



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

EL HALLAZGO ARISTOTÉLICO DEL ACTO Y LA PROSECUCIÓN METAFÍSICA

Genara Castillo-Córdova

Málaga, 2006

FACULTAD DE HUMANIDADES

Departamento de Humanidades, Área de Filosofía

Castillo, G. (2006). El hallazgo aristotélico del acto y la prosecución metafísica. *Revista Miscelánea Poliana*, 6.



Esta obra está bajo una [licencia](#)
[Creative Commons Atribución-](#)
[NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú](#)

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

EL HALLAZGO ARISTOTÉLICO DEL ACTO Y LA PROSECUCIÓN METAFÍSICA.

Genara Castillo Córdova

1. Aportes y límites del planteamiento metafísico de Aristóteles

Según Leonardo Polo, los antecedentes de la noción de acto se encuentran en Aristóteles. Los textos aristotélicos en que esto se pone de manifiesto son frecuentes, citaremos el texto del libro *Sobre el alma* que es muy revelador: "El uno y el ser se dicen en muchos sentidos, pero el principal es la *entelécheia*"^[1]. Según Ricardo Yépes, gran conocedor de la metafísica aristotélica: "Conviene tener claro desde el primer momento que la *entelécheia* es el sentido principal en que se expresan el ser y el uno. Todas las afirmaciones posteriores que estudiaremos sobre la *entelécheia* son en el fondo tributarias de ésta: la *ousía* es la plenitud de la *entelécheia*, y el sentido principal del ser y viceversa"^[2].

Aristóteles se encuentra por primera vez con el acto en su reflexión sobre la sustancia, en la que es primordial la *entelécheia*, que él entiende como forma actual o acto formal. Posteriormente se encontrará con un acto más potente, la *energía* en cuanto operación. Son los dos grandes sentidos aristotélicos del acto. Pero al principio su hallazgo del acto es la *entelécheia*. Trataremos, entonces, de hacer una breve incursión en la metafísica aristotélica.

Como sabemos, en la búsqueda de los principios más radicales de la realidad, Aristóteles se encontró con los principios de materia y forma (lo que se conoce como el hilemorfismo aristotélico), que constituyen los principios constitutivos de la sustancia sensible. Estos principios no pueden mantenerse por sí solos, sino que están en razón de la unidad del compuesto sustancial: "Todas las sustancias sensibles tienen materia. Y es sustancia el



sujeto, en un sentido la materia (al decir la materia me refiero a la que no siendo en acto nada determinado, es en potencia algo determinado), y en otro sentido el enunciado y la forma, lo que siendo algo determinado, es separable por el enunciado, y en tercer lugar, al compuesto de ambas cosas, el único del que hay generación y corrupción y es plenamente separable; pues de las que son sustancias desde el punto de vista del enunciado unas son separables y otras no"^[3].

La sustancia sensible es el compuesto de materia y forma. La materia tiene la posibilidad de ser algo determinado, pero sólo lo puede ser gracias a la forma. Es la concepción aristotélica de la relación potencia-acto referida a los principios de materia y forma. Así pues, esta última, aún con ser un principio activo (es lo que causa la actualidad de la sustancia), lo es en conjunción con la materia y respecto a la sustancia:

"Pero si se admite nuestra distinción entre la materia y la forma, entre la potencia y el acto, dejará de parecer difícil lo que indagamos. Esta dificultad, en efecto, es la misma que si la definición de 'vestido' fuese 'bronce redondo', pues este nombre sería signo del enunciado, de suerte que la cuestión se reduciría a saber cuál era la causa de que lo redondo y el bronce constituyesen una unidad. La dificultad desaparece, porque lo uno es materia y lo otro forma. ¿Cuál es entonces la causa de que lo que es en potencia sea en acto, aparte de la eficiente, en las cosas sujetas a generación? No hay, en efecto, ninguna otra causa de que la esfera en potencia sea esfera en acto, sino la esencia de una y otra cosa"^[4].

Aristóteles ve la materia como un principio, pero en orden al ser activo de la forma, la materia ha de verse también como la imposibilidad de mantener la actividad como tal. Por esto, la forma es también principio, porque por sí sola no es toda la sustancia, o lo que es igual, porque no es actividad puramente mantenida.

La forma no es idéntica activamente. Es pues, el compuesto, la unidad de materia y forma, y no cada una existiendo por sí misma, lo que constituye la actualidad de la sustancia, su realidad concreta: "Como tal se menciona en un sentido la materia, y, en otro, la forma, y,

en tercer lugar el compuesto de ambas (y llamo materia, por ejemplo al bronce, y forma, a la figura visible, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total)"^[5].

A diferencia de Platón, Aristóteles no considera que la forma tenga como tal una existencia separada, una existencia real en un cielo empíreo. Lo que tiene realidad independientemente es la sustancia. En todo caso, el lugar de la forma en cuanto separada no es el cielo empíreo de Platón sino la mente del ser humano cognoscente. Aristóteles trata de evitar la hipostatización de la forma. En la sustancia sensible él ve los principios integrados formando la unidad del compuesto, en el cual mantiene su atención y al que da primordialidad, por encima de sus principios constituyentes.

La sustancia sensible, integrada en una unidad sus principios constitutivos, lo cual queda expresado en el siguiente texto: "Y así como en las substancias lo que se predica de la materia es el acto mismo, también en las demás definiciones lo es en sumo grado. (...) Por eso los que, al definir una casa, dicen que es el conjunto de piedras, ladrillos y maderas, describen la casa en potencia, pues estas cosas son materia; los que dicen que es un recinto protector de bienes y personas o algo semejante, hablan de acto; y los que juntan ambas descripciones, enuncian la tercera sustancia, compuesta de estos elementos (...). Queda, pues, claro por lo dicho cuál es la sustancia sensible y cómo lo es; pues una lo es como materia, otra como forma y acto, y la tercera se compone de éstas"^[6].

Aristóteles tiene en mucho tal actualidad de la sustancia sensible, la cual le viene por la forma substancial. Es lo que ha sido considerado por Leonardo Polo, como el primer encuentro de Aristóteles con el acto. "El hilemorfismo aristotélico entendido como doctrina distributiva del ente, impide detenerse en la consideración del ente como totalidad consistente y permite en esta nueva instancia alejar todavía el riesgo de la reiteración: la consideración del compuesto como unidad es el hallazgo del acto"^[7].

El compuesto sustancial que es una cierta unidad tiene como aspecto más importante la actualidad de la *entelécheia*, que es, como se ha dicho, primordial en Aristóteles. El mismo



Principio de No Contradicción en su valor real está referido a la sustancia sensible en cuanto existente en la realidad. La existencia del compuesto substancial es tal que está aún por encima de la pluralidad de los accidentes: "Es imposible, en efecto, enumerar todos los accidentes que son infinitos; por consiguiente, enumérese todos o ninguno. De manera semejante, pues, aunque el mismo ente sea infinidad de veces hombre y no-hombre, al contestar al que pregunta si es hombre, no se debe añadir que es también simultáneamente no-hombre; a no ser que se hayan de añadir también todos los accidentes, todo lo que tal ente es o no es. Pero, si hace esto no razona. Y en suma, los que esto dicen destruyen la sustancia y la esencia"^[8].

Se podría decir también que la realidad de la sustancia es mayor, que –como dice Leonardo Polo– 'dura más' que la posesión de cualquier accidente: "Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en un mismo sujeto y en el mismo sujeto'. Es la formulación judicativa: de acuerdo con esta formulación, cabe decir que el principio de contradicción es el principio de la actualidad. No es imposible que un mismo atributo no se dé en distintos momentos en el mismo sujeto. Lo que es imposible es que ese mismo atributo se dé y no se dé a la vez. Lo que subyace en este aserto y lo justifica es el criterio de presencialidad (...). En rigor, la actualidad reside aquí en la posesión de una propiedad por parte del sujeto, la cual tiene mucho de contingente según el tiempo (...) Precisamente por eso, es menester una actualidad mayor para el sujeto. El sujeto ha de ser más actual que su relación con el predicado; o dicho de otro modo, el sujeto dura más que la posesión de un accidente"^[9].

El valor real del principio de no contradicción está, pues referido al ser de la sustancia, a su realidad. En la mente humana pueden enunciarse predicados contradictorios, en el ámbito de los posibles la contradicción es pensable; en cambio esto no se da en la realidad de la sustancia: "Pero la dificultad no está en saber si es posible que una misma cosa sea y no sea simultáneamente hombre en cuanto al nombre, sino en realidad"^[10]. La existencia en acto de la sustancia, es lo que le distingue de la potencia, en la que sí se puede dar el que algo pueda ser simultáneamente los contrarios "Pues en potencia es posible que una misma cosa sea simultáneamente los contrarios, pero en *entelécheia* no"^[11].

Así pues, la sustancia es la que 'está siendo ahora' en la realidad: "El hallazgo de la búsqueda aristotélica es el acto. Acto significa: aquello que en la realidad vale por lo abstracto, el tener lugar ahora en la realidad. Ante todo, *éste qué*. En la expresión "éste" secundariamente es la designación de la singularidad; primariamente, alude al *estar* del *qué* siendo, como estar en la realidad. La sustancia tiene lugar, ahora, en la realidad, radicada, integrada en sus principios. Y considerada como indivisa en sus principios mismos, la sustancia alude más profundamente, a lo que se llama sujeto. El sujeto es el sustrato, la primordialidad del acto"^[12].

Con todo, pareciera que Aristóteles quisiera conservar la permanencia del acto de la sustancia, que se sobrepusiera a los cambios accidentales, que 'dure más' que los accidentes; lo saca del ámbito de la potencia al que no pertenece y le da estatuto real; el propio principio de no contradicción tiene valor real refiriéndose a la sustancia real y lo que es más meritorio: se ha inventado la teoría hilemórfica, que le permite salir a la actualidad de la sustancia por la actividad de la forma y sin embargo, al final aquel acto hallado en el compuesto sustancial es como si se le escapara de las manos.

Inclusive Aristóteles se enfrenta con la corrupción, con el dejar-de-ser de las sustancias materiales, admite que en los compuestos sensibles se da la corrupción y la generación, aunque se resiste a dar razón por ello a Cratilo y a los seguidores de Heráclito: "Pero nosotros contestaremos también a este argumento diciendo que es, en cierto modo, razonable que no crean que existe lo que cambia, aunque también esto es discutible; pues lo que está perdiendo algo tiene algo de lo que está siendo perdido, y algo de lo que deviene es ya necesariamente, y, en suma, si algo se está corrompiendo, habrá algo que es, y si algo está siendo generado, es necesario que haya algo de lo que se genera y algo por lo que es generado, y que esto no proceda al infinito"^[13].

Aún cuando Aristóteles tiene que conceder que no se permanece según la cantidad, considera que las sustancias sensibles no son las únicas existentes, refiriéndose en



definitiva a la existencia del Primer Motor inmóvil: "Digamos que no es lo mismo cambiar según la cantidad que según la cualidad. Concedamos, pues, que no permanece según la cantidad; pero conocemos todas las cosas según la especie. Y todavía es justo reprochar a quienes así opinan que, viendo que, incluso entre las mismas cosas sensibles, sólo es así en las menos numerosas, extendieron por igual su teoría a todo el universo. En efecto, sólo la región de lo sensible que nos rodea está permanentemente en corrupción y generación; pero ésta, ni siquiera es una parte del todo; (...). Además, es evidente que también con relación a estos filósofos diremos lo mismo que ya antes fue dicho. Debemos, en efecto, mostrarles que hay una naturaleza inmóvil"^[14].

Por tanto, en su investigación sobre la substancia, Aristóteles se encuentra con el acto de la substancia sensible, y cuando ésta no le basta, por sucumbir a la corrupción, tiene que referirse finalmente a la existencia del Primer Motor Inmóvil, que es por otra parte su gran tema, lo que justifica que la Metafísica sea la ciencia que se busca. Al final del libro IV termina diciendo: "Además lo que cambia es necesariamente un ente; pues el cambio se produce desde algo a algo. Pero tampoco es verdad que todas las cosas estén quietas o se muevan alguna vez, y que nada esté quieto o se mueva siempre; pues hay algo que siempre mueve las cosas que se mueven y el Primer Motor es inmóvil él mismo"^[15].

Podemos ver, entonces, que en el intento de mantener la permanencia del ser, del acto de la sustancia, Aristóteles no puede evitar el toparse con el no-ser de la potencia, con el no-ser en sí mismos de los accidentes, con el no-ser del movimiento como cambio, e intenta superarlos; y sin embargo no puede lograr mantener su permanencia. Por eso se puede decir que el 'hallazgo' del acto no se puede mantener y entonces se pierde: "¿En qué sentido cabe decir que Aristóteles no consigue mantener el hallazgo de la actividad? Actividad hallada significa actividad a la que se llega para permanecer en ella según el instante. La atención aristotélica sólo se detiene un instante en la realidad; la actividad hallada se hace luz en el instante tan solo; y ello quiere decir que se pierde en el mismo instante que se halla"^[16].

La razón de esta pérdida es precisamente que Aristóteles trata de llegar al acto a través del compuesto substancial. "Aristóteles ha admitido el compuesto una vez y no puede después

desembarazarse de él. A pesar del control que significa el hilemorfismo, a pesar de la cuidadosa vigilancia a que somete la inercia mental (que le lleva incluso a rechazar la interpretación matemática de la realidad), la estabilización actualista del acto introduce la suposición"^[17].

Si la permanencia del acto es sólo la actualidad de la sustancia, es decir, su existencia estable, entonces es difícil progresar en la metafísica, dentro de ese nivel. Sin embargo, esto no es una descalificación de la Filosofía aristotélica, sino lo que se puede llamar "el techo" de Aristóteles, es decir los justos límites de su propia filosofía.

Lo que sucede es que en el compuesto sustancial que es el ente sensible, el acto "se instala" en cuanto se da el compuesto y entonces el acto "no continúa". En cuanto la sustancia es constituida por la *entelécheia*, en cuanto es poseedora de su acto final, en ese mismo instante "se para". El acto sigue permaneciendo en la sustancia pero sólo como actualidad, como *entelécheia*.

Luego, en la psicología aristotélica, aparecerá el acto como *enéргеia* propiamente dicha, es decir como un acto de mayor nivel –en cuanto actividad–, es el acto operativo, especialmente el acto cognoscitivo, y aquí es donde se dará el cabal descubrimiento del acto por parte de Aristóteles; aunque ni siquiera ahí pierda de vista que el fundamento de los actos operativos es la *entelécheia*, el alma en un ser vivo. Sin embargo, en la actualidad de la sustancia material inerte Aristóteles se encontrará con un acto que aún con serlo no es actividad, está por decirlo así "parado".

La insuficiencia de la concepción aristotélica del acto sustancial se va a notar con fuerza cuando Aristóteles tiene que recurrir a la sustancia segunda para intentar una "salida" al movimiento; de la potencia como naturaleza y del movimiento es de lo cual nos ocuparemos brevemente.



El movimiento supone el paso de la potencia al acto, aunque evidentemente esto supone la actualidad de la sustancia. Como sabemos los seres naturales tienen potencialidades que mediante el movimiento pasan a lo que se ha llamado acto segundo. Así, para explicar el movimiento tenemos que atender a los diferentes tipos de potencia: "Y me refiero no sólo a la potencia determinada, que llamamos principio de cambio que está en otro o en él mismo en cuanto otro, sino, en general, a todo principio de movimiento y de quietud. La naturaleza, en efecto, se genera en el sujeto mismo, pues está en el mismo género que la potencia, es, en efecto, un principio de movimiento, pero no en otro, sino en el sujeto mismo en cuanto que es el mismo"^[18].

De esto resulta que quienes nieguen el movimiento y la generación es por causa del desconocimiento de la potencia: "Pero hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia cuando se actúa, y que cuando no se actúa, no se tiene potencia; por ejemplo, que el que no edifica no tiene potencia para edificar, sino que la tiene el que edifica mientras edifica. Los absurdos en que estos incurren son fáciles de ver (...) estas doctrinas niegan el movimiento y la generación"^[19].

Según Aristóteles el movimiento es un acto segundo y no hay movimiento sino a partir de la *entelécheia*: "Y tiene lugar el movimiento cuando existe la *entelécheia* misma, y no antes ni después. Así pues, la del ente en potencia, cuando, existiendo en *entelécheia*, actúa no en cuanto él mismo sino en cuanto móvil, es movimiento. Doy a "en cuanto" el sentido siguiente: el bronce es en efecto una estatua en potencia; sin embargo, la *entelécheia* del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento. Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual potencia, ya que si fuese absolutamente lo mismo según el enunciado, la *entelécheia* del bronce sería un movimiento. Pero no es lo mismo. Y esto se ve bien en los contrarios; pues poder estar sano y poder estar enfermo no es lo mismo –de lo contrario, estar sano y estar enfermo serían lo mismo–; pero el sujeto, ora sano ora enfermo, ya sea la humedad ya la sangre, es uno y el mismo. Y, puesto que no es lo mismo, como tampoco es lo mismo el color, que lo visible, la *entelécheia* de lo posible, y en cuanto posible, es movimiento. Así pues, que esto es movimiento, y que el movimiento tiene lugar cuando existe la *entelécheia* misma, y no antes ni después, es evidente (pues toda cosa puede a veces estar en acto y a

veces no, por ejemplo lo edificable en cuanto edificable, y el acto de lo edificable en cuanto edificable es la edificación); pues o bien el acto es la edificación o bien es la casa; pero, cuando la casa existe, ya no es edificable; el acto por consiguiente, tiene que ser la edificación, y la edificación es un movimiento"^[20].

La primordialidad de la *entelécheia* es tal para Aristóteles que, como hemos anotado, tampoco el acto operativo va a estar ajeno a esa primordialidad. Así, cuando se trata de definir el alma la definirá como *entelécheia* y a sus actos –aun con toda la actividad o *energeia* que tienen– se les tratará dependiendo de aquella, que es el principio de actividad y unidad.

No obstante, el acto de la sustancia es insuficiente, porque aunque se trata de acto, no es actividad que permanece, es un acto pero no "un acto que sea activo respecto de sí mismo en el tiempo. Tanto es así que la actividad en el tiempo es el movimiento, al que no corresponde en el acto primero actualidad, sino justo potencialidad. La potencia no es el hallazgo, no es el acto. Paralelamente, el movimiento culmina en el llamado acto segundo, no en la autoposición del acto primero"^[21].

La actividad del movimiento considerado como cambio, en Aristóteles, no supera el plano de aquello que ya es la sustancia. "La identificación de principio y fin (de eficiencia y finalidad), lleva consigo la prevalencia del fin, que se entiende como perfección inmanente: es el sustrato mismo en cuanto perfecto. Pero puesto que la actitud griega acepta la preeminencia de la realidad, el fin, en cuanto perfección, es la culminación del tener lugar, el mantenimiento de la realidad sin salirse de ella o 'hacia' un término que está en ella. La sustancia como acto sería, de este modo, el poner por obra el tener lugar como progreso hacia lo mismo"^[22].

En definitiva, Aristóteles no abandona la actualidad de la *ousía*, sino que la supone, extrapolando la presencia del objeto en la mente a la realidad. Por eso Aristóteles entiende la sustancia como determinada por una forma actual. De acuerdo con esto, Aristóteles no



supera el carácter de límite que corresponde a la presencia mental, y por tanto, entiende lo real sin abandonar la actualidad del objeto. Al respecto, podemos advertir que el conocer operativo entendido como posesión inmanente de formas inteligibles, se corresponde con el nivel de la actualidad, es decir de la operación, de la objetivación, y aquí está su límite, porque por ser la actualidad poseída un objeto no puede incrementarse. Además, si el objeto se extrapola a la realidad extramental, no se acierta a entender el carácter activo, eficiente, que a dicha realidad corresponde. Así por ejemplo, el fuego real no es la idea de fuego, porque el fuego real quema y la idea de caballo no. Por otra parte, L. Polo está haciendo una propuesta de distinción entre la realidad que estudia la metafísica y la que corresponde a la antropología, pero la extrapolación del objeto impide sentar esa distinción.

2. La prosecución de la indagación metafísica a partir de Aristóteles.

En su libro *El Acceso al Ser*, Leonardo Polo considera la índole activa del acto aristotélico: “Téngase en cuenta que el puro hallazgo aristotélico del acto es difícilmente separable de la idea de acción, a no ser que se inmovilice. Y si por necesidades absolutas se niega a la actividad toda acción, la atención se desvía hacia intuiciones imaginativas en cuanto pretende clavarse en el acto hallado: la actividad como bloque dinámico, como puro momento energético, etc. Añádase a esto que, si bien la esencia en acto primero no incluye de suyo una acción, no puede decirse lo mismo del paso de potencia a acto segundo, y que, por otra parte, después de negar que el acto primero incluya un tiempo propio, no desaparece la necesidad de saber algo más del acto primero; necesidad a la que la interpretación, llamada trascendental, del acto según el *ens commune* opone una barrera insalvable”^[23].

La advertencia es clara: el hallazgo aristotélico del acto invita a mantener la atención en dicha actividad, sin desviarla hacia intuiciones imaginativas, ni a intentar saciar la necesidad de saber algo más del acto primero con la generalización. Sólo así se puede lograr la prosecución. Leonardo Polo siempre ha considerado que el gran valor en Filosofía no es la originalidad sino el esfuerzo en profundización de manera que ese adentramiento permita proseguir.

Por tanto, según Leonardo Polo “A decir verdad, en la noción aristotélica de esencia en acto va implícita la imposibilidad de interpretar la existencia como una cosa. Añadamos enseguida que *sólo entendiéndolo así el hallazgo aristotélico del acto se pone en condiciones de perfeccionarse, es decir, de avanzar sin caer en las determinaciones propias del objeto*. En la metafísica tomista este paso está dado”^[24].

El paso siguiente es de un nivel diferente al que se plantea en el nivel predicamental. Las nociones de esencia y de acto aristotélicos no alcanzan para la distinción de esencia y ser en el plano trascendental, en que el acto de ser por sí sólo sí tiene sentido, pero bien entendido, que no se reduzca a considerarlo como un existente que es siempre es “algo”, lo cual hace que esencia y ser se “cosifiquen” al pensarlos: “La irreductibilidad de los dos ámbitos [esencia y existencia]no significa independencia o suficiencia de cada uno; se trata de una irreductibilidad más bien relativa, pero que entraña una necesidad mutua: el acto es imprescindible; el acto *sólo* no tiene sentido. Sin embargo, no es legítimo sacar de aquí la consecuencia de que esencia y existencia son principios de una totalidad, o bien, de que a partir de los dos se constituye el existente como unidad sólo mentalmente escindible –como pretende la doctrina de la distinción virtual–. En ningún caso surge un resultado, suficientemente asentado, de la conjunción de esencia y existencia: la idea de una consistencia entitativa como último reducto de la realidad, no representa una conclusión correcta en un camino de avance y profundización a partir de Aristóteles. Por el contrario, la necesidad del acto es tal que a él hay que recurrir siempre y absolutamente, sin que tenga sentido detenerse antes o desviarse hacia otro centro último de referencia; a saber, el existente. Por su parte, la esencia retiene, como *aquello* que existe, toda la atención prestada a “lo que es”, a la realidad en cuanto que *es-algo*”^[25].

Según la distinción real *essentia-esse*, tenemos una esencia que es potencia, pero no en tanto que pensada, separada o independiente, porque entonces se pierde la actividad esencial: “El reino de la posibilidad no se puede interpretar como *essentia tantum*, como esencia que es completa como tal, o que como esencia pura, sólo está privada de la



existencia, que no le corresponde de suyo. No se trata de nada parecido: *la esencia sólo es si está en acto*. No puede decirse que la actividad esencial esté encerrada en un ámbito clauso, sino que el ser esencial depende de un acto. Congruentemente, el paso a la esfera de la posibilidad acarrea la pérdida completa de toda actividad esencial”^[26].

En cambio, para Aristóteles esa distinción entre esencia y ser no puede ser “real”, él lo dice taxativamente: *Es* no lo podemos separar de “lo que” es: “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. (...) 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 estará 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”^[27].

Por tanto, según el planteamiento aristotélico, si decimos *es*, entonces decimos *algo es*; pero *algo es* es derivación de la noción de *ousía*, de la noción de forma o de causa formal. Son las esencias las que son y el ser es ser de las esencias o es inseparable de las esencias. Esto quiere decir también que hay que entender la esencia de otra manera; se requiere de otra noción. No es lo mismo esencia *ut entelécheia* que esencia como potencia de acto del ser; porque si la esencia es potencia del acto de ser entonces es potencia y no acto.

Se podría decir, entonces, que no nos sirve la noción de esencia aristotélica porque si ésta es la *entelécheia*, entonces no tendríamos una potencia sino un acto (acto formal o forma actual, como ya hemos señalado), pero tampoco nos sirve como acto porque el acto formal tiene un sentido diferente al acto de ser: “Así, pues, la dualidad de sentidos del ser en el aristotelismo tiene como destino desaparecer. El mismo hecho de que Aristóteles no independizara el ser esencial del acto primero se convierte, en un momento posterior, en la

advertencia de que la esencia es pasiva en relación con la existencia. Sólo que esta noción de pasividad no puede reducirse a una idea general, sino que necesita una investigación encaminada a precisarla”^[28].

Sin embargo, si las nociones de esencia y acto de Aristóteles no nos sirven y hay que proseguir, se presentan dificultades, partiendo de que el hallazgo aristotélico del acto se “determina” al formar parte de un sistema filosófico: “Desde el hallazgo de la actividad, la idea de una relación consigo se resuelve en la de acto puro. Esencia en acto significaría en este caso identidad de “lo que es” con la actividad; identidad real, no establecida a espaldas de la distinción inicial entre ambos –es decir, de un modo formal–, sino triunfando de ella como ejercicio de la actividad misma. Pero hay aquí una interna dificultad. El hallazgo aristotélico del acto va acompañado de una determinación del acto mismo. Ello acontece en la medida en que el hallazgo se utiliza o entra a formar parte de un sistema de filosofía. El acto hallado es extraño a toda determinación, pero justo por ello no puede ingresar en un organismo teórico si no es “cargándose” de determinaciones. Estas determinaciones son, en rigor, extrañas al acto mismo, pero son también inevitables en cuanto se trata de pensar el hallazgo. Así sucede en el problema de la unidad de acto y esencia. Es inevitable que el simple planteamiento de este problema complique el hallazgo del acto con consideraciones ajenas al mismo”^[29].

La razón que da Leonardo Polo de esta dificultad estriba en lo siguiente: “Esto es debido a que el hallazgo del acto no tiene ninguna posibilidad de ser continuado en el área de “las necesidades de explicación”. El hallazgo no tiene una fecundidad explicativa propia. Con otras palabras, el acto aristotélico es lo más alejado de toda construcción teórica: es simple, susceptible de hallazgo, pero no de manejo ideativo. Y, sin embargo, precisamente debido a esto, en la filosofía aristotélica aparece una dimensión sintética, metafísicamente injustificada. Utilizando el acto como elemento explicativo para tratar de resolver un problema teórico, se pierde el hallazgo del acto. El ingreso del acto en el orden teórico es el menoscabo del acto, en modo alguno un progreso en su conocimiento. El acto no se deja componer con la esencia pensada, porque el fundamento de esta síntesis no es activo”^[30].



Lo que enseguida se nos revela es la índole misma de la metafísica, que por alguna razón decía Aristóteles que es la *Ciencia que se busca*: “Es claro que esto [que el acto no puede ser susceptible de manejo ideativo] equivale a negar a la metafísica –entendida, en general, como saber de la actividad– una serie de vías de avance. *Toda doctrina metafísica en que la suposición no haya sido desenmascarada, sólo puede constituirse a base de la disolución del acto*. La metafísica no es un sistema de ideas, porque tal sistema no es un saber acerca del ser. Así, pues, la negación del carácter teórico-científico de la metafísica no es una descalificación de la misma, sino, en todo caso, de la ciencia como teoría. No se trata del reproche kantiano, basado en el prejuicio de la ciencia como paradigma de todo saber, sino tan sólo de otro modo de decir que el método en metafísica no es un caminar ideal. La noción de método metafísico no tiene nada que ver con la idea de un progreso teórico. Para considerar la metafísica como ciencia, habría que dar una noción de ciencia más amplia, en la que habría de contenerse una rigurosa crítica de la ciencia como sistema de ideas”^[31].

Avanzando en la búsqueda del método metafísico tenemos entonces que no se trata de un progreso teórico y con lo que contamos es nada más –y nada menos– que con el hallazgo del acto. Según Leonardo Polo: “Naturalmente, con el hallazgo del acto no basta para constituir la metafísica. El hallazgo del acto únicamente es lo imprescindible. Pero imprescindible no significa punto de partida; *la continuación del hallazgo es, rigurosamente, el problema del método propio de la metafísica*”^[32].

Así pues, si descartamos o evitamos los límites la suposición esto no afecta al tema de la metafísica sino al objeto pensado en cuanto tal: “El hallazgo del acto no es suficiente. Pero el hecho de que el objeto mental humano esté supuesto, es decir, la limitación del pensamiento, afecta tan sólo al objeto como tal, y no puede interpretarse como una constitutiva determinación del tema mismo. De que la obtención de la esencia equivalga a la presencia se debe deducir que la esencia no está presente extramentalmente, pero no que haya de renunciarse a toda investigación acerca del acto. (...) ¿Qué impulso impreso a la atención permite un avance metafísico, es decir, no comporta la reducción al orden objetivo? ¿De qué modo puede desarrollarse la metafísica como orden congruente de saber?

La cuestión decisiva de la metafísica queda planteada en estos interrogantes. Avance, profundización, consecución de un saber “mayor” acerca de la actividad como continuación de su hallazgo, son imágenes con las que se alude al tema central de la realización de la metafísica”^[33].

Esto permite darnos cuenta por qué Aristóteles cayó en la suposición y por qué no sea posible avanzar sin haber detectado esa limitación de la presencia mental: “Ya en el plano teórico, para Aristóteles la ultimidad es la sustancia y no el acto. Ello se debe a que mientras el acto sea, tan sólo, un hallazgo limitado por la presencia mental, no cabe, a partir de él, conseguir un saber continuado acerca del mismo. La filosofía del Estagirita destruye la prosecución del hallazgo del acto instaurando en el comienzo mismo un salto a la esencia que es tanto como un cambio de la dirección de la atención, cambio que sobreviene “coinstantáneamente” con el hallazgo, sin permitir su despliegue, y por lo tanto, determinando ya de un modo teórico la expresión “esencia en acto”^[34].

La observación que hace Leonardo Polo es muy clara respecto del detenerse en el hallazgo del acto por causa de la sustitución de la realidad por el pensamiento: “A la carencia de una continuación en el saber acerca de la actividad corresponde plenamente este salto en que sobreviene el límite. Dicho de un modo indicativo, el hallazgo de la actividad es absolutamente inestable: en el pensamiento el hallazgo no se mantiene ni siquiera un instante. De la abdicación aristotélica ante el límite del pensamiento humano resulta: 1º La formalización y generalización del binomio potencia-acto. 2º La consideración de este mismo binomio como pura hipótesis teórica, todo lo “adecuada” que se quiera con la realidad, pero nada más que hipótesis. Todo lo cual equivale a decir que en Aristóteles no ha comenzado todavía el avance metafísico, es decir, no se ha encontrado el método capaz de desarrollar el saber a cerca de la actividad”^[35].

Se trata, pues, de mantener la atención y profundizar en el hallazgo del acto, advirtiendo y evitando la suposición: “El avance en metafísica sólo puede cifrarse en la ganancia de un estricto mantenimiento del hallazgo de la actividad. A tal mantenimiento llamo



temáticamente advertencia del ser. La relación de la advertencia con el hallazgo es ésta: *la advertencia es el mantenimiento en profundidad del hallazgo*. Justamente por ello, la advertencia de la actividad constituye la solución de la cuestión metafísica decisiva: *el después del hallazgo*; y justamente por ello también, no tiene ningún sentido establecer una dialéctica entre la esencia pensada y el hallazgo del acto: el hallazgo ha de reservarse exclusivamente para la advertencia”^[36].

En definitiva, la propuesta poliana interpela a la libertad personal: “Aunque el conocimiento del ser principal no es histórico, la historia tiene que ver inmediatamente con la libertad. La libertad decayendo de alcanzarse en su destino, da lugar al ocultamiento histórico del ser que sólo en la historia puede también superarse. La presente investigación ha sido elaborada en un momento, tal vez final, de una época durante la cual el hombre ha andado habitualmente perdido en el ser. La forma concreta de esta situación es el enmarañamiento en la conciencia. La hipertrofia del pensamiento es el descontrol del mismo, puesto al servicio de una pretensión que enmascara el ser. Descontrolado, el pensamiento hace sentir con toda intensidad su carácter de límite. Aprovechando la oportunidad que en ello se encierra, estas páginas han sido dedicadas, a poner de relieve el límite mental, abriendo así una vía para la advertencia del ser. Con ello se intenta rendir un servicio a la perennidad de la filosofía que es continuada, es decir, recobrada y liberada de una larga prisión. Pues la especulación moderna no está en la línea de la perennidad de la filosofía, y, en cambio, justamente la impide, desposeyéndola de su tensión propia, arrebatándole la insistencia en los temas, el crecimiento histórico”^[37].

Es necesario volver al ser pero por otro camino diferente del de la suposición. Para ello tenemos que partir de un redescubrimiento de la filosofía tradicional. “La monumentalidad doctrinal de la filosofía tradicional es su misma lejanía, cifra de su debilidad para ser nuestra metafísica. Entiéndase bien: no es que lo alcanzado por la investigación tradicional haya de considerarse periclitado, es que a nosotros nos es entregado como monumento, no como metafísica; y es así porque falta en los siglos intermedios el transmisor normal, es decir, por la ilegitimidad del proceso filosófico de estos siglos. La filosofía tradicional se ha quedado lejos, no nos llega de un modo eficaz, sino que hemos de ir nosotros a visitarla. Y

al entrar en ella nos percatamos de que es, hogaño, un nido vacío. Y no porque carezca de expositores de altura –esto es lo de menos–, ni, insisto, porque esté toda ella “refutada”, sino porque ha quedado detenida en lo que respecta a la altura histórica. Y esto sí que es una falta, precisamente la falta de perennidad”^[38].

La filosofía *perennis* no hay que repetirla sin más, sino continuarla desde el pensamiento moderno: “Repetir los temas medievales no es nacer la metafísica de hoy porque no es hacer hoy metafísica; es menester insistir en ellos, abrirlos a una más pletórica comprensión desde el aumento de la necesidad de proseguir. Sustituir dicha necesidad por una altura alcanzada, es decir, aceptar con un valor de perpetuidad alguna formulación dada, cifrando el filosofar en entenderla a ella, como si ella fuera el tema, es descoyuntar, justamente, esa formulación del pasado, despojarla de todo su valor para nosotros (pues a nosotros *exclusivamente* compete superar la situación de pérdida en el ser), en la misma medida en que quedamos sin pulso, sujetos a los tiros de la filosofía moderna, y, por lo tanto, forzados a refutarla formalmente^[39].

Por eso, la manera de continuarla es abandonando el enmarañamiento consciente de en que nos ha sumido la modernidad: “Con todo, en el fondo, no nos podemos ocupar de los temas medievales en virtud del interés que ellos tengan, sino desde una instancia decisiva: la necesidad de abandonar el enmarañamiento consciente. Filosofar, hoy, no es ocuparse directamente de sublimidades, sino servir a esta necesidad. Ahora bien, la ilegitimidad aludida estriba, más que en un directo “no tener nada que ver con la metafísica”, en una *agudización* del límite mental, de la pérdida del ser, que es, a la vez, para la libertad, situación de pérdida *en* el ser. Por eso, la necesidad de proseguir ha de llenarse hoy con la tarea de superación de un estadio cultural. Y, en conclusión, el aumento de la necesidad de abandonar el límite mental que distingue nuestra altura histórica de la medieval, está en conexión con la ilegitimidad de nuestra situación de hecho”^[40].

En definitiva, el ajuste de cuentas con la Filosofía Moderna conlleva no sólo una metafísica, sino una antropología trascendental. El abandono del límite mental va unido



con el redescubrimiento con la libertad personal, con el núcleo del saber: “El abandono de la presencia mental abre también una vía que conduce a la elucidación del núcleo del saber. Pero, a la vez, la tarea de alcanzar el sentido existencial del cognoscente humano es imprescindible para redondear el abandono de la presencia mental: la existencia humana se nos pone al alcance en la medida misma en que sin ella queda inacabado el conjunto de temas que levanta el abandono del límite mental humano, y esto significa que dicho abandono no sería cumplido enteramente si no se investigase sobre la existencia humana. Con la investigación antropológica, en cambio, la advertencia del ser extramental queda liberada de la introducción de una interpretación inmanentista, en la cual se pierde, pero a la que da lugar aquel remanente de pretensión de sí que sólo puede ser desenmascarado en la investigación acerca de la existencia humana”^[41].

Por lo demás, el abandono del límite mental tiene varias dimensiones, en cada una de las cuales nos abrimos a diferentes temas como son la existencia y la esencia extramental así como la existencia humana y la esencia del hombre. En todos ellos, se encuentra o se aborda el tema de Dios, que es la gran atracción y acicate decisivo del saber. Esto es de una gran coherencia ya que la Filosofía poliana arranca de un claro planteamiento creacionista. Leonardo Polo considera 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 historia.

Es evidente, 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, sirve para distinguir a Dios de la criatura puesto que en Dios esa distinción no se da y en las criaturas sí. La distinción real sirve para caracterizar filosófica o metafísicamente a la criatura. En esa línea una teología trascendental, y de manera especial una Cristología, son de una extraordinaria riqueza.

1. ^[1] *Sobre el alma*, 412b9
2. ^[2] YEPES, R., *La Doctrina del Acto según Aristóteles*, Madrid, Rialp, 1993, p. 292.
3. ^[3] *Metafísica*, 1042a 26-31
4. ^[4] *Metafísica*, 1042a 25-29
5. ^[5] *Metafísica*, 1029a 2-4.
6. ^[6] *Metafísica*, 1043a 2-28.
7. ^[7] POLO, L. *El Ser I*, Pamplona, EUNSA, 1968, p. 140.
8. ^[8] *Metafísica*, 1007a 14-20.
9. ^[9] POLO, L., en Prólogo a Jesús de Garay, *Los Sentidos de la Forma en Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 1987, p. 14.
10. ^[10] *Metafísica*, 1006b 20.
11. ^[11] *Metafísica*, 1009a 30.
12. ^[12] POLO, L., *El Ser I*, op. cit. 105.
13. ^[13] *Metafísica*, 1010a 16-22.
14. ^[14] *Metafísica*, 1010a 23-34.
15. ^[15] *Metafísica*, 1012b, 2.
16. ^[16] POLO, L. *El Ser I*, op. cit. p. 103.
17. ^[17] POLO, L., *El Ser I*, op. cit., p. 140
18. ^[18] *Metafísica*, 1049b 5-10
19. ^[19] *Metafísica*, 1046b 29-33, 1047a 14
20. ^[20] *Metafísica* 1065b 15 - 1066a 7
21. ^[21] POLO, L., *El Ser I*, op. cit., p. 131.
22. ^[22] POLO, L. *El Ser I*, op. cit., p. 136
23. ^[23] POLO, L., *El acceso al Ser*, 2da edición, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 284
24. ^[24] *Ibid.*
25. ^[25] POLO, L., *El Acceso al Ser*, op.cit., p. 84-85
26. ^[26] *Ibid.*
27. ^[27] *Metafísica*, Libro VII, cap. VI



28. ^[28] POLO, L., *El Acceso al Ser*, op. Cit., p. 84-85
29. ^[29] POLO, L., *El Acceso al Ser*, op. Cit, p. 85
30. ^[30] *Ibíd.*
31. ^[31] POLO, L., *El Acceso al Ser*, p. 374
32. ^[32] *Ibíd.*
33. ^[33] POLO, L., *El Acceso al Ser*, op. cit., p. 375
34. ^[34] *Ibid.*
35. ^[35] POLO, L., *El Acceso al Ser*, op.cit., p. 375-376
36. ^[36] *Ibid.*, p. 376
37. ^[37] POLO, L., *El Acceso al Ser*, op. cit., p. 377-378
38. ^[38] *Ibid.*, p. 378
39. ^[39] POLO, L., *El Acceso al Ser*, op. cit., p. 379
40. ^[40] POLO, L., *El Acceso al Ser*, op. cit., p. 380
41. ^[41] *Ibid.*, p. 381