida teórica y una vida práctica.

En el hombre hay una vida cognoscitiva que se puede separar de la práctica, en el animal, no. Al animal no le interesa en modo alguno conocer, para el animal el conocimiento es un medio para sobrevivir. Por tanto, su vida no se detiene, no se dedica a pensar, de tal manera que sus intereses prácticos de supervivencia dejen de ser atendidos y que concentre su atención exclusivamente en un asunto cognoscitivo. Esto es un criterio para distinguir la facultad de la imaginación en el hombre y en el animal, que en el hombre es más importante desde este punto de vista del crecimiento. En efecto, en el hombre la imaginación se desarrolla muchísimo más que los sentidos externos, los cuales pueden desarrollarse más o menos. En cambio, hay algunos animales que tienen unos sentidos externos mejores que el hombre, la vista, el olfato, etc.; No obstante, la imaginación humana es una facultad muy peculiar desde el punto de vista orgánico, pues es una facultad que tiene que ir haciéndose, ya que en cuanto facultad crece o se detiene, se queda frustrada o muy limitada. El crecimiento de la imaginación se detiene sobre todo en la adolescencia y en la juventud. Después parece que la imaginación ya no crece, porque como todo crecimiento es orgánico, el crecimiento de una facultad orgánica es limitado.

Es interesante ver cómo crece la imaginación con su ejercicio, en cambio los otros sentidos –los externos– no crecen con su ejercicio. Es lo que dice Aristóteles, que la imaginación es una facultad que no está terminada. También ésa es una tesis que sostiene Lamarck, que es la función la que crea el órgano, pero eso ya lo dice Aristóteles, en cambio un ojo ya nace completo, de modo que un ojo una vez que está hecho ya está fijo. También hay que tener en cuenta que si no se ejercita la vista evidentemente uno se puede quedar ciego, pero el órgano de la vista no crece, aunque si no se ejercita puede atrofiarse.

Ahora podríamos añadir unas observaciones. Decíamos que el hombre es, como esencia, superior al universo, y esa esencia la hemos relacionado con la noción de hábito, y luego esta noción la hemos relacionado con la idea de crecimiento irrestricto, a diferencia del crecimiento orgánico, que puede ser intracós-

mico, es decir, no es un crecimiento irrestricto porque, propiamente hablando, no es un autoperfeccionamiento que se consiga con la propia acción.

3. Especie y esencia humanas

Todo esto nos permitiría abordar dos cuestiones. La primera sería el tema de la *especie humana*, no de la esencia, sino de la especie. ¿Qué tiene que ver la esencia con la especie? También es una diferencia con respecto a las especies animales. Y la otra, ¿qué tiene que ver la esencia del hombre con la esencia del universo? Y ello desde el punto de vista de cómo es independiente la esencia del hombre de la esencia del universo, aunque está en contacto con ella a través del cuerpo. Naturalmente la esencia humana se ejerce respecto del universo. En este sentido el ser humano no es sólo el ser autoperfectivo, sino que es capaz de perfeccionar al universo. En efecto, él, en cuanto superior, le da al universo unas perfecciones que éste no puede darse a sí mismo.

Éstos serían los dos temas que podríamos explorar un poco: la relación del hombre con su especie. Como ya hemos señalado, el tratar de la relación de las causas accidentales y de las causas esenciales es una distinción que hacen los aristotélicos, los comentaristas de Tomás de Aquino. Decíamos que tenía que ver con la segunda vía tomista para probar la existencia de Dios. Se dice que el individuo está finalizado por su especie. La finalidad de la especie es propia de aquellas naturalezas intracósmicas más altas, que son los vivientes. En rigor el llamado individuo viviente no es propiamente individuo. Precisamente porque está finalizado por la especie, no acaba de ser un individuo, o sea, no agota su especie, es decir, no la realiza enteramente, sino que está finalizado por ella.

Ésa es la formulación que se suele hacer por los tomistas. Por otra parte, podemos tratar de ponerla de acuerdo con lo que veíamos acerca de la causa final como unidad de orden, viendo, además, cómo se comportan los animales, que están finalizados por la especie, es decir, que por medio de la reproducción están mirando al mantenimiento de la especie a la que sirven, a que ésta no se extinga, esa especie que ninguno de ellos agota, que no la realiza plenamente. En el caso del hombre, ¿qué hay que decir?, ¿qué relación tiene el ser humano con la especie humana? Lo que hay que decir es que la especie humana está en orden de la *esencia humana*.

Tampoco en sentido estricto tiene sentido hablar de la esencia animal, ya que la esencia es la causa final del universo, y el animal es intracósmico, pero hay una cierta finalización por la especie, lo cual quiere decir que la especie no se acaba de realizar nunca. Por lo tanto, la esencia animal no acaba de estar ella misma dentro de la unidad de orden. Naturalmente hay posibilidades para el planteamiento de la evolución. En el caso del hombre hay que decir que el hombre tiene esencia en sentido propio; en el animal no, ya que la esencia es el universo. Pero claro, el hombre tiene naturaleza. La esencia es la perfección de la naturaleza humana, esa autoperfección de la que otros seres vivos corpóreos no son capaces. En el hombre se puede hablar de especie porque la especie se definen propiamente como la capacidad de generar. La especie son las generaciones, el hecho de que hay padres e hijos, huevos y gallinas, cómo los individuos, tienen que ver con la generación, por lo que se habla de especie a la que pertenece el viviente.

La relación del ser humano con su especie es una relación muy peculiar; es algo así como la relación intermedia entre la que tienen los animales y los ánge-

les. Los ángeles son seres personales creados que agotan su especie. El que agoten su especie hace que la relación de la especie del ángel con la esencia del ángel, como distinta del acto de ser, sea también una relación distinta de la que hay entre el acto de ser y la esencia humana, porque el hombre, a diferencia del ángel, no agota su especie, aunque su esencia sea superior a su especie y, correlativamente, aunque la esencia del hombre no esté finalizada por la especie, su esencia va más allá de la especie, es más que lo específico; sin embargo, el hombre no agota su especie.

Evidentemente en el hombre hay generación, de padres a hijos; un ángel no tiene hijos. En la Baja Edad Media se discutía acerca del sexo de los ángeles. El sexo de los ángeles no existe. Los ángeles son seres sin sexo, que agotan su especie. Esto desde el punto de vista lingüístico también se puede ver, se puede decir: el ángel, no la ángela, el ángel no puede ser ni femenino ni masculino, el ángel no tiene cuerpo, es un ser espiritual y agota su especie. Por tanto, está por encima de lo sexual.

Evidentemente para el animal la generación es central, y en el hombre también, puesto que como no está finalizado por la especie, tiene que propagar la especie. En el cielo, dice el Señor, ni se casarán, ni serán dados en matrimonio, porque el número de los hombres ya está acabado; por tanto, no tienen que haber más generaciones; por eso en el cielo serán como ángeles. Ésa es la respuesta que el Señor les da a los saduceos, cuando le plantean esa historietta que ellos usaban para negar la resurrección de los cuerpos, ese asunto de la mujer que se había casado con varios, y luego se preguntaban de quién era mujer. Ellos creían que era una objeción práctica. El Señor les responde que no habían entendido las Escrituras, y les cita ese pasaje en que Dios dice que es Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que Dios no es Dios de muertos, sino de vivos; luego que para Él todos viven. Esto evidentemente es muy propio de la escuela semítica y, por otra parte, extraordinariamente profundo, por eso les dice que no han entendido cuál es la condición del hombre.

Sin embargo, la especie del hombre comporta otra característica humana que no existe propiamente en los animales, ya que aunque el hombre no agota su especie, es decir, no está finalizado por ella, los hábitos están por encima de la especie. Una especie es inferior a la esencia, los hábitos son los que llevan la esencia a la naturaleza. Por tanto, los hábitos están por encima de la especie, y tienen que ver con la naturaleza, con la finalización de la naturaleza. El hombre está a caballo entre la esencia y la naturaleza. La especie da lugar a unas diferencias entre los hombres, porque el hombre es más que especie. El animal no; el animal no es más que la especie; la especie es lo máximo del animal precisamente porque más allá del animal está la causa final, la unidad de orden, sin lo cual no se puede hablar de esencia en el cosmos.

En el hombre ya hemos dicho que eso es distinto, pues están las virtudes, los hábitos. Precisamente por eso en el hombre hay una relación, aunque no sea exhaustiva, con su especie. Es claro en el hombre ya se puede hablar de individuo en el sentido pleno; eso es la irreductibilidad. Evidentemente ahí cada uno es cada quién, pues ahí la noción de individuo se cumple enteramente.

Eso también se traduce en la relación de la naturaleza del hombre con su especie, que es justamente algo que podíamos llamar los *tipos*. Dentro de la especie humana cada hombre es un tipo, es decir, cada ser humano no realiza su especie de igual modo que lo hace otro individuo. El hombre desde el punto de vista de su especie no es igual, sino que es tipo. Cada hombre es típico.

VIII

LOS TIPOS HUMANOS

1. La noción de tipo

La noción de tipo es sumamente importante en la historia, también en la antropología. El asunto de los tipos humanos se estudia en la antropología, en la psicología y en otras ciencias humanas. Las nociones de carácter y de temperamento, aunque no son lo único que constituye al tipo, alude a él.

Los tipos se pueden tratar de dos maneras: de una manera en sentido *sociológico*. Los tipos son considerados abarcando y diferenciando a un grupo de otros, en sentido sociológico. Esto fue iniciado por Platón. Después aparece en la sociología moderna, sobre todo en Max Weber. La teoría sociológica de Weber es tipológica –los tipos ideales¹–. Sin embargo, la consideración sociológica de los tipos no agota la noción de tipo porque, en definitiva, ésta es de cada uno. De modo que si tomamos los tipos de manera sociológica podemos hacer una generalización de los caracteres, con lo cual se pierde lo que es típico de cada uno, porque ya saben que las generalizaciones pierden contenido. En efecto, la extensión va en contra de la riqueza de contenido; cuanto más general es una noción, más indeterminada es. Un tipo humano entendido en términos sociológicos es útil para hacer sociología, pero no tiene en cuenta el carácter singular de tipo. Cada uno es un tipo, y en lo típico de cada uno hay una distinción. De manera que no hay dos hombres iguales; pueden ser parecidos pero no iguales.

Se ve enseguida que el tipo es la modalización de la especie, tanto si se toma en el nivel de consideración sociológica, como si se toma en lo que sería más propio, porque el tipo que cada uno es tiene más contenido, tiene más caracteres diferenciales que la noción de tipo cuando se generaliza. Cada hombre es un tipo.

Aunque el hombre no está finalizado por la especie, sin embargo, no la agota. Por lo tanto, la especie humana está tipificada, y la tipificación es la modalidad de la especie en cada ser humano. Esto está en el nivel de la naturaleza, dentro de la esencia. Cada hombre realiza un tipo, aunque esto es inferior a la esencia.

El estudio de los tipos humanos sirve para hacer una sociología comprensiva, que no sea meramente empírica. Eso, como se ha indicado, se da en Max Weber, que es uno de los más relevantes de los sociólogos del siglo XX, y que ha tenido mucha influencia en la sociología moderna. Este sociólogo es bastante complicado, pues es un hombre de una cultura extraordinaria; tiene un conocimiento de la historia que los otros sociólogos no tienen y, por lo tanto, hace unas reflexiones mucho más ricas, de modo que su sociología es más comprehensiva en el sentido de que contiene más. Afirma que hay varios tipos, y que ésta es una noción ideal. Tiene razón, en sociología el tipo no es más que una noción. Son

¹ Cfr. RODRÍGUEZ SEDANO, A., "La conexión de los tipos ideales: Polo en diálogo con Weber", *Studia Poliana*, 7 (2005), 89-118.

tipos ideales porque realmente como el tipo en cada individuo sobrepasa en contenido a la noción de tipo sociológico, el tipo sociológico no es enteramente real, pues es una generalización. Los tipos son reales en cada ser humano, se realizan en cada ser humano.

Que cada hombre sea un tipo, Tomás de Aquino lo glosa de una manera distinta, y es afirmando que los seres humanos nos debemos mutuamente honor, nos debemos no solamente cortesía, sino respeto, porque no hay nada en un ser humano que no sea superior, es decir, siempre existe algo en un ser humano que es superior a eso mismo en otro ser humano, y viceversa. En este sentido, los tipos son algo así como un reparto de la especie, de manera que el contenido de los tipos en vez de ser un motivo para decir que hay seres humanos superiores e inferiores, la tipificación de los seres humanos establece una igualdad en los individuos. No es que todos sean iguales en el sentido de que el número 2 sea igual a otro número 2, sino que la especie está en todos, pero matizada de tal manera que algo de la especie está más desarrollado en un ser humano que en otro; y eso ocurre con todos, de tal manera que así se establece la igualdad, que no es la igualdad numérica, sino la igualdad de los que se deben mutuamente respeto, honor.

"Rendíos honor unos a otros" decía San Pablo. En este Apostol también hay una tipificación muy clara, cuando habla de los profetas, de los doctores, de los presbíteros, de los que tienen don de lenguas. Los dones del Espíritu Santo tampoco están distribuidos por igual, sino que hay una diferenciación. Esa diferenciación es una de las bases de la sociabilidad humana. En la sociedad humana los tipos tienen gran ventaja, porque lo que hay en uno específicamente superior a lo que hay en otro, eso permite que ése haga de modelo a otro; de manera que un hombre puede desarrollar sus caracteres típicos en cuanto tiene de inferior a otro, fijándose en el otro, y esto es recíproco. Si nos metemos en este asunto, sería inacabable, pero nos enseña que para el estudio de los tipos es menester usar un método que es el método de coordinación, de manera que los tipos coordinados constituyen un sistema, es decir, un método sistémico abierto, y quizá esto sí que lo podríamos desarrollar un poco más.

2. Los dos tipos básicos: mujer y varón

¿Cuáles son los tipos básicos desde el punto de vista sociológico? Es evidente que los tipos básicos desde ese punto de vista son: *mujer* y *varón*. La mujer es un ser humano que tiene esencia humana, pero desde el punto de vista de la especie es un tipo distinto del varón. De manera que la primera distinción típica de la humanidad es entre varón y mujer. En esta división típica, lo humano se realiza de distinta manera según lo masculino y lo femenino. Eso quiere decir que lo femenino y lo masculino no están vinculados por lo generativo, digámoslo así.

La mujer no existe solamente para continuar la especie, para tener hijos; si se casa, evidentemente que sí, pues el fin del matrimonio son los hijos, pero eso no agota la diferencia entre varón y mujer, que no es meramente sexual, sino que es una diferencia típica y afecta a lo natural, a lo psíquico, etc., pues una mujer es diferente de un hombre.

Pero también hay que decir que esos son tipos sociales. Por lo tanto, no agota la consideración típica de cada mujer y de cada hombre. Las mujeres no son todas ellas un tipo homogéneo. Se puede decir: generalizo ese género para distin-

guirlo de otro tipo, pero eso es un tipo generalizado. Por lo tanto, no hay tipos reales completos, el tipo real completo es cada mujer y cada varón.

3. Los tipos sociales

Naturalmente lo que precede tiene que ver mucho con otros asuntos, por ejemplo, con las diferencias profesionales. En efecto, también las distintas profesiones dan lugar a tipos. Fundamentalmente éste es el sentido en que desarrolla el tipo social Max Weber. Los tipos desde el punto de vista de la organización de la sociedad varían con la historia. Son más básicos los tipos de mujer y varón, pero eso no agota la especificidad, porque siguen siendo sociológicos. Sin embargo, cada mujer es cada mujer, y no sólo esencialmente, ni personalmente, sino típicamente; e igual el varón.

Platón al hablar de tipos, en su sociología les llama *topoi*. La sociedad de Platón es una teoría de los *topoi*. Distingue uno que es el filósofo, otro que es el militar, otro que es el rico, otro que es el campesino... (los campesinos son los activos –los que trabajan la tierra–). Luego están los artesanos, el *manusios*, así le llama Platón al artesano. En *La República* están recogidos todos, y de acuerdo con las diferencias de los tipos establece el estado perfecto. El estado perfecto en Platón es la armonía de los tipos. Es un estado ideal, aunque no es exactamente mejor estado para Platón. Para Platón el estado óptimo es la existencia de las almas después de la muerte, que además no están sometidas a la transmutación, sino que han llegado a su situación primitiva, son puras Ideas. Pero, la *polis* en este mundo está constituida por tipos, los cuales para Platón tienen un carácter jerárquico. Está el campesino, el militar, que es aquel en el cual radica el *timos* –*timos* en griego significa algo así como fuerza vital–, es aquello que en el hombre hace posible que pueda atacar; en cambio, lo concupiscible no es la tendencia al ataque. Están también los filósofos, que son otro tipo.

La equivocación de Platón está en considerar que estos tipos son jerárquicos, que el militar está por encima de los otros, los guardianes de la ciudad, esos son los ejecutores de la ley, los ejecutores de lo que implantan los filósofos, ya que los filósofos, según Platón, no deben dedicarse a la dirección política más que una parte, pues hay que dejar que se dediquen a la contemplación que es lo suyo –contemplación que es a lo que se dedicarán las almas después de esta vida–. De manera que la vida política debe estar constituida por filósofos. El estado ideal platónico perfecto es el estado en el que sólo hay almas que se dedican a la vida teórica, pero eso está más allá de esta vida; en esta hay que organizar la sociedad.

Esto no es lo que dice Tomás de Aquino, quien considera que los tipos no establecen una jerarquía, puesto que en algo unos son superiores a otros siempre. Esto es una consideración del tipo en el orden natural en cuanto depende de lo personal. De manera que del acto de ser personal no dependen sólo los hábitos, sino también lo que se llama tipo, ese no agotar la especie y ese no estar finalizado por ella. Es una idea muy bonita y a la vez cierta, que para una antropología completa es conveniente sacar a relucir, pues el estudio de los tipos no se agota de manera sociológica, sino en cuanto que cada uno es un tipo.

La teoría de los tipos ha sido usada por los psicólogos, la caracterología por ejemplo; el colérico, el nervioso, el apático, eso son tipologías. Pero tampoco la consideración psicológica de los tipos es completa, porque sólo se fijan en algunos de los rasgos de los tipos, pero los rasgos típicos de cada hombre son muchos

más que los que puede considerar la sociología y la psicología, porque como hemos dicho los rasgos típicos son rasgos de lo específico en cada uno.

La especie humana es como las especies animales y por eso el hombre es naturalmente social, mientras que los animales no son naturalmente sociales. Sociedad significa eso, que como no se agota la especie, los hombres tienen que convivir, y conviven típicamente, de acuerdo con los tipos. De manera que lo básico de la convivencia es el respeto de los tipos, el respetarse mutuamente, hay que reconocer que el otro no es exactamente como yo. En el trato natural aparecen los tipos, y entonces teniendo en cuenta los tipos es posible la organización, que aprovechando las diferencias típicas consigue algo superior a la mera convivencia que pueden tener unos tigres, por ejemplo. La sociedad humana es una sociedad de tipos, no es una pura convivencia interespecífica de seres enteramente finalizados por la especie, sino que el hombre, aunque no está finalizado por la especie, no la agota, sino que en cada ser humano la especie está tipificada.

¿Qué se puede decir de los ángeles? Que en los ángeles no hay tipos, sino que cada uno agota la especie. Cada especie es de cada ángel. Evidentemente el ángel no está finalizado por su especie, pero tampoco está la especie tipificada, sino desarrollada en cada uno. Por eso las especies de los ángeles están jerarquizadas. La diferencia específica de los ángeles es estrictamente jerárquica porque no hay dos ángeles de la misma especie. En el hombre no es así; es un error platónico el jerarquizar. En el ángel no es igual, porque en él la especie no puede tipificarse, ya que es exhaustivamente poseída por él, es propia.

En el hombre la especie no se multiplica con las personas, sino que se tipifica. Éste es un punto que no se puede pasar por alto si estamos intentando distinguir lo humano de lo intracósmico, también naturalmente no sólo esencialmente. Eso tiene que ver con que tiene que haber una relación de los tipos y la esencia, porque lo que se esencializa es cada tipo. El hombre se esencializa de acuerdo con su tipo, puesto que la esencia del hombre es la perfección de su naturaleza, que es una perfección que se da a sí misma, pero como la naturaleza está tipificada evidentemente la esencialización también lo está; aunque en seguida hay que añadir otra cosa, y es que en lo esencial los hombres se parecen más que en el nivel de los tipos.

Por eso, los hombres se socializan típicamente. Si no hay tipos humanos no hay sociedad humana. Los tipos se complementan; se puede dividir y organizar el trabajo, si no hay tipos no se puede organizar una convivencia; pero el fin de la sociedad no es simplemente una coordinación de tipos, sino que la sociedad tiene ella misma una finalidad, un bien común. Aristóteles pregunta ¿para qué los hombres constituyen sociedades? La respuesta es inmediata: para el *zein*, para vivir bien, para ejercer la virtud. El fin de la *polis* es la vida virtuosa, la virtud, el *zein*, el vivir de la manera más perfecta. De manera que si los tipos posibilitan la sociabilidad, el fin de la sociedad es la esencialización, por eso las virtudes tienen que tener un cierto carácter social. La sociedad constituida sólo por tipos sería imposible y, además, imperfecta, deficitaria como tal, aunque sin tipos no hay sociedad.

4. Tipología, sociedad, familia, trabajo y lenguaje

La noción de tipo es pertinente en el estudio de la distinción real entre la esencia y el acto de ser. Es necesario tener en cuenta que siendo la esencia la per-

fección de la naturaleza en el hombre ésta esté tipificada, pues sin tener en cuenta los tipos la esencialización no sería posible, aunque, naturalmente, los tipos son inseparables entre sí, ya que lo son en orden *a*, o sea, no se pueden considerar independientes unos de otros.

Posiblemente en eso radica el déficit de la sociología de Max Weber, porque ahí es donde la sociología de este pensador se detiene. En efecto, es una sociología de los tipos ideales que no llega a la consideración de la esencia del hombre. Se lleva a cabo sin tener en cuenta la esencia del hombre porque separa los tipos. Con todo, la teoría de los tipos humanos le da una gran superioridad a ésta sobre otras sociologías, porque considerar al hombre como un tipo es acertado. En cambio, cuando se habla del hombre en un sentido meramente numérico, en las sociologías empíricas, eso no es ni siquiera tener en cuenta los tipos; eso es animalizar al hombre. Con todo, hay sociologías que son animalescas, caricaturas, porque la sociedad así no es posible.

La condición social de la sociedad son los tipos, aunque la finalidad de la sociedad es el *zein*, dice Aristóteles, la *vida virtuosa*. En la vida virtuosa ahí se produce una comunicación, puesto que las virtudes se pueden aprender, y sólo se pueden aprender de otros. Aristóteles dice que la ética no se puede aprender en los libros, porque es en los hombres donde está la virtud. ¿Dónde está lo ético? En el hombre virtuoso.

Evidentemente el hombre está sumamente relacionado. Una persona que no se abra a otras, eso no sería posible. Lo personal es siempre relacionable. Subjetividad sin *intersubjetividad* es imposible. Una de las equivocaciones de la filosofía moderna es justamente que al llegar a la relación del sujeto, la intersubjetividad es un tema que no han podido afrontar. El que se ha preocupado a fondo por el tema de la intersubjetividad es Husserl, pero me parece que la solución del padre de la fenomenología no es suficiente, pues no acaba de ver en qué estriba la intersubjetividad, es decir en qué estriba la persona en su relación con otras.

También si pensamos en la esencia del hombre podemos ver que las virtudes tienen una dimensión social inherente, de manera que a través de las virtudes el hombre se relaciona con los demás. Los seres humanos guardan relaciones según su esencia y también a través de los tipos. Según éstos se constituyen las organizaciones humanas. La primera de ellas es la *familia*. La familia se constituye con seres humanos de distinto tipo: mujer, varón. Además, el hombre tiene más relaciones: la relación con Dios, que se puede tomar tanto a nivel esencial como a nivel personal. El hombre es una criatura que está abierta, está destinada a su Creador.

Pero también hay relaciones con el universo. Eso es también un aspecto importante del ser humano. Habría que ver cómo va saliendo eso desde la evolución, en qué sentido el cuerpo humano procede del cosmos, aunque el cuerpo humano constituido ya es típico, pues éste no deriva del universo, sino que utiliza el universo para la constitución del tipo, de manera que el cuerpo humano está ordenado al tipo, o sea, no se puede entender sin la tipología humana, aunque bien entendido que la tipología humana no es corpórea, sino que es anímica, ya que si bien está en el orden de lo natural y de lo sustancial, sobre ello está en lo esencial.

También la relación del hombre con el universo se puede ver al revés. ¿Cuál es la relación del hombre con el universo? Eso está indicado también en la Biblia: el hombre está puesto para dominarlo porque es superior a él. Pero ese dominio del universo no es despótico, no es un dominio en que el hombre entre a saco en

el universo, pues tiene que tenerle cierto respeto. En efecto, el hombre debe respetar las realidades intracósmicas y, naturalmente, no tratar de alterar la unidad de orden, es decir, tratar de no estropear al universo. La *ecología* es un tema de conciencia, por así decirlo, de este hecho. El hombre está en relación con el universo como dominador suyo, pero eso es a través del trabajo. El hombre está hecho para trabajar, pero eso quiere decir que está hecho para tratar con el universo. Suelo describir esa dimensión del hombre así: *el hombre es el perfeccionador perfectible*.

El hombre no puede tratar de modo desconsiderado las cosas materiales, eso sería en el fondo inmoral, no porque las cosas materiales tengan un derecho, sino más bien porque las cosas creadas también son creadas por Dios, y el hombre no puede destrozarse la obra divina: el hombre no lo puede estropear lo que Dios ha hecho. Pero el hombre tiene una relación con el universo que como es una relación de lo más perfecto con lo imperfecto; es una relación *perfeccionante*. De manera que, o trabajar es perfeccionar al universo, o no tiene sentido. El hombre está hecho para perfeccionarse, en el sentido de que la naturaleza humana se premia a sí misma: eso es la *esencialización*. Pero el hombre también puede perfeccionar el universo. ¿Qué quiere decir perfeccionador perfectible? Perfeccionador, porque su relación con el universo es perfecta y, es perfectible, porque esa perfeccionabilidad es la esencialización, es decir sus hábitos, sus virtudes. Perfeccionador perfectible; ésta es una definición de la esencia del hombre respecto del universo, esencialización que es característica humana.

Perfeccionador perfectible. El hombre está hecho para perfeccionar al universo. ¿Qué quiere decir aumentar la perfección del universo? Es evidente que eso ha entrado en una cierta quiebra, una cierta crisis, que está sentada claramente en la Biblia con la idea de la expulsión del hombre del universo. La expulsión del paraíso de Adán y Eva, si lo consideramos con atención, vemos que ése es un relato que tiene una significación muy profunda, por lo que no hay que tomarlo de un modo simplemente literal, sino que hay que profundizar en él, pues está cargado de sentido: ganarás el pan con el sudor de tu frente, es decir, te encontrarás con un universo en el que tienes que poner un esfuerzo adicional para poderlo perfeccionar; no te va a resultar fácil, que te salga desde dentro, sin dificultades, sino que como tú te has estropeado, perfeccionar al universo te será más difícil.

A veces se dice que esa dificultad es el castigo que recibió Adán. Pero eso propiamente no es un castigo, sino que es más bien una consecuencia de la rebelión del hombre. El pecado original, por decirlo así, es un estropicio, que se manifiesta en un no saber llevar bien su relación con el universo, por lo cual en el fondo hay un pecado de omisión.

El relato esto está lleno de sentido. Se sabe que lo primero que Adán hizo fue poner nombre a las cosas. Hay que aclarar que el que se diga Adán no debe llevar a una interpretación machista de la Escritura, ya que son dos tipos, y por lo tanto, se deben respetar; en esto las feministas cometen un error al respecto: renuncian al tipo femenino, pero eso es un error, pues querer ser como el hombre para una mujer es la dejación de su tipo. Con todo, lo que es verdad es que los tipos no son superiores a otros: el que haya tipos supone que están llamados a comunicarse.

El lenguaje humano es una característica propiamente humana, los animales no pueden hablar, el hombre sí. Lo primero que el hombre hizo fue poner nombres a las cosas. Por eso es muy probable que el pecado original tuviera lugar cuando Adán y Eva eran jóvenes, porque el poner nombres a las cosas lo hicieron

antes del pecado original. Naturalmente esto es una cosa importante en la relación del hombre con las cosas: ponerles nombres. Poner nombre, en definitiva desde el punto de vista bíblico, también desde otras consideraciones, es *estar en posesión de*. El que pone nombre sabe qué es el asunto, y entonces está en condiciones de apropiárselo. El primer dominio es el dominio de la tierra, porque como ya se ha señalado, cuando se dice que al principio se creó el cielo y la tierra, el cielo es el tercer cielo –la creación angélica–, y la tierra es el universo material. Ponerle nombre a las cosas es hacerse con ellas y tomarlas a cargo. Este hacerse cargo no es nada irrespetuoso con las cosas; es al revés. Lo primero que hizo el hombre fue poner nombre a las cosas del universo y después ya vino el asunto del fruto prohibido.

¿Se puede decir algo acerca de eso? ¿Qué quiere decir trabajar?, es decir: ¿qué quiere decir perfeccionar el universo? ¿Cuál es la relación de lo más perfecto con lo menos perfecto? Es una relación perfeccionante respecto de lo menos perfecto. Lo más justo es que cuando lo más perfecto se relaciona con lo menos perfecto no abuse de él. Si se abusa, eso es un gran error, pues lo imperfecto está para que uno le comunique perfección, y cuando Dios hizo al hombre como lo hizo, lo hizo para que perfeccionara el universo y se perfeccionara él mismo.

El ángel no perfecciona al universo. El ángel hace otra cosa; la misión del ángel no es cuidar de lo menos perfecto: su misión es cuidar de las personas. A su vez los ángeles tienen que ver entre sí, y ahí hay una cosa que está bien estudiada por Tomás de Aquino, a saber, la relación de las jerarquías angélicas. La angeleología de Tomás de Aquino es espléndida, explica bien a los ángeles.

IX

EL MÉTODO ADECUADO PARA CONOCER

LA ESENCIA DEL HOMBRE

1. Recapitulación

Recapitulando, tenemos una explicación de en qué sentido se distingue la *esencia humana* de la *esencia del universo* material. Ahí se puede ir ascendiendo de la *sustancia* a la *naturaleza*; de la *naturaleza* a la *esencia*, que es la unidad de orden: el orden es la causa final que es concausal, que es lo que ordena. La causa final, como es la que ordena, no es causa eficiente; por eso ésta se ha dejado un poco de lado, porque ahora interesa más el estudio de los procesos causales. La noción de fuerza es una mala traducción de la causa eficiente, pero así es como se la ha considerado en la física moderna. Luego se han dado cuenta de que no es la noción más apropiada, y ha sido sustituida que es la noción de energía, pero ésta sigue siendo de orden eficiente, aunque más formalizada; por lo tanto, más en la línea de la física y de la biología. Con todo, hoy se puede decir que la causa formal es una noción aristotélica que ya está incorporada a la investigación científica, y que la causa final se empieza a ver que hace falta, pero todavía eso no está tan claro como en la causa formal.

En la distinción de la esencia del hombre hemos visto dos cosas: primero que la *esencia* en sentido más propio se puede entender como *consistente* o como cifrada en los *hábitos*; hay que ver qué relación tienen éstos con la naturaleza humana, pues la diferencia de la esencia del hombre con la esencia del universo es que en la esencia humana los hábitos son la *autoperfección* de la naturaleza. No son una causa distinta de la naturaleza que ordena, sino una perfección que la naturaleza se da a sí misma, naturalmente por la persona, que es el *acto de ser* humano, que es la que tiene que establecer la diferencia con la esencia y, por lo tanto, los hábitos dependen de la persona. Los hábitos serían imposibles si no fuera por ella.

Después se ha considerado otra cuestión que tiene que ver con la precedente, y es ver si la naturaleza humana es como las otras, como la de los seres vivos corpóreos. Se ha visto que no, pues la naturaleza humana no finaliza al hombre, porque su esencia son los hábitos. Por lo tanto, su naturaleza no puede estar finalizada. Los otros seres vivos sí están finalizados por la especie, o sea, no realizan la especie completamente y se subordinan a ella. En cambio, en el caso del hombre, aunque su ser no agote la especie —hay muchos seres humanos, a diferencia de lo que pasa con los ángeles—, éste tampoco está finalizado por la especie, y ahí aparece otra cuestión que es muy importante: la noción de *tipo*. Las diferencias que tiene la naturaleza humana es lo que en griego denominan los *topoi*.

Eso es lo que hemos venido considerando, los tipos humanos. Ya se dijo que se emplea la palabra tipo cuando se generaliza en sociología y psicología. Y también se ha hecho una consideración más completa de los tipos según la cual cada

hombre es un tipo, es decir, en cada hombre la naturaleza está tipificada con una serie de rasgos, los cuales son mucho más que la consideración general de la sociología de Max Weber. Los tipos, además, pueden cambiar, pues el tipo en cada hombre tampoco es enteramente estable, puesto que por encima está la *esencia*, las *virtudes*.

Las virtudes también se apoyan en los tipos, puesto que ya decíamos que la virtud era el autoperfeccionamiento de la naturaleza humana. Si en la naturaleza humana se hallan los tipos, entonces las virtudes tendrán que ver con los tipos. Las virtudes se dan a partir del propio *carácter*, palabra que equivale al tipo concreto. Los tipos *ideales* son distintos, aunque como los tipos son naturales –es la manera como se da la naturaleza en el hombre–, también habrá unos rasgos que se puedan considerar en general. Ya hablaremos de que los tipos constituyen una *unidad* en la naturaleza humana. Son muchos los factores que puede haber en esa tipificación.

A partir de los tipos, se puede apreciar una diferencia (desde la perspectiva *epistemológica* –desde el punto de vista del conocimiento de los tipos–) con el conocimiento de las causas formales, de las naturalezas intracósmicas, las cuales se conocen por abstracción; en cambio, la naturaleza humana no se conoce por abstracción. Las naturalezas intracósmicas, según la vieja descripción de la abstracción como el conocimiento de las cualidades sensibles –aquí por sensible se entiende formas sensibles–, ese conocimiento tiene que ser completado por aquello que en la abstracción no se capta, y que es la comprensión concausal de la naturaleza. Eso empieza por la abstracción; primero abstraemos, y luego desde lo abstracto tenemos que hacer una devolución con esa diferenciación y con esa comprensión de las causas. En cambio, el conocimiento de los tipos humanos no empieza con la abstracción. La abstracción no es suficiente para el conocimiento de los tipos.

La abstracción consiste en una especie de recolección de los datos sensibles, que puede llegar a la inteligencia precisamente por la iluminación de los datos sensibles por el intelecto agente. Así es como al ser iluminados las imágenes o los fantasmas –los objetos conocidos por la fantasía–, por acción del intelecto agente, se da la especie impresa intelectual, y de esa manera se puede abstraer. Pero es evidente que en el caso del ser humano la abstracción no es un conocimiento apto para conocer la propia naturaleza humana. En efecto, el conocimiento del ser humano no es abstractivo, porque la naturaleza humana no es meramente sensible. La naturaleza humana tiene también una dimensión espiritual, y eso no se puede conocer por abstracción, puesto que en la abstracción se ilumina lo sensible. Por ejemplo, la voluntad humana no es sensible; por lo tanto, no se puede conocer por abstracción: ni tampoco la inteligencia es sensible y, por tanto, tampoco se puede conocer por abstracción.

Hay que tener en cuenta que la naturaleza humana está tipificada, y esa tipificación no se refiere solamente al cuerpo, pues no tipifica solamente la corporeidad. La diferencia de Sócrates y Platón como lo plantea Aristóteles, que según él está en “estos huesos y estas carnes”, es decir, que se distinguen por la materia *signata quantitate*, en el hombre no es así. Prescindiendo del valor que pueda tener esa manera de entender la diferencia, cuando se trata del hombre no se puede decir que el hombre se distinga sólo por “estos huesos y estas carnes”. Los hombres se distinguen por sus rasgos típicos, que también tienen que ver con las dimensiones no corpóreas; en el hombre está tipificada su inteligencia y está tipificada su voluntad humana. Eso, evidentemente, no se puede conocer sensiblemente, ni siquiera la tipificación humana que se refiere al cuerpo. Al hablar de “esta

carne y de estos huesos” no se trata de una cuestión accidental, sino una cuestión de tipificación. El esquema de sustancia y accidentes que emplea Aristóteles para estudiar el ente material no es adecuado en el caso del hombre, porque los tipos no son modificaciones accidentales, sino que la tipificación va mucho más al fondo.

Con todo, es claro que los tipos están trabados, es decir, tienen que ver entre sí, aunque no del mismo modo como tienen que ver entre sí las causas. Las causas son causas *ad invicem*; en cambio, los distintos aspectos del tipo humano están conectados, pero no de la misma manera que las causas, porque no se puede decir que una dimensión del tipo sea causa material, la otra causa formal, y la otra eficiente; esto sirve para estudiar lo material pero no sirve para estudiar lo humano. De manera que aquí tenemos también una necesidad de ir más allá, o tratar de apoyarnos en otras dimensiones de la filosofía de Aristóteles, y no en su teoría de los predicamentos o de las categorías.

2. La *epagogué* sistémica de los tipos

Para estudiar la correlación entre los tipos nos podemos apoyar en una doctrina aristotélica que también se ha sacado bastante a relucir. Aristóteles es una especie de mina, pues hay en él cantidad de pensamiento y mucho contenido. Los comentaristas de Aristóteles a veces se han fijado más en unas partes de su filosofía, mientras que otras no se han investigado; se ha hablado de ellas, pero no se ha profundizado en ellas.

Hay una noción en Aristóteles que podría servir para estudiar los tipos: es la noción de *epagogué*. En algunos de los textos que se interpretan normalmente en la tradición aristotélico-tomista, Aristóteles dice que la *epagogué* se distingue de la deducción, del ir de lo más alto a lo más bajo, de lo más general a lo menos general, pues la *epagogué* en este sentido se podría decir que es la inducción¹.

La deducción consiste más bien en los silogismos: premisa mayor, premisa menor, conclusión². La *epagogué* es todo lo contrario, es inducir, ir de lo particular a lo general; así es como se distingue normalmente. Naturalmente esa manera de entender la inducción como contraria a la deducción, eso es lo que se ha usado en los manuales, pero la noción de *epagogué* de Aristóteles no se reduce a eso. En cierto modo tiene que ver con la inducción, pero se ve enseguida que no es exactamente el método inductivo, porque Aristóteles dice en ciertos lugares que la abstracción es cierta *epagogué*, y luego ha dicho cómo se emplea la *epagogué* en algunos campos, por ejemplo, en el campo de la ética, de la filosofía de la moral y en el conocimiento de los primeros principios. ¿Por qué los primeros principios se conocen por la *epagogué*? Porque los primeros principios no se pueden demostrar, no pueden ser deducibles, sino que hay que llegar a ellos. De manera que quizá si se tiene en cuenta los distintos modos como Aristóteles emplea la *epagogué*, habría que ver que es más bien un conocimiento creciente, un conocimiento que va de menos a más, de modo que no se va de lo más particular a lo más general, porque ése no es más que un caso secundario de *epagogué*.

¹ Cfr. ZAGAL, H., *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles: epistemología de la epogé*, México, Publicaciones Cruz, 1993.

² Cfr. JIMÉNEZ TORRES, O., "Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles", Pamplona, Eunsa, 2006.

Evidentemente, pasar de los datos sensibles al abstracto no significa que sea una inducción. En cambio, sí es un sentido de la *epagogué*, Aristóteles dice que es uno de los tipos de *epagogué*. La abstracción es epagógica, el conocimiento de los primeros principios es epagógico, el conocimiento de la moral es otro de los sentidos de la *epagogué*. Entonces se ve que, en rigor, la *epagogué* no significa inducción, pues no se puede decir que lo abstraído esté inducido de lo sensible, ya que eso es una trivialidad y una inconsecuencia. Se han hecho esfuerzos para ver si los primeros principios son inducidos a partir de la experiencia, pero eso tampoco es enteramente exacto. Por eso insisto, la riqueza de la *epagogué* aristotélica se ha perdido, y se la ha querido meter en un concepto unívoco, en la inducción.

Decir que la abstracción es epagógica tiene sentido en cuanto que la abstracción es una cierta unificación, es decir, que los abstractos tienen un contenido y que ese contenido es complejo, pero siendo complejo también es unitario. En un objeto abstracto hay muchos aspectos, su contenido no es simple. En efecto, en la noción abstracta de árbol, o en la de perro, es evidente que hay un contenido muy rico; hay muchas notas, por decirlo así, en un objeto abstracto. En el objeto abstracto perro hay muchas notas, está la cola, están las patas, están las orejas, hay cantidad de información contenida en los objetos abstractos. Pues por ahí es por donde podríamos enfocar el asunto de la *epagogué*. Más que una inducción, más que algo simplemente metodológico, es el *conocimiento de lo complejo*, el conocimiento con el cual se puede aumentar el conocimiento estableciendo una correlación entre datos y fijándose especialmente en que los datos no se pueden considerar por separado, pues si se les considera por separado, entonces ya no se les entiende, porque en rigor todas esas notas están *interrelacionadas*. Fíjense que son notas, contenidos; no me estoy refiriendo a la concausalidad, sino a la causa formal. La causa formal tal como es entendida dentro de la teoría de las causas se caracteriza por tener un rico contenido.

Entonces se podría decir que la abstracción es posible porque nuestra mente es capaz de reunir los caracteres de los seres vivos, por ejemplo, los caracteres formales; éstos son sobre los que versa la abstracción, los caracteres que constituyen, digámoslo así, el contenido de una forma inteligible, que ilumina el intelecto agente. Un objeto abstracto es un contenido.

Pues bien, se podría decir que para conocer el tipo humano también se puede proceder epagógicamente. No basta con la abstracción, pues hay que reunir más notas de las que cabe en un objeto abstracto. El conocimiento de los tipos es epagógico, pero lo es sin que baste la abstracción para conocer los tipos. Con la abstracción puedo conocer el contenido de las formas, que son ciertas causas formales. En cambio, cuando se trata de los tipos humanos, la riqueza y la comprensión de ellos es mucho más rica. Entonces también hay que conocerla epagógicamente, pero yendo más allá de la abstracción. En este sentido, a lo que se contrapone la *epagogué* como actividad mental, como manera de llegar a conocer ciertos asuntos, a lo que se puede llegar a contraponer, no es a la deducción, sino al análisis. Por eso la *epagogué* se podría llamar *comprensión de sistemas, comprensión de lo sistémico*.

Un abstracto es un cierto sistema porque tiene una serie de notas que están coordinadas, pero el tipo humano tiene tantas notas que no caben en un abstracto y, además, muchas de ellas no se pueden conocer abstractamente, porque no son sensibles. Sin embargo, para entender el tipo humano es menester reunir notas, caracteres, porque un tipo está constituido por muchas características. En consecuencia, se puede decir que se puede tener una información del ser humano que le

viene de muchas maneras, una sensible, otra imaginada, otra abstracta mediante la se tiene una serie de rasgos humanos..., pero con eso no basta.

Se puede conocer al ser humano, pero propiamente no se puede lograr un objeto único abstracto –un objeto totalizado completo–. Se precisa una investigación que sea capaz de darse cuenta de interconexiones significativas o de contenido. A esto se le puede llamar *método sistémico*³. Este método sirve para el conocimiento de los tipos humanos, o de lo que hay en el tipo de humano, o para conocer que la naturaleza humana es tipológica y, naturalmente, asciende como tipo a la esencia.

3. Métodos analítico y sistémico

La esencia humana no se puede conocer más que de un modo complejo, ya que no es simple, sino de una gran complejidad. Por ejemplo, el conocimiento sistémico de los hábitos, el sistema de las virtudes, o cosas así. El conocimiento sistémico es así: el conocimiento de una unidad que consta de muchos elementos que están interrelacionados, es decir, que son imposibles uno sin el otro y que, por tanto, si se consideran separadamente –lo cual es propio del método analítico–, entonces no se entienden, pues esos elementos quedan como muertos, pues en ese aislamiento no pueden existir, o dicho de otra manera, eso no puede estar vivo. Evidentemente el hombre es un ser vivo, y la noción de vida es una noción sumamente importante. El espíritu también está vivo; hay una vida espiritual en la persona, y también una vida esencial. Pues eso se conoce con el método sistémico, la vida humana, los tipos. Pero bien entendido que son tipos vivientes, con lo cual si se emplea el método analítico, no se consigue entender.

Lo que hace el método analítico es –digámoslo así– entender partes, no totalidades significativas, orgánicas, organizadas, en funcionamiento coherente. A lo más que se puede llegar con el método analítico es a conocer una serie de piezas, una serie de elementos, distinguirlos, y luego tratar de componerlos. Pero esa composición es una composición que no pasa de ser un cierto mecanismo, o visto de una manera más teórica, un mosaico, una serie de notas. Si yo distingo una serie de notas también puedo componerlas como un mosaico y yuxtaponerlas, hacer un constructo unitario. Pero eso evidentemente no es lo mismo que la *epagogué* porque ésta considera lo unitario como primordial. En una máquina lo primordial no es lo unitario, sino las piezas de que se compone. Un ingeniero lo que hace es calcular el funcionamiento en conjunto de una serie de piezas, pero sin el conjunto esas piezas no se pueden mantener, aunque se pueden cambiar unas piezas por otras si se han averiado.

De manera que en ese método la individualidad de las piezas se mantiene, pues insisto, una máquina no es más que un mosaico de piezas; entendida teóricamente es un almacén mecánico puesto en funcionamiento. Pero esas partes pueden funcionar unas y no funcionar las otras, y no por eso dejan de ser. Por ejemplo, se puede hacer que funcione el motor poniendo un punto muerto. Es decir, que la característica de aquellas realidades cuya unidad no es primaria es que puede funcionar por partes, si son máquinas, lo que quiere decir que primero se las ha pensado analíticamente, o sea, primero se han pensado los componentes, y después la composición, la unificación funcional de los componentes.

³ Polo alude a este método en su libro *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1997.

Es evidente que en un ser vivo no es así; el hombre también es un ser vivo, pues en él la unidad es fundamental. En el tipo la unidad es fundamental. No se puede entender ningún rasgo del tipo sin remitirlo a otro rasgo del tipo, porque en el tipo la unidad es primaria. Por eso el método sistémico es un ir más allá de la abstracción. Esto lo que quiere decir es que para entender los tipos tiene que estar el sistema. De todas maneras cuando conocemos así, es decir, cuando dirigimos la atención de esta manera epagógicamente, no acabamos nunca de entender el sistema. En este sentido hay que decir que la *epagogué* es una manera abierta de conocer, porque teniendo como condición central, estando presidida, digámoslo así, por la noción de unidad o de unificación, esa unificación es de muchos factores sin los cuales no existe la unidad, y al revés, sin cuya unidad tales factores no son tales factores. Esos factores no se acaban de conocer todos, siempre se puede observar alguno más; entonces hay que introducirlo y hay que ver cómo se relacionan con los demás, es decir, desde el punto de vista de su unificación.

Eso es propiamente lo aprovechable de lo que Aristóteles llama *epagogué*, que sería mejor llamarlo *método sistémico*. Así es como trato de proceder en un libro que también está publicado en la Universidad de Piura, se llama *Quién es el hombre*⁴; es un ensayo que considera una serie de factores humanos, los expone y trata de ver cómo se relacionan, cómo se entienden unitariamente, porque no pueden ser más que así. Un ejemplo muy elemental es una mano. El conocimiento de la mano puede ser un conocimiento de la mano como tal, pero ésta no es la mano aislada. En la realidad una mano aislada deja de ser mano. Una mano cortada no es mano. Una mano es mano en cuanto que tiene que ver con el resto del cuerpo humano. Por eso el método de análisis es un método delimitativo y, por lo tanto, exige, digámoslo así, que los contornos del objeto del análisis estén netamente establecidos. En cambio, en el método sistémico esas separaciones no están claras, no son netas. ¿Dónde termina la mano y dónde empieza el brazo? La mano y el brazo no constituyen una unidad diferencial. La frontera no está zanjada, no hay unos huesitos que la separen; lo que pasa es que hay una continuidad entre las partes que pertenecen a una unidad, y eso hace imposible que las partes sean consideradas como piezas. Sus distintas dimensiones no son de ninguna manera las piezas de una máquina.

Esta distinción es muy importante, pues si no se tiene en cuenta lo que sale es muy tosco. Entender al hombre como una máquina es un error por la limitación del método analítico. El considerar al hombre analíticamente, por ejemplo, el hígado, no puede ser real al margen del estómago y, en definitiva, al margen de la unidad biológica del ser humano, del cuerpo humano.

El cuerpo humano de entrada es sistémico; no solamente lo son las dimensiones espirituales. El tratamiento de las dimensiones espirituales sin el método sistémico tampoco sale. Así, las relaciones entre la voluntad y la inteligencia. Si queremos establecer distinciones tajantes, netas, entre la inteligencia y la voluntad, perdemos el carácter viviente de la inteligencia y de la voluntad. ¿Dónde empieza la voluntad y dónde termina la inteligencia? Pues lo siento, no se trata de eso. Eso lo pregunta usted porque quiere distinguir precisamente, porque quiere analizar, es decir, quiere funcionar como un señor que practica anatomía, separa, distingue, hace un corte en los tejidos para ver dónde se separan. Hace tiempo le oía preguntar a los anatómicos a un catedrático de fisiología: ¿La anatomía sirve para algo? Sí, sirve, el método analítico; aunque no sea un método apropiado, también hay que emplearlo, pues algo se saca de él. Pero cuando se trata del ser

⁴ POLO, L., *Quién es el hombre, un espíritu en el tiempo*, Universidad de Piura, Piura, 1991.

humano, y de todo ser vivo, precisamente por la imposibilidad de aplicar el método abstractivo, la anatomía ahí no es suficiente.

Fíjense ustedes en el estudio anatómico del cerebro, uno de los factores de nuestro organismo más complejo, acerca del cual casi no se sabe nada todavía. Es el factor más desconocido de nuestros órganos. El cerebro no funciona más que en interconexión, de manera que todo lo que sea delimitación ¿dónde termina el órgano de la vista y dónde empieza el órgano de la percepción? ¿En la corteza? Como saben, la teoría de las localizaciones cerebrales es ya obsoleta; con ella no se comprende el funcionamiento del cerebro. El cerebro hay que verlo también epagógicamente, sistémicamente; si no, no se ve. También la inteligencia, que no es una facultad orgánica, de manera que no se puede decir que sea una parte o todo el cerebro, ¿dónde empieza la inteligencia y acaba el cerebro? Podemos hacer distinciones, podemos hacer discernimientos, la inteligencia es inmaterial, el cerebro es material. Sí, pero separen ustedes realmente la inteligencia del cerebro; no se puede, en definitiva eso sería la muerte. En efecto, si la inteligencia se separara del cerebro, eso sólo se puede hacer en condiciones de muerte: se puede separar del cerebro cuando se ha muerto el cuerpo.

Con esto, digámoslo así, vamos aprovechando y sacando todo el rendimiento posible del método sistémico, al tiempo que vamos averiguando todo lo que somos capaces de averiguar y ver esa diferencia de la esencia con la naturaleza humana. La naturaleza humana es típica, es diferente de la esencia del universo, de las naturalezas intracósmicas. Pero ahora tenemos que decir cómo se considera todo eso en relación con el *acto de ser* humano. Sin embargo, con el método sistémico no llegamos al acto de ser y, por lo tanto, tampoco podemos ver la esencia *desde* el acto de ser.

X

¿CÓMO SE CONOCE EL ACTO DE SER PERSONAL?

1. Acto de ser humano y libertad

El *acto de ser* humano es mucho más unitario que la esencia, que la serie de consideraciones de la unidad que se da en los tipos, que la unidad que se da en el organismo, entre la inteligencia y la voluntad, que exigiría una investigación en detalle, es decir, ir acumulando una serie de observaciones para irles sacando todo el fruto. Por encima de eso está el acto de ser. Una vez visto que hay un sentido de la esencia humana, que hay que entender la esencia humana de una manera distinta, todo ese conjunto de consideraciones, de los hábitos y de los tipos, todavía falta verlas (naturalmente esas investigaciones están abiertas), desde el acto de ser. Lo que hemos vislumbrado hasta ahora del acto de ser personal es la *libertad*. Eso ya nos salió al paso, aunque no era una nuda libertad. La libertad está antes en el nivel de la persona que en el nivel de la voluntad.

La libertad no es sólo libertad de elección, o sea, la libertad en cuanto propiedad de la voluntad. Hay algunos tomistas que se niegan a considerarla de otra manera, y dicen que la libertad es eso y nada más. Pero esa opinión no se puede sostener, porque en cuanto se diga que la libertad no es personal, que no es algo más que como está la libertad en la voluntad, entonces caeríamos inevitablemente en un *naturalismo*. Sería la noción de naturaleza la que dominaría toda la interpretación: un naturalismo. Entonces el hombre se vería parcialmente libre, pero no definitivamente libre, no radicalmente libre.

La libertad personal tiene que ser del orden del acto de ser; no puede ser del orden de la esencia. Si la libertad la consideramos como una de las dimensiones de la naturaleza, no es personal. Hay una indicación de Tomás de Aquino que es más atendible de lo que se suele hacer, pues que dice que sin hábitos no se puede hablar de libertad voluntaria. Si consideramos la libertad exclusivamente como libertad voluntaria, entonces naturalmente la libertad en definitiva sólo sería naturaleza, porque la libertad sólo sería una de las fases de esta potencia, pero no la culminación de la voluntad, ni tampoco su inicio. De manera que el despliegue de la voluntad sin libertad no sería más que una tendencia animal.

Por tanto, lo primero que hay que sostener con toda nitidez y con toda firmeza es que la libertad está antes en el orden del *ser*, y sólo si está en el orden del acto de ser, puede estar luego en el orden esencial, en el orden de la naturaleza. Pero al mismo tiempo hay que decir que el acto de ser no puede ser sólo libertad o nuda libertad, o exclusivamente libertad. Entonces hay que ver si averiguamos algo más acerca del acto de ser humano, y desde ahí podemos entenderlo de otra manera que no es incompatible ni mucho menos con la que antes se ha indicado, la epagógica y la consideración de la esencia como constituida por los hábitos.

El acto de ser humano, aunque ahora no se pueden dar todas las indicaciones, está en una relación que no es sólo sistémica, sino que es más que sistémica.

Ahí radica lo que Aristóteles llama *intelecto agente*, o sea, que sin intelecto agente no se puede hablar de libertad, y sin libertad no se puede hablar de intelecto agente.

El intelecto agente es llamado por Aristóteles *nous poietikós*, justamente en cuanto se ve en él una de sus dimensiones que es la que descubre Aristóteles, la iluminación de los fantasmas. Él dice que es agente en cuanto hace inteligibles los fantasmas. No es una acción en el sentido práctico, sino que es una iluminación. Por eso se suele decir que el intelecto agente es la luz, es el *lumen intellectus*, pero también en algún momento al intelecto agente se le llama *intellectus ut actus*, y de esa manera es como se distingue de la inteligencia, a la que se llama *intelectus ut potentia*, la inteligencia está en el orden esencial: *ut potentia*.

El *intellectus ut actus* no está en el orden esencial; está en el orden del acto de ser. Pues bien, se puede decir que intelecto agente es una noción aristotélica que podemos sustituirla con la noción de *persona*. El intelecto agente es el cognoscente.

De manera que estas dos serían las caracterizaciones del acto de ser personal. El acto de ser personal es intelectual en acto y radicalmente libre. La radicalidad de la libertad y el carácter de *intellectus ut actus* es solidario en un sentido distinto de lo que llamamos sistema; son solidarios en el sentido que se llama la *conversión de los trascendentales*.

2. La conversión de los trascendentales metafísicos y personales

Los trascendentales no son nociones como las causas, *ad invicem*, unidas. Los trascendentales no están unidos, sino que están convertidos; son conversos. Es decir, están tan compenetrados que los distinguimos nocionalmente, pero ellos no se distinguen.

Eso ocurre con los trascendentales *metafísicos*, que como es sabido son el ser, la verdad y el bien, que se convierten entre sí. El bien, si no es ser, no es bien; el ser, si no es bien, tampoco es ser. La verdad se convierte con el ser y con el bien. Ésa es la conversión de los trascendentales que es, por otra parte, uno de los grandes hallazgos de la filosofía medieval¹.

El asunto de los trascendentales es una de las partes centrales de la filosofía de Tomás de Aquino. Pues bien, hay una conversión de los trascendentales fuera del hombre, y aquella conversión de los trascendentales hay que verla en el orden del acto de ser distinto del acto de ser del hombre. Con todo, el acto de ser del hombre también está constituido por trascendentales, y esa conversión es inmediata. Es decir, así como la conversión de los otros trascendentales metafísicos es muy difícil de establecer con precisión, pues hay que establecer un orden entre ellos, y a través del orden se puede convertirlos², en el acto de ser personal huma-

¹ Polo lleva a cabo una acribia de los trascendentales clásicos y una exposición de los que considera realmente trascendentales en la primera parte de su libro *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003.

² Tomás de Aquino expone la conversión de los trascendentales metafísicos en *De Veritate*, q. 21, a. 3. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 21, *Sobre el Bien*. Introducción, traducción y notas de J.F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 78, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

no no sucede así. En efecto, el caso de la persona la conversión es muy neta. Los trascendentales personales no son los trascendentales de que se ocupa la metafísica. Suelo decir que hay que hacer una ampliación de lo trascendental. El intelecto agente no es exactamente la verdad; se corresponde con la verdad, pero no se reduce a la verdad, pues el intelecto agente es su conocimiento. La libertad tampoco se reduce al trascendental ente como suele decirse.

Todavía hay otra consideración de lo trascendental que no se ha desarrollado como trascendental: el trascendental *don*, el *darse*, la consideración de la *donalidad* como trascendental. La consideración de la donalidad como trascendental también es personal, lo mismo que podíamos decir que la libertad se relaciona con lo que se llama ente y el intelecto se corresponde con lo que se llama verdad, en el orden trascendental, el don se corresponde con el bien, pero no es exactamente el bien, sino que es lo que se podría llamar *amor*. El amor y el bien no son exactamente lo mismo, trascendentalmente hablando. Esos son trascendentales personales: la libertad, el *intelectus ut actus* y el carácter donal.

Es una distinción que establecemos, pero en el acto de ser humano esos tres están enteramente unidos, de manera que no son tres asuntos distintos, ni siquiera tres factores distintos unificados, sino que se remiten, no se puede ser intelecto agente si no se es libre, y no se puede ser donal sin intelecto agente y sin libertad. También esta manera de expresarse es como si se remitieran, pero no es así, la conversión en el fondo es una expresión de plenitud. También podríamos ver que, efectivamente, el intelecto agente es libre, es la libertad, y que esa libertad no es nuda libertad, sino que es *intelectus ut actus*, ya que en él se mueve la libertad. Ahí se ve la conversión de la libertad con el intelecto agente, y lo mismo podríamos decir del don, del carácter donal de la persona.

En una antropología trascendental se ve claro que esto es distinto de la *esencia* humana, puesto que esto es el tratado del *acto de ser* personal. El intelecto agente es libertad, de lo contrario no se entiende. Tampoco la libertad se la puede entender si no es como intelecto agente, como *intelectus ut actus*. Eso es patente si nos fijamos solamente un momento en el asunto. El *intelectus ut actus* es *ut actus* en cuanto está enteramente separado de lo demás. Es, digámoslo así, lo más limpio. El intelecto como acto es lo más limpio. Se puede decir que el *intelectus ut actus* es lo más contrario de una sopa. Por eso se habla de luz, que es de una transparencia total. Esa transparencia lo es en cuanto no es nada mezclado, está enteramente separado.

Aristóteles dice también que el intelecto es lo que está totalmente separado, es el *joriston*, el *intelectus ut actus*. Por eso en cierto modo se puede decir que el intelecto es como la nada. El intelecto no es que sea algo inteligido —no *intelectus* sino inteligido—. Sin ese no ser lo inteligido no cabe inteligido. Esto Tomás de Aquino lo glosa de una manera muy aguda, pues dice que el intelecto agente está tan separado como la sustancia pero más, o sea, de otra manera. En efecto, la sustancia está separada para seguir siendo sustancia; en cambio, el intelecto agente está separado para poderlo entender todo, y por eso se puede decir que el *intelectus* puede hacerse todas las cosas. En este sentido se dice aquello de Aristóteles, de que el alma en cierto sentido es todas las cosas; eso es en tanto entiende. El intelecto agente es nada y es todo, porque es la intelección de todo, a condición de no estar mezclado con nada.

En el intelecto agente esa nada es libertad, esa nada respecto de lo inteligido, ese no estar mezclado como en una sopa con lo inteligido, y por lo que es capaz de inteligir, eso, el serlo todo intelectualmente, eso es libertad. El no estar deter-

minado de ninguna manera, eso es la libertad en su sentido radical. Eso se puede decir también de la donalidad. Si la donalidad no fuera libre, no es donalidad; y el intelecto tampoco, porque ese hacerse todas las cosas es una donalidad, pues le da a todas las cosas su carácter inteligible. Si inteligir es dotar de inteligibilidad, sin eso, sin el intelecto, nada sería inteligible. Eso en el caso de Dios es así en absoluto: sin el intelecto de Dios no existe nada.

Después de estas indicaciones de la persona que son de un nivel introductorio, hay que darles muchas vueltas, porque esto es de una gran riqueza, pues se trata de una conversión trascendental de libertad, intelecto y donación personales. Después de eso, habría que hacer algunas consideraciones para ver cómo se alcanza al intelecto agente, pues a eso no se llega por el método sistémico, y hace falta otro tipo de conocimiento, ¿cómo se llega a él? Hay que tratarlo con mucho cuidado, con mucha extensión, exponerlo en muchas páginas.

3. La esencia humana como disponer

Admitido que nos hemos dado cuenta un poco de qué significa *acto de ser* personal, entonces, ¿cómo describiríamos la *esencia* en cuanto distinta del acto de ser? Esa distinción la encontré en los años 50, seguramente en los años 55, 56. Esa distinción yo la llamo así: lo que depende del acto de ser personal así entendido hay que llamarlo *disponer*. Por eso la esencia humana es el *disponer*. El *disponer* se puede describir como *habitualidad*, como relación entre los *tipos* y los *hábitos*, puesto que, como hemos dicho, los hábitos se asientan sobre la naturaleza y la naturaleza es típica, no es ni fin, ni tampoco es agotada.

La esencia vista desde el acto de ser es el *disponer*. *Disponer* es una palabra que tiene dos sentidos. En primer lugar *disponer* es tener en el propio poder. *Disponer* se emplea, en ese sentido, para decir, por ejemplo, que yo dispongo del vaso, o yo dispongo del dinero, aunque yo disponga del dinero no quiere decir que el dinero sea *disponer*, sino que el dinero es lo disponible, porque *disponer* es una noción dual: se dispone de lo disponible, o sea, se dispone en función de lo disponible; cuando se dispone es porque hay lo disponible. Ante todo, el *disponer* se podría entender así, *disponer* es disponer de lo disponible; es la capacidad de tener que ver con lo disponible: eso es la esencia humana.

Hay otro sentido del *disponer*: *disponer* puede querer decir distribuir en el sentido *dis-poner*, *poner-dis*. En ese sentido se puede decir que se puede *disponer* una mesa; se puede entender *disponer* las cosas de manera que estén bien dispuestas.

En ese doble sentido se puede emplear la palabra *disponer* cuando se trata de la esencia humana. La esencia es un *disponer* respecto de lo disponible, y es un *disponer* de lo disponible; no solamente eso, sino que el *disponer* tiene modalidades, pues no se dispone en bloque, sino que se dispone según las modalidades de *disponer*. Las modalidades del *disponer* pueden ser varias. En el caso del hombre es evidente que se puede *disponer* con la voluntad, también con el cuerpo. La persona dispone de lo que conoce, pero según ese *disponer* se ve cómo la libertad pasa a la esencia. *Disponer* es la esencia vista desde la libertad de la persona, porque la persona es libre, su esencia es *disponer*. Así como en el caso del universo, su acto de ser es primer principio y su esencia es una concausalidad predicamental, en el caso del hombre siendo su acto de ser libertad su esencia es *disponer*.

Disponer siempre remite a lo disponible. El hombre dispone de acuerdo con su esencia porque su esencia es estrictamente disponer. La potencia es distinta del acto de ser, pero es la potencia que se corresponde con la libertad. La libertad es el intelecto agente también. *Intellectus ut actus* es libertad, y al revés. Asimismo, si el don no es libre no es don, y si el *intellectus* no es libre, no es *intellectus*: conversión trascendental.

Visto así, la esencia es el disponer. Con esto tenemos que terminar. Ya hemos tratado un poco de este asunto; nos hemos metido en un tema muy complicado, de lo que no suele hablar. Seguramente esto ustedes no lo van a encontrar en ningún autor, ni en ningún filósofo antiguo por mucho que le den vueltas, aunque es algo que se puede sacar de la filosofía clásica, pero avanzando desde ella.

Si disponer es esto, lo que digo es que tiene ver con lo disponible, pero, y esta es la última observación que voy a hacer: el disponer no se puede confundir con lo disponible. El hombre dispone según su esencia, porque su esencia es disponer. Su esencia se despliega en modalidades dispositivas, lo cual también es una manera de entender la riqueza sistémica del disponer. Se dispone según actos de la voluntad, según el cuerpo, hay facultades corpóreas que son motoras, por lo tanto son corpóreas, disponen, pero disponen de lo disponible. Lo que el hombre no puede hacer es disponer de su propia esencia, porque la esencia no es disponible³.

La distinción entre el disponer y lo disponible es también una distinción tajante, en el sentido de establecer una diferencia que no puede ser conculcada, salvo corrupción. Si yo quiero disponer de mi disponer, naturalmente dirigiría mi libertad solamente al disponer, y entonces confundiría mi acto de ser con mi esencia, trataría de cobrar mi acto de ser en la esencia, pero eso al hombre le está vetado.

Habría que sacarle el jugo que tiene a esa prohibición, que no es una prohibición dictada meramente normativa, sino que es una prohibición ontológica. El hombre no puede disponer de su disponer. Si lo intenta, lo que está haciendo es pretender cobrar en su esencia su acto de ser, pero eso es contrario a la distinción real, y de esa manera el hombre caería en contradicción consigo mismo y con Dios que es su Creador.

Teniendo en cuenta esto, lo podríamos enlazar, si tuviéramos más tiempo, con lo que empezamos a decir acerca de la relación del hombre con el universo, y cómo esas relaciones son de perfeccionamiento del universo. De la esencia humana no se puede disponer. Si el hombre lo quiere, le acaece lo que se llama conversión a las criaturas. Si el hombre lo pretende, la libertad personal se niega a sí misma, acaba mal, se disuelve en la nada.

Si el hombre pretende disponer de su propio disponer, entonces hace mal uso de su libertad, por decirlo rápidamente. Y ahí es donde está la tragedia humana. El drama humano estriba en esa equivocación, esa equivocación ha tenido lugar, queremos disponer de nuestro disponer, pero eso contraría nuestro carácter creatural, es decir, la misma distinción real de esencia y acto de ser.

³ Cfr. URABAYEN, J., "La esencia humana como disponer indisponible", Anuario Filosófico, XXIX (1996), 2, 1051-1060.