

# El cuerpo y la libertad

*The body and the freedom*

JOSÉ IGNACIO MURILLO

Universidad de Navarra  
jimurillo@unav.es

RECIBIDO: 2 DE NOVIEMBRE DE 2012  
ACEPTADO: 218 DE NOVIEMBRE DE 2012

**Resumen:** Para Polo, el cuerpo es un tema oscuro pero decisivo para la antropología. Del modo en que comprendemos su lugar en el ser humano y la mortalidad que su condición introduce depende nuestra visión de la persona humana. Polo acepta la tesis de Tomás de Aquino de que el alma intelectual es causa formal del cuerpo, pero la piensa de nuevo y evita algunas de sus dificultades ampliándola a la luz de su antropología trascendental.

**Palabras clave:** dualidad, hilemorfismo, alma, cuerpo, libertad.

**Abstract:** According to Polo, the body is an obscure but decisive topic for Anthropology. From the way we understand its place in human being and the mortality that its condition introduces depends our vision of the human person. Polo accepts the thesis of Aquinas on the intellectual soul as the causal form of the body, but he thinks it again and so avoids some of the difficulties it presents enlarging it to the light of its transcendental anthropology.

**Keywords:** duality, hylomorphism. Soul, body, freedom.

PLANTEAMIENTO

Algo que sorprende al lector de la filosofía de Leonardo Polo, y que, a mi modo de ver, no encuentra parangón entre los pensadores que conozco, es su carácter decidida y explícitamente abierto. Polo nunca presenta sus tesis como un mero punto de llegada, sino, a la vez, como un punto de partida. La búsqueda del filósofo no aparece como un intento por decir la última palabra –la última palabra de un filósofo, según Polo, es su error–, sino como un abrir o desatar, como una luz que deja en franquía para nuevas iluminaciones. Por eso, en su opinión, la filosofía perenne no es en modo alguno un sistema –si por él entendemos un todo cerrado y culminado–, ni puede proponerse como objetivo alcanzarlo.

Esta observación es del todo coherente con el carácter de su propuesta antropológica, que consiste en hacer dentro de la metafísica un lugar a la libertad. ¿Cómo podría ser compatible la libertad con una verdad clausurada, apta solo para ser constatada, ante la cual solo cupiera la detención o el pasmo? La dimensión personal de la verdad es la inspiración, y la filosofía acompaña a la realidad, aun a la más humilde, como un canto siempre renovado. “Triste cosa sería –advierte en los últimos compases de su *Antropología trascendental*– que la libertad se acabara o que los discípulos incurrieran en repetición”<sup>1</sup>.

Hay que tener esto en cuenta para que no lleve a engaño el despliegue de nociones de su *Antropología trascendental*. Estas intentan describir la realidad –alcanzarla, cuando se trata de la realidad personal–, pero en modo alguno abarcarla o sustituirla. Lo decisivo es la propia búsqueda y los descubrimientos y encuentros que suscita, y solo a su servicio se encuentra la exposición –que no pretende ser única ni definitiva– de lo que el autor descubre o vislumbra desde el abandono del límite mental.

Esta concepción de la filosofía tiene consecuencias también para el tema que nos ocupa. En mi opinión, Polo ha abierto nuevos caminos para el estudio filosófico del cuerpo humano. Ahora bien, muchos de esos caminos solo se encuentran esbozados, y en ocasiones se reducen casi tan solo a una invitación para inspirarse en las sugerencias que ofrece, y abrir, a su vez, otros nuevos caminos.

Tampoco en este tema pretende Polo decir la última palabra. Tanto más cuanto que el cuerpo es un tema oscuro. Polo se ha referido a la oscuridad que opone a la filosofía otro de sus grandes temas: la voluntad. Algo semejante, cabe

---

<sup>1</sup> *Antropología*, II, 224.

decir del cuerpo<sup>2</sup>. Ahora bien, la comprensión del cuerpo y de su lugar en el hombre no es solamente un tema difícil, sino una de los temas decisivos de la antropología, cuya oscuridad comporta para el pensar el riesgo de sucumbir a profundas y paralizantes perplejidades.

### 1. PERSPECTIVAS Y ACTITUDES ANTE EL CUERPO PROPIO

Es un tópico de la antropología señalar la aparente incoherencia entre nuestra perspectiva interna y la externa. Aunque, dicho sea de paso, habría que ver hasta qué punto es adecuada esta designación, o es demasiado heredera de la drástica y discutible separación moderna entre subjetividad y extensión. De hecho, un interrogante que cabría dirigir a la filosofía de Polo es si incurre en las objeciones que se pueden dirigir a una antropología de carácter introspectivo.

Desde la perspectiva interna, el hombre se presenta a sí mismo como cognoscente y agente, con una existencia y actividad que se distinguen claramente de la de las realidades físicas. Esa percepción le ofrece una conciencia de su propia libertad, que, entre otras cosas, se caracteriza por la capacidad de abarcar de algún modo todo lo que existe, de referirse a ello sin quedar atrapado en sus redes. De ahí que aparezcan ante él como llenas de sentido nociones como infinitud, perennidad y trascendencia. La orientación a un ámbito que no puede estar clausurado y que se encuentra más allá de lo dado, capaz de satisfacer su búsqueda sin apagar el empuje que la anima, da pie a atisbar la divinidad y entender que solo desde la orientación a ella cabe comprender la existencia humana y dotarla de sentido.

Pero frente a este horizonte ilimitado se presenta al hombre otra experiencia distinta. Yo soy un cuerpo junto a otros cuerpos, sujeto a las leyes del mundo físico en el que me inserto. La grandeza que se vislumbra cuando se avista al hombre como espíritu se pone en tela de juicio cuando lo comprobamos sometido a la precariedad que introduce su condición corpórea. Las constricciones a las que se ve sujeto en virtud de su constitución física limitan o condicionan la actividad de la libertad, y su indisposición vuelve al ser humano inhábil para la actividad del espíritu. El cuerpo aparece como un requisito –al parecer, indispensable– para la actividad del espíritu y, al mismo tiempo, como su más patente cadena.

Esta condición paradójica se muestra con toda su agudeza en la muerte. Por esta razón la muerte es un tema capital de la antropología. Según Polo, la

---

<sup>2</sup> Cfr. *Antropología*, II, 15, nota 7; 233.

cuestión de la muerte “es una de las grandes vías de entrada al tema del hombre”<sup>3</sup>. De la respuesta que se conceda a los interrogantes que plantea depende el tipo de antropología que se está en condiciones de formular y el alcance que se concede a las diversas nociones que en ella comparecen. Entre ellas, y de un modo particular, la de “libertad”<sup>4</sup>.

Tomás de Aquino presenta la muerte como el fin al que tienden y se ordenan todas las penas corporales, como la cifra corporal acabada del carácter caído de la naturaleza humana<sup>5</sup>. Todas las limitaciones corporales son un mero esbozo de lo que en ella ocurre: la destrucción del hombre. La muerte es, por tanto, una muestra de la debilidad del espíritu. No resulta sorprendente que quienes prefieren optar por el espíritu y su actividad sientan a menudo la tentación de considerar el cuerpo como algo externo y extraño, y de minimizar su papel en la antropología. El dualismo tiende a mostrar la autosuficiencia del espíritu y a neutralizarlo respecto de su influjo, y ofrece, en consecuencia, una versión edulcorada y desdramatizada de la muerte. Pero se enfrenta a graves problemas a la hora de dar razón de su unión con aquel, y su solución más clásica se inclina a asignarle como causa un castigo.

Conscientes de este problema, y cegados por el enigma de la muerte, cabe también afirmar que solo el cuerpo es real y que el único acceso adecuado al estudio del hombre parte de su consideración externa y objetiva, lo que significa verlo como uno más entre los entes materiales, sometido a sus mismas leyes y, como ellos, desprovisto de sentido. En sus diversas variantes, esta postura tiende a negar la validez de la perspectiva que hemos denominado interna, desde la que se plantean las preguntas distintivas de la antropología, y busca reducirla a la perspectiva exterior.

Como Polo pone de manifiesto, esta visión desliga el modo en que la realidad física comparece ante nosotros de la actividad intelectual que la presenta, y tiende de este modo a sucumbir a un craso objetivismo. Una de las más insuperables dificultades de esta actitud ante el conocimiento de lo humano es su incapacidad para cumplir su proyecto de reducir el pensar a las descripciones de la realidad que pretenden explicarlo. En efecto, el pensar, sin el cual esas explicaciones no serían posibles –no es lo mismo lo real que su ex-

<sup>3</sup> Cfr. *Quién es el hombre*, 218.

<sup>4</sup> Cfr. *Quién es el hombre*, 218 ss.

<sup>5</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contr. Gent.*, IV, c. 52; MURILLO, J. I., *El valor revelador de la muerte*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 74, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.

plicación—, no comparece en ellas. Lo que aparece en estas siempre es ajeno al pensar, y, por esta razón, solo desviando de él la atención cabe darlas por satisfactorias y otorgarles valor.

Un reflejo de este problema en algunas corrientes de la filosofía de la mente actual es el modo en que se suele plantear el “problema de la conciencia”. La dificultad de dar espacio a este tema en un marco objetivista, para el que la realidad se tiende a identificar con las cosas de que habla el lenguaje (o los diversos lenguajes), resulta patente. Ninguna de las posiciones que defienden que el conocimiento del cuerpo como realidad física explica la conciencia puede aducir su demostración definitiva, que no sería otra que una reducción explicativa total de la conciencia a sus supuestas causas físicas. En estas condiciones sólo pueden invocar como prueba a su favor la aparente dependencia de la conciencia humana respecto del cuerpo y su correspondencia con algunos estados del organismo. No es extraño que, para escapar a esta dificultad, algunos materialistas tiendan a tachar como irrelevante el problema de la conciencia. Y no les falta cierta razón para hacerlo si, como ocurre con frecuencia, la conciencia que se intenta explicar se presenta como un puro fenómeno, inconexo y aislado, que tan solo se solapa o sobrepone a los procesos causales que explicarían sin residuos el funcionamiento de los seres vivos.

Hay aún otra forma de sucumbir al enigma de la muerte, en la que, sin negar la realidad del espíritu, aceptar la muerte se convierte en la marca bien de su finitud, como en Heidegger<sup>6</sup>, o bien, como en Scheler<sup>7</sup>, de su impotencia.

No voy a revisar las distintas variantes de estos planteamientos y de sus consecuencias para la autocomprensión de la persona humana. Algunas de ellas son de corte más existencial, y se preocupan por la importancia de la condición mortal para el despliegue de nuestra vida; otras, en cambio, conciben la antropología en la línea de las ciencias naturales, y desplazan los problemas existenciales al territorio de la ficción, es decir, de los modos en que la subjetividad, que se entiende a sí misma como una excrecencia de la materia, puede disfrutar su condición excepcional e improbable. Pero sí que quiero subrayar que todas ellas se presentan como una toma de postura ante el “problema del cuerpo” y todas ellas tienen repercusiones relevantes para la comprensión del hombre y de su libertad.

---

<sup>6</sup> Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

<sup>7</sup> Cfr. MAX SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1994.

# LA INTERPRETACIÓN TOMISTA DEL HILEMORFISMO ARISTOTÉLICO

Polo plantea este tema en continuidad con la concepción aristotélica de los seres vivos y de la inteligencia. Uno de sus méritos es haber conseguido una excelente formulación de este planteamiento y de haber esbozado una propuesta de traducción de las nociones clásicas a un lenguaje compatible con el de las disciplinas biológicas actuales. Lo que voy a intentar poner de manifiesto aquí es el modo en que clarifica y continúa esa tradición. Para ello, intentaré compararla con uno de los representantes más señalados de esa tradición, apuntando algunas diferencias de enfoque. No intentaré ser exhaustivo, sino esbozar un marco de referencia para quien se quiera aproximar al tema. Por otra parte, la brevedad de este escrito hace imposible desarrollar adecuadamente cada uno de los aspectos en que me quiero fijar. Esta es, por tanto, una tarea que debe quedar para otra ocasión.

Polo acepta la caracterización del alma humana como un principio vital de carácter espiritual que anima un cuerpo material. En este punto su planteamiento se muestra afín a la solución clásica del problema, cuyo más claro representante es Tomás de Aquino, que insiste al mismo tiempo en la incorruptibilidad del alma humana y en su esencial referencia a un cuerpo. Dentro de la polémica tradicional entre las soluciones monistas y las dualistas, esta ocupa un lugar peculiar. Habitualmente, los autores materialistas la suelen considerar una solución dualista, por cuanto afirma que el alma puede existir independientemente del cuerpo. Para los autores dualistas, en cambio, plantea dificultades su pretensión de que la distinción entre un principio formal y uno material no suprime la unidad sustancial del viviente humano, lo que introduce en el alma una cierta dependencia ontológica respecto del cuerpo, que no parece compatible con la simplicidad de aquella.

De hecho, las dificultades existen incluso dentro de los seguidores de la tradición aristotélica. No todos son tan claros como el Aquinate al defender que el mismo principio por el que el hombre es inteligente es aquel por el que es un viviente orgánico. Como es bien sabido, los textos de Aristóteles no resultan conclusivos en este aspecto, y no son pocos los aristotélicos de distinto parecer o que se declaran incapaces de entender cómo esto pueda ser, de forma que, apoyados en la evidente organicidad del cuerpo humano que somos –que pone de manifiesto su dependencia de la materia, sin la cual no caben órganos– niegan validez a las demostraciones de la inmortalidad del alma humana que se apoyan en la actividad espiritual de los individuos humanos<sup>8</sup>.

¿Cuáles son los problemas que se encuentran en juego en este debate? Uno de ellos atañe a la comprensión de la causalidad formal. La noción de alma se refiere en primer lugar al principio formal de los seres vivos. Pero la forma es una causa física, y en modo alguno es una sustancia. Ahora bien, la naturaleza de las sustancias intelectuales es definida precisamente por su inmunidad respecto de la materia<sup>9</sup>. Ser intelectual es lo mismo que ser inmaterial, de modo que las sustancias intelectuales son formas puras. Pero esto ofrece un claro problema, pues uno de los rasgos capitales de las causas físicas es que lo son *ad invicem*, es decir, que solo son causa respecto de los otros sentidos causales.

Se trata de una peculiaridad, a menudo mal entendida —de modo especial en la modernidad—, de la teoría causal aristotélica. La causa puede ser entendida vinculada a la noción de cosa, es decir, como una cosa que causa. Pero esto plantea el problema de explicar de qué modo puede la cosa-causa explicar que la cosa efectuada esté fuera de la causa, es decir, su independencia respecto de aquella. Esto conduce a este planteamiento causal, de forma casi ineludible, a la afirmación de la existencia de una sola sustancia o realidad, es decir, a alguna forma de panteísmo. Una forma de escapar de esta paradoja es acudir a un planteamiento de corte empirista y entender la causalidad como una relación de dependencia entre estados, que entonces solo podría ser formulada como una correlación legal.

La teoría aristotélica, sin embargo, busca los principios reales de la sustancia, pero no los concibe, de entrada, como realidades sustanciales, sino como co-principios o como principios co-relativos, es decir, *ad invicem*. Así, por ejemplo, la causa eficiente solo puede entenderse respecto de los otros sentidos causales: la causa material, la formal y la final. Polo ha desarrollado este aspecto con una gran profundidad en su *Curso de teoría del conocimiento*<sup>10</sup>.

Ahora bien, una causa formal que es, o puede llegar a ser, a su vez, sustancia, como ocurre en el alma separada, no es solo causa formal. Y, en ese caso, ¿qué es además? y ¿qué puede significar que eso que es sea al mismo tiempo causa formal? Las formas separadas no pueden ser ya concebidas como

<sup>8</sup> Podemos pensar en aristotélicos como Temistio, Alejandro de Afrodisia o Averroes. Un ejemplo de estas dificultades en el Renacimiento y en nuestros días son, respectivamente, POMPONAZZI —*Tractatus de immortalitate animae* (1516). Ed. B. Mojsisch, Hamburgo, Felix Meiner 1990— y ANTHONY KENNY —*The metaphysics of mind*, Oxford University Press, Oxford, 1989—.

<sup>9</sup> “Ex hoc enim aliquid intellectuale est quod immune est a materia”. TOMÁS DE AQUINO, *Comp. Theol.*, I, 75.

<sup>10</sup> Cfr. *Curso de teoría*, IV.

causas *ad invicem*, requisito necesario para que sean verdaderas causas formales. El sentido en que las formas separadas son formas debe, por tanto, ser distinto, pues parece totalmente ajeno a la causalidad. Luego nos encontramos con la dificultad de comprender en qué consiste que una forma que no informa, no solo siga siendo forma, sino que sea *además* causa formal respecto de la materia.

La clave de la antropología de Tomás de Aquino es, a mi modo de ver, la consideración del hombre como un caso particular –especial, cabe decir– dentro de las criaturas espirituales<sup>11</sup>. Esta sería otra buena razón para denominarlo Doctor Angélico. No sólo nos ofrece un subyugante estudio sobre la naturaleza y existencia de las sustancias separadas, sino que este es el contexto en el que formula su antropología. Evidentemente, el punto de partida para su estudio sobre las sustancias intelectuales es, como no puede ser de otro modo, la experiencia de la propia actividad intelectual humana. Pero, desde ahí, Tomás de Aquino elabora una teoría de la inteligencia y de la existencia espiritual que remite a la existencia de inteligencias creadas y de una inteligencia increada de la que aquellas dependen, a la que corresponde en plenitud la naturaleza del entender<sup>12</sup>.

Es esta última distinción entre inteligencia creada e increada la que resulta clave en el planteamiento antropológico del Aquinate. El hombre es estudiado como una sustancia espiritual creada, aquella cuya luz intelectual resulta tan débil que requiere de un cuerpo *para conocer mejor*, pues esa deficiencia le hace incapaz de conocer adecuadamente los singulares sin el auxilio de la sensibilidad. Puede resultar llamativo que el cuerpo sea un medio de conocimiento, pero no puede ser de otro modo para Tomás de Aquino si hay que aceptarlo como parte de una naturaleza eminentemente intelectual, teniendo en cuenta, por otra parte, que lo inferior debe estar al servicio de lo superior y, por lo tanto, el cuerpo es para el alma y no viceversa<sup>13</sup>. En definitiva, la razón de que el alma humana, que puede subsistir sin el cuerpo, no puede ser creada sin él, estriba en que, en caso contrario, sería una sustancia espiritual imperfecta, incapaz por sí misma de realizar cumplidamente su actividad más propia, esto es, entender.

<sup>11</sup> Cfr. JOSÉ IGNACIO MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998.

<sup>12</sup> Por eso es, en mi opinión, tan importante leer el tratado de los ángeles para entender la antropología de Santo Tomás, pues es al hablar de las sustancias separadas donde expone con más claridad su concepción del intelecto creado y su distinción respecto del increado.

<sup>13</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 89, a. 1, co; *Quodl.* VII, q. 1, a. 3, co.



## 2. LA PROPUESTA DE POLO COMO AJUSTE DEL HILEMORFISMO

En mi opinión, aunque con una inspiración distinta, pero sin contradecir –al menos, en sus líneas esenciales– el planteamiento tomista, la filosofía de Polo ofrece luces que permiten replantear las dificultades a que hemos aludido. Pero, antes de asomarnos a ellas, merece la pena señalar que la antropología de Polo, por muchas características que pueda compartir con la de Santo Tomás, de la que se presenta como continuadora, tiene un carácter distinto. Su punto de partida y su referente primario es el hombre. No niega Polo que la filosofía pueda decir algo acerca de las sustancias separadas, pero su antropología trascendental no las toma en modo alguno como punto de referencia, es decir, no parte de considerar al hombre como un tipo particular de sustancia espiritual creada. Y la razón de esta diferencia no responde a cuestiones de estilo o intereses, sino que está anclada en el método con el que se formula: el abandono del límite mental.

El punto de partida de la antropología de Polo es el hombre tal como es, en particular, tal como ejerce su actividad de conocer. Esto explica, entre otras cosas, que en el itinerario intelectual de Polo haya tenido tanta importancia su dedicación a estudio del conocimiento *humano*. Como aclara en el las primera páginas de su *Curso de teoría del conocimiento*, ese estudio, al que dedicó muchos años de su actividad, versa sobre el conocimiento humano y, en particular, sobre la operación intelectual humana<sup>14</sup>. Que la operación intelectual del hombre sea la presencia mental, y esta sea, a su vez, el límite mental, da a entender a las claras por qué esta obra es también –y de modo particular– una prope-  
dética para el abandono del límite mental.

La importancia de la operación intelectual humana –o, como la denomina él, la “presencia mental”– no puede ser minusvalorada a la hora de entender la filosofía de Polo. Tampoco por el hecho de que lo que en ella se proponga es su abandono. Abandonarla no es ni prescindir de ella ni superarla. Con la presencia mental siempre hay que contar, si bien de modo diverso en cada uno de sus abandonos. No es posible, en mi opinión, instalarse definitivamente en esta vida en un “más allá” del límite mental por la sencilla razón de que esto equivaldría a renunciar a la actividad intelectual humana, lo que, en caso de que fuera posible, frustraría la manifestación esencial de la persona humana.

La presencia mental es, para Polo, el acto intelectual que obtiene un objeto que, a su vez, versa intencionalmente sobre la realidad. Una característica de

---

<sup>14</sup> Cfr. *Curso de teoría*, I, 15.

este acto es que se encuentra detenido en el objeto y, en la medida en que lo está, no consigue conocer actos reales. La exención de existir de que los objetos pensados gozan en virtud de la presencia mental permite que estos puedan suplantarse a lo real y ocultar su condición existencial, el modo en que son en la realidad. Si nos quedamos en el objeto y no reconocemos su condición limitada y exenta podemos trasvasarlo junto con sus propiedades a la realidad, es decir, atribuir a la realidad extramental características que solo corresponden a los objetos con los que la conocemos intencional y, por lo tanto, solo parcialmente.

Una de las consecuencias de este planteamiento atañe a la intelección de la causa formal. La causa formal es, entre las causas, la más afín al conocimiento. Tomás de Aquino la describe como “principio de distinción”: *formae est distinguere*<sup>15</sup>. Y nada hay más afín al conocer que distinguir. Pero esto mismo aumenta el riesgo de que no la entendamos en sí misma y le atribuyamos los rasgos del pensar. El abandono del límite mental permite profundizar en la comprensión de esta causa, que resulta decisiva para comprender el sentido antropológico de la teoría hilemórfica.

La causa formal física no puede ser entendida como un principio independiente de las otras causas físicas, que, desde su existencia separada, formaliza la materia. La explicación de este espejismo estriba en la posible confusión de la condición física de la forma con la que tiene en el conocimiento. En el mundo físico, una causa formal, como el alma de los animales, solo es real en la medida en que es concausal con el movimiento vital que formaliza. Así la desaparición de la eficiencia física o de la materia deja sin realidad a la causa formal. Ahora bien, el conocimiento, desde sus niveles sensibles, es la actividad vital por la que se posee formalmente una forma<sup>16</sup>. En esas formas que son medio de conocimiento de las distinciones que se dan en el mundo físico, como el color o el sonido, la índole formal está ya separada de la eficiencia. Una separación que solo es un esbozo de la objetivación por parte de la presencia mental. En este caso, las formas procedentes de lo sensible se encuentran totalmente separadas del movimiento, en presente, y, por lo tanto, en ellas no comparece su carácter causal, que deberá ser recuperado, como dice Tomás de Aquino, comparándolas con aquello de que han sido abstraídas<sup>17</sup> o, como dice, Polo, en pugna con las causas físicas<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 33 q. 1 a. 2 ad 4.

<sup>16</sup> Cfr. *Curso de teoría*, I, 165 ss.

<sup>17</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Boeth. De Trin.*, q. 5, a. 2, co 3.

<sup>18</sup> Cfr. J. I., MURILLO, *Operación, hábito y reflexión*, ed. cit., 71; L. POLO, *CTC*, IV, 56 ss.

Esta observación, que solo he podido presentar –o, más bien, recordar– de modo sumario, tiene una gran importancia para nuestro tema. Al menos, nos ponen en guardia frente a un error posible en la concepción de las sustancias espirituales. Podemos plantearlo así. ¿Qué quiere decir Tomás de Aquino cuando presenta el espíritu como una forma pura desprovista de materia? La imaginación puede traicionarnos tomando pie para concebirlo en una forma cualquiera a la que purificamos de su referencia a la materia hasta quedar totalmente referida... ¿a qué? Pues a sí misma. Y este sería un modo de comprender la famosa sentencia neoplatónica según la cual toda forma separada vuelve sobre sí misma con una vuelta completa<sup>19</sup>.

En mi opinión, esta interpretación, que no es completamente ajena a la visión neoplatónica, no recoge el sentido de lo que propone Tomás de Aquino<sup>20</sup>, para quien la vuelta del intelecto sobre sí de la que hablan los platonicos y que Aristóteles atribuye al Acto Puro, debe ser entendida en términos de subsistencia. Lo que es claro, en cualquier caso, es que no es aceptable para Polo. La forma separada de la materia es la forma abstraída. Cada forma sigue siendo forma, al menos en un sentido, en que da razón de la distinción entre los abstractos. Pero no es ya una causa formal. En este nuevo sentido de forma, solo cabe hablar de una forma pura –que lo es porque no está referida a un contenido sensible– que es la circunferencia pensada<sup>21</sup>. Esta es algo así como una depuración de las imágenes sensibles apta para ser presentada sin residuos. Pero el ajuste consigo misma en que la circunferencia consiste, que se conmensura perfectamente con la conciencia presencial, no es en modo alguno ni reflexión ni subsistencia. La forma pensada más pura es la que se puede pensar sin referencia alguna a la intencionalidad temporal de la sensibilidad interna –que introducen la memoria y la cogitativa–, pero no es una sustancia espiritual.

Si no cabe entender propiamente la sustancia espiritual desde la forma, resulta preciso acceder a ella desde la actividad intelectual. De hecho, tampoco en Tomás de Aquino el estudio de la inmortalidad puede quedar reducido al estudio de las formas separadas. La noción de forma, como hemos visto, debe

<sup>19</sup> Cfr. PROCLUS, *De causis*, proposición 15: “Todo cognoscente que se conoce a sí mismo vuelve a su esencia con una vuelta completa”.

<sup>20</sup> Cfr. FERNANDO HAYA, *Tomás de Aquino ante la crítica*, Eunsá, Pamplona 1992; J. I., MURILLO, *Operación, hábito y reflexión*, ed. cit.

<sup>21</sup> *Curso de teoría*, II, 173 ss.

ser comprendida a la luz de la inteligencia, desde el punto de vista de los contenidos. En este sentido, las formas separadas no son causas formales respecto de la materia, sino distinciones puras entre intelectos. Por eso, junto con la aproximación a las sustancias intelectuales como formas separadas, existe también en Tomás de Aquino una consideración de estas desde el punto de vista del acto, que le lleva a presentarlas como inteligencias o actos de conocer creados, lo que conduce, a su vez, a considerarlas como seres creados cuyo acto de ser es realmente distinto de su esencia. De este modo, la forma se convierte en esencia y esta en potencia de un acto directamente creado por Dios, cuya actividad propia consiste en entenderse a sí mismo como reflejo de Dios y, desde sí y a través de sí, todo lo creado.

### 3. EL CUERPO A LA LUZ DE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

Para Polo el espíritu humano se conoce en la tercera y cuarta dimensión del abandono del límite, es decir, en las dimensiones antropológicas. Es en ellas donde comparece la índole de la actividad espiritual y también el significado antropológico del cuerpo<sup>22</sup>.

Solo desde esta perspectiva el cuerpo aparece como cuerpo propio. Tres aspectos de la antropología trascendental de Polo son especialmente importantes para entender la perspectiva de Polo: la dualidad como trascendental antropológico, el lugar clave de la luz en la comprensión poliana de la persona y su esencia, y la consideración de la esencia humana desde el amar entendido como un trascendental personal. Aquí me centraré ante todo en el primero de ellos, en tanto que modo de replantear el hilemorfismo aristotélico, y tan solo esbozaré los otros dos.

Polo señala que la dualidad no es una imperfección en el hombre, sino que tiene en él un carácter cuasi-trascendental. Las dualidades aparecen una y otra vez en el estudio de los trascendentales personales y de la esencia humana como el juego entre dos miembros, uno inferior y otro superior, en los que el superior no se agota en su respecto al inferior, sino que se abre a una dualidad más alta, en virtud de lo cual redundan en el inferior. Las dualidades se dan en el ám-

---

<sup>22</sup> “De acuerdo con la cuarta dimensión del abandono del límite mental, la esencia es manifestación, luz iluminante; la segunda dimensión del abandono del límite mental no alcanza esta perspectiva, puesto que debe postular que el cuerpo es una realidad concausal física”. *Antropología*, II, 276.

bito trascendental, en el ser del hombre, pero también en su esencia. La diferencia entre las dualidades trascendentales y las esenciales es que las primeras se convierten, mientras que las segundas no<sup>23</sup>.

La condición dual del hombre responde a la imposibilidad de comprender la libertad si lo más alto es la unidad<sup>24</sup>. La persona exige una réplica y esta dualidad, la más alta, es la clave de todas las dualidades humanas. Así, la persona también se dualiza con su esencia y esta con la naturaleza.

Para Polo, la condición antropológica del cuerpo humano se ilumina a la luz de una dualidad: la que se establece entre la vida añadida y la vida recibida. Se trata de una dualidad en la que, como en todas las demás, ninguno de los miembros pueden entenderse cabalmente por separado. La vida recibida es el cuerpo en cuanto que vitalidad que se recibe de los padres. No se trata del “soma” del griego homérico, que designa ante todo al cadáver<sup>25</sup>, sino de la actividad vital recibida de los padres desde la que parte la persona humana.

La vida añadida es el espíritu, pero no entendido como una realidad que existe independientemente y después se añade a aquel. El espíritu es, al mismo tiempo, una recepción de la vida por parte de la persona y un inspirarse en ella para continuarla. El cuerpo es propio en la medida en que es recibido por el espíritu y puesto en el orden de la manifestación de la persona, es decir, de su esencia. La recepción por parte del alma y su carácter de “cuerpo de la persona” lo introduce en la órbita del tiempo de la libertad, que se caracteriza por la apertura al futuro.

En este sentido, el cuerpo del hombre no se caracteriza ni porque a él se añada una materia nueva ni por estar sometido a una nueva eficiencia, la que provendría del espíritu –lo que plantea el conocido problema de la causación mental–, sino, ante todo, por estar ordenado a un fin distinto. Su fin no es la causa final que ordena el universo, sino la esencia humana como manifestación de la persona. Esto matiza también el sentido en que el espíritu es forma de cuerpo. No se trata tanto de una forma sobreañadida al cuerpo cuanto del poder del espíritu para proseguir la formalización de un cuerpo que, por estar

<sup>23</sup> Cfr. *Antropología*, I, 164 ss. Cfr. SALVADOR PIÁ, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001

<sup>24</sup> “Desde luego, en cada hombre la persona se dobla con la esencia, y ésta con la naturaleza. Pero la esencia del hombre no es la réplica de la persona. Y, por no serlo, la réplica ha de buscarse en personas distintas. Estas dualidades, la de persona-esencia y la de persona-réplica, son las más altas. Si no existiese más que una persona, y todo lo demás no lo fuera, en rigor la persona quedaría inédita y las dualidades desaparecerían”. *Antropología*, I, 175.

<sup>25</sup> Cfr. BRUNO SNELL, *El descubrimiento del espíritu*, Acantilado, Barcelona, 2007, 23-4.

abierto a él, se encuentra ya hiperformalizado. Por eso se puede decir que el cuerpo es el “esbozo inicial del alma”<sup>26</sup>.

La repercusión de esta apertura en el cuerpo humano comporta un debilitamiento de la eficiencia y de la causalidad material, que es la causa del retraso, y un correlativo fortalecimiento del tiempo de la vida, que es la *sincronía*. Pero la orientación al futuro no es inmediata para el cuerpo humano, pues de por medio se encuentra la presencia mental. “El cuerpo humano tiene que ver con el alma según la presencia”<sup>27</sup> y su recepción por parte del alma es un “conato de presencialización”<sup>28</sup>.

Este planteamiento, apenas esbozado, permite comprender con más claridad en qué consiste el papel informador del alma respecto del cuerpo, porque lo contempla de un modo dinámico, o, mejor dicho, en el orden de la actividad. Por eso, aunque Polo no renuncia a referirse al alma como forma del cuerpo, lo hace con matices. En primer lugar, y en esta afirmación coincide con Tomás de Aquino, el alma no es la persona. La razón es para Polo que el alma está en el orden de la esencia, que es realmente distinta de la persona. Por lo tanto, el alma no se identifica con la persona ni unida al cuerpo ni separada de él. Por otra parte, la información del cuerpo no es un estático constituir y distinguir, sino una activa recepción que se ordena al crecimiento, pues si no participara en el crecimiento de la esencia el cuerpo no tendría sentido antropológico. Además, Polo sostiene que esa recepción, y, por lo tanto, la información del cuerpo por parte del alma, tiene un límite, y este está marcado por la presencia mental.

Esta limitación está directamente conectada con la mortalidad. La presencia mental señala un cierre de la información del cuerpo por parte del alma<sup>29</sup>. Ese cierre se traduce en la facticidad del cuerpo, en su opacidad al espíritu. El cuerpo es el hecho que al pensar queda impensado. Sin él no hay pensar, pero él de ningún modo comparece en el pensar, a no ser como objeto, y, en consecuencia, como desprovisto de significado propio.

Pero, a pesar de esta limitación, Polo no renuncia a comprender el significado personal del cuerpo. Y esto le lleva a considerar que su opacidad no es ni total ni totalmente insuperable. De hecho, si la esencia es luz manifestación y, por lo tanto, luz iluminante, el cuerpo debe participar de algún modo de ese

<sup>26</sup> *Antropología*, II, 295.

<sup>27</sup> *Antropología*, II, 296.

<sup>28</sup> *Antropología*, II, 296

<sup>29</sup> Cfr. *Curso de teoría*, IV, 322 ss.

carácter. Esta afirmación puede resultar extraña a quien sostenga la concepción neoplatónica de que la materia es el principio de la oscuridad, pero no está lejos de la tesis de Tomás de Aquino previamente recordada según la cual el cuerpo perfecciona al alma como medio de conocer, aunque se trate de los singulares materiales. Para Polo es en virtud de su dependencia de la *sindéresis* –el yo que procede de la persona en su mirar descendente– por lo que el cuerpo adquiere cierta luminosidad, aunque sea débil.

“Al sugerir que el cuerpo humano se puede considerar como un tipo de luz, parece que se admite que en tanto que comporta un crecimiento, su génesis es habitual. Aunque los hábitos se han caracterizado como modos de crecer superiores al crecimiento corpóreo –es el crecer del espíritu–, ahora hay que decir que el crecimiento corpóreo como esencialización de un cuerpo es análogo a un hábito”<sup>30</sup>.

La noción de esencialización como inclusión de una realidad en el ámbito de otra superior, es una de las nociones clave de la antropología poliana, que permite entender mejor la realidad del cuerpo y su dependencia respecto del alma, pues lo hace desde un punto de vista que es, al mismo tiempo, personal –es decir, acorde con la condición libre de la persona corpórea– y compatible con la causalidad física a la que el cuerpo se encuentra sometido.

En este orden de cosas, y esta es otra aportación de Polo al planteamiento tomista, la corporalidad y la esencia humana misma son mejor comprendidas a la luz del trascendental amar, que del intelecto. La persona humana no tiene cuerpo en último extremo para conocer mejor, sino como parte de su esencia, sin la cual no podría constituir el dar y la estructura triádica del amor –amar, dar, aceptar– quedaría incompleta<sup>31</sup>.

Todo esto abre un amplio campo para comprender la biología humana a la luz de su condición personal, y, al mismo tiempo, para comprender el lugar del cuerpo en la acción productiva humana, también en sus aspectos culturales y sociales. De este modo se recoge y amplía la propuesta hilemórfica, y se la pone en condiciones de entrar en diálogo con los descubrimientos y preocupaciones del pensamiento de nuestra época.

No es éste un tema poco importante, pues, como decíamos al principio, de una adecuada comprensión de nuestra condición corpórea, depende, entre otras cosas el horizonte en el que desenvolvemos nuestra libertad.

<sup>30</sup> *Antropología*, II, 276.

<sup>31</sup> *Antropología*, I, 217 ss.