UNIVERSIDAD DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL PIRHUA

EL INCREMENTO DE LA FILOSOFÍA SOBRE LO INTEMPORAL Y LO TEMPORAL: (BALANCE POLIANO DE LOS APORTES Y LÍMITES DE LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA)

Genara Castillo Córdova

2003

FACULTAD DE HUMANIDADES

Departamento de Humanidades, Área de Filosofía

Castillo, G. (2003). El incremento de la filosofía sobre lo intemporal y lo temporal: (balance poliano de los aportes y límites de la filosofía aristotélica). *Studia Poliana*, 5, 103-122.

Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución-
NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

EL INCREMENTO DE LA FILOSOFÍA SOBRE LO INTEMPORAL Y LO TEMPORAL
(Balance poliano de los aportes y límites de la filosofía aristotélica)

GENARA CASTILLO

1. Introducción

Como es sabido, a lo largo de la Historia de la Filosofía se han propuesto diversos puntos de partida para la filosofía. Sin embargo, afirma Polo: "estoy convencido de que el inicio del filosofar es el que es y no hay otros. No admito la pretensión de recomenzar la filosofía; sólo acepto su desarrollo siempre incrementable. Cualquier recomienzo no es otra cosa que el revivir de la actividad admirativa en cada hombre, lo cual comporta que sus desarrollos temáticos han de volver a ser pensados" [1].

Según Polo, la Filosofía nace gracias a la admiración[2], cuando la inteligencia se mide con lo permanente que tiene la realidad. Los primeros que llevaron a cabo esa gran aventura fueron los clásicos; y dentro de éstos Aristóteles es considerado el punto de referencia ineludible, a partir de cuyas averiguaciones la filosofía debe incrementarse.

Así pues, Polo sostiene que "Por ser lo primero a que su inicio en la admiración conduce la filosofía, el estudio de lo intemporal se denomina correctamente con la expresión *filosofía primera* (metafísica). Con todo, la filosofía también tiene que ocuparse del tiempo: no puede mantenerse exclusivamente en ese aislamiento primero, puesto que el descubrimiento de lo intemporal no legitima la anulación, ni el marginamiento de lo temporal. Por eso los filósofos se ven obligados a teorizar sobre lo que está sujeto al tiempo. Como esto es lo segundo de que tratan, después de la *filosofía primera* aparecen las llamadas *filosofías segundas.* Aristóteles es el primer pensador en que la filosofía adquiere un perfil completo, pues investiga sobre lo intemporal y ofrece un elenco suficiente de *filosofías segundas"*[3].

Tal como corresponde a este artículo, tanto en atención a Aristóteles como a Polo, empezaremos por el tratamiento de lo intemporal, es decir, de la metafísica y a partir de ahí haremos el planteamiento de la física especialmente con el movimiento, a continuación seguiremos con la psicología –básicamente haremos el planteamiento de la

---

1. *Introducción,* 10

2. Cfr. capítulos 1, 2 y 3 de su libro *Introducción,* así como los capítulos 1, 4 y 5 de *Presente y Futuro.*

3. *Introducción,* 10

actividad vital– y terminaremos con el planteamiento de la ética en coherencia con la exigencia de un crecimiento humano irrestricto.

2. Búsqueda del ser .

En lo que respecta a la metafísica, Polo expone sus grandes discusiones y sus propuestas sobre los asuntos de la metafísica, básicamente en *El Ser* y en *El Conocimiento Habitual de los Primeros Principios* (publicado psoteriormente como tercera parte de *Nominalismo, idealismo y realismo),* aunque también se encuentran referencias generales en otros libros suyos.

Polo sostiene que históricamente, la filosofía ha aparecido cuando se ha advertido la realidad en términos de fundamentalidad, es lo que ha zanjado la diferencia entre el mito y la filosofía. Esto se puede ver bien en la filosofía aristotélica: "La filosofía es una modalidad sapiencial, pero estrictamente diferente del mito. ¿En qué consiste la diferencia? Consiste –y en Aristóteles, taxativamente, está la tesis– en que para la filosofía el fundamento funda *ahora.* El fundamento funda en presente: está fundando. El fundamento no ha desistido, sino que el fundamento *está* hasta tal punto que constituye la constancia misma de la realidad. La realidad es sustancia porque es fundamental; y la *physis* humana también es fundamental"[4].

Es importante tratar de entender bien esa fundamentalidad del ser en Aristóteles. Para esto tenemos que empezar por advertir que el contexto del Estagirita es la actitud griega que le otorga una gran preeminencia a la realidad, de manera que "ser es la noción correspondiente a lo que surge y aparece yendo a su encuentro y, a la vez, llegando desde el principio; el llegar y el ir al encuentro coinciden en el tener lugar: en el encuentro , lo que está en el lugar nos refiere a lo que era el ser. Aquí el pasado no es temporal, sino la puesta en obra del principio que se manifiesta: la *ousía"*[5].

A veces se dice que Aristóteles es el Filósofo de la sustancia, pero en realidad es el filósofo del acto, ya que él no la considera en bloque sin más. Según Polo, "la *ousía* es una noción recibida que Aristóteles intenta corregir. Lo verdaderamente aristotélico es la reconducción del ser a la realidad de acuerdo con sus propios principios y la interpretación del ser en la realidad como unidad primordial. Ahora bien, a esto no puede llamarse en rigor *ousía*. La *ousía* es anterior a la percepción de la diferencia entre el abstracto y el tener lugar en la realidad; es la explicación del aparecer, no la explicación constitucional del tener lugar, admitida dicha diferencia"[6].

---

4. *Presente y Futuro,* 33.

5. *El Ser,* 96.

6. *Ibid.,* 97.

Precisamente, esa explicación constitucional de la *ousía* es uno de los grandes aportes aristotélicos. Es lo que ha sido considerado por Polo como el encuentro de Aristóteles con el acto fuera de la mente (aunque su gran y definitivo encuentro es con la operación mental –*la enérgeia–)* La *entelécheia* –la forma actual–, considerada como acto, es lo que actualiza a la materia y constituye a la sustancia, *ousía.* Aristóteles entiende la constitución de la sustancia con la teoría hilemórfica, pero tratando de mantener la atención en la realidad de la *ousía*

Aristóteles entiende la sustancia como "este qué", como un compuesto –real– de materia y forma. Por este camino nos encontramos con los principios fundamentales de realidad. "Ahora bien, si lo real es la sustancia, ni la forma ni materia son lo real. Son principios de lo real. Lo real consiste en sus principios y no al margen de ellos. En este sentido, no es incorrecto llamar a la forma y a la materia principios intrínsecos. Nótese ya desde ahora: 1º: los principios intrínsecos no son los únicos principios. Por lo tanto, la comprensión de lo real como consistencia no puede ser definitiva. 2: La interpretación de lo real en cuanto no definitivo se intentará acudiendo a principios que no pueden considerarse intrínsecos desde el punto de vista de la consistencia. Estos otros principios –eficiente y final– no son estrictamente extrínsecos, pero aluden al acto y no se reducen a la consistencia"[7].

Tenemos entonces que los intentos de Aristóteles por mantener la atención en la actividad de la sustancia, parece dar sus frutos al encontrarse con sus principios intrínsecos. "La noción aristotélica de principio está referida al tema de la actividad. La forma, como conviene a su doble valor, es principio activo; la materia es principio pasivo. ¿En qué consiste la actividad de la forma? En informar la materia. Así pues, la forma es activa, la sustancia *es* lo que *es* activamente; es ente: *está.* Y justamente *está,* siendo formalmente. De esta manera parece que se esclarece la noción de *ousía"*[8].

El hilemorfismo aristotélico, en cuanto doctrina distributiva de los principios del ente, es un gran intento de impedir detenerse en la consideración del ente como totalidad consistente. La consideración del compuesto como unidad es el hallazgo del acto. "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"[9].

Así tenemos que, a pesar del mérito que tiene Aristóteles en sus intentos de mantener la atención en la actividad de la sustancia, ésta se esfuma, y es que la forma actual no sólo proporciona actividad a la sustancia sino también consistencia, lo cual

---

7. *Ibid.,* 100

8. *Ibid*

9. *Ibid.,* 96.

lleva a suponerla. Sin embargo, "la actividad no puede estar supuesta. No cabe actividad consistente. Ello no significa que la noción de forma y la noción de actividad carezcan de valor extramental, sino que deben distinguirse realmente. Para establecer la distinción real es preciso abandonar la suposición. Aristóteles no conduce su atención por este camino"[10].

Por tanto, Aristóteles pierde su hallazgo del acto: "¿En qué sentido cabe decir que Aristóteles no consigue mantener el hallazgo de la actividad? Actividad hallada sugnifica 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 sólo, y ello quiere decir que se pierde en el mismo intante en que se halla […]. La pérdida instantánea es la suplantación de la realidad por la suposición. Lo cual comporta, en primer lugar, que el desarrollo aristotélico de la doctrina de la actividad es de índole teórica, no real; y, en segundo lugar, que el hallazgo, en cuanto referido a la realidad, es inestable. Aristóteles no consigue concentrar su atención en la realidad, sino que la suple con el desarrollo teórico de su doctrina del acto"[11].

Ni siquiera la actitud realista de Aristóteles puede impedir que se introduzca la suposición. Incluso, el valor real del principio de contradicción está en que es 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"[12]. En Aristóteles, en definitiva, lo que aparece es la formulación judicativa o predicamental del principio de contradicción. Sin embargo, su actitud realista permite la prosecución por parte de Polo, para quien los primeros principios están en un nivel superior al predicamental. Así, "si los primeros principios son reales, y el hábito correspondiente tiene que ver con el *actus essendi hominis,* este hábito será el conocimiento del *actus essendi* (no de la *entelechéia,* sino de lo primordial como acto de ser"[13].

Con todo, los intentos de la búsqueda y hallazgo del ser por parte de Aristóteles son un valioso aporte, porque se puede proseguir a partir de ellos. En varias ocasiones ha afirmado Polo que en la historia de la filosofía ha predominado una interpretación

---

10. *El Ser,*103

11. *El Ser,* 95-96

12 .ARISTÓTELES, *Metafísica,* 1006b 20.

13. *El conocimiento habitual,* p. 19

del ser en presente, y que, correlativamente, se ha formulado el tema del ser según la presencia. Sin embargo, aunque Aristóteles está en esta línea, su realismo en esa búsqueda y encuentro con el ser no cierra sino que permite el avance e incremento de la filosofía.

Esta prosecución se da a partir de un planteamiento cristiano creacionista que considera la radical actividad del ser como actividad creada que lleva a entender el ser de la criatura como persistencia: "Al suponer la actividad se comete una incongruencia. Esto no quiere decir que haya que negar en redondo la actividad del ser, sino que la advertencia metafísica de la actividad es el carácter de *persistencia.* Pero no sabemos qué significa la actividad como *persistencia* si no sabemos que se trata de actividad creada"[14].

Como se sabe, gracias a la Revelación cristiana, filósofos como Alberto Magno y Tomás de Aquino pudieron formular la distinción real *essentia-esse.* A partir de ahí puede ser superado Aristóteles, quien aunque descubre y otorga gran importancia a la actualidad de la sustancia, ésta al final no puede ser mantenida, debido a los límites que su propia filosofía impone, y que a pesar de la genialidad aristotélica, no logra superar. En cambio, para Polo el *persistir* es la actividad que siempre comienza, ya que el *acto de ser* de la criatura es causado y depende del *Esse* divino.

Aristóteles prosigue su camino, aplicándose a una teorización del ser, sólo que entonces lo supone, es decir, lo pierde. Al explicar a la sustancia procede con objetivaciones. "Separado del uso teórico, el hallazgo del acto queda en suspenso, desaparece. Aristóteles no puede llegar a la consideración persistente del acto justamente porque si deja de suponerlo se queda a oscuras. Aristóteles no asume el abandono del límite del pensamiento, sino que todo lo más, incoa alusión a lo extramental. Para ello necesita interpretar la suposición real de la esencia como elemento extramental, externo a la inducción abstractiva. Pero como la renuncia al pensamiento es una tarea imposible, al asomarse fuera del pensamiento, Aristóteles tiene que volver inmediatamente a instalarse en él. En suma, la filosofía del Estagirita se debate en este dilema: sólo puede hallar el acto profundizando, mirando más allá del compuesto; pero no puede hacer pie en el hallazgo sin identificar el acto con la actualidad. Esta identificación significa la crisis de la metafísica. Empero, Aristóteles no puede evitar esta sustitución, ni siquiera notarla"[15].

3. Formulación del movimiento

---

14. *El Ser*, 103
15. *Ibid.*, 130

Una vez vista la formulación del ser, trataremos en grandes líneas del movimiento. Como se sabe, Aristóteles se enfrenta con el movimiento en un intento de explicarse el cambio que se da en la realidad. "¿Qué significa cambiar? Cambiar es sobrevenir lo que antes no estaba ahí. Pero como ello no puede ocurrir en absoluto, el cambio requiere ser explicado en términos de anterioridad. El movimiento es el sobrevenir en cuanto anterior a su valor de término, es decir, en cuanto inconcluso, o todavía no asentado como actualidad en la anterioridad –acto imperfecto–. Tal anterioridad no es una explicación suficiente. Por eso Aristóteles se ve precisado a distinguir el acto primero –el sustrato– del movimiento. Esta distinción permite a su vez, establecer la noción de causa eficiente como causa del movimiento"[16].

Tenemos entonces que el acto primero de la sustancia es una actualidad que es anterioridad pero que no es suficiente actividad, por la que se explica que haya que "salir" al movimiento. Sin embargo, con el movimiento tenemos un acto imperfecto, cuya justificación es precisamente alcanzar un acto que está referido al acto primero. De ahí que la noción de potencia esté en razón del acto. Como es sabido, Aristóteles plantea el movimiento con las nociones de potencia y acto. "La teoría del acto y de la potencia permiten plantear el estudio de la actividad en el plano de la articulación temporal. Puesto que el acto primero no es el acto de la potencia -la potencia no es la actualidad-, y puesto que la potencia no puede carecer de actividad, es preciso admitir un acto propio de la potencia distinto del acto primero: es el movimiento"[17].

Así pues, según Aristóteles existe la actualidad de lo posible, es el movimiento. Es así justamente como lo define: *el acto del ente posible o en potencia en tanto que en potencia.* Tenemos entonces que el acto de la posibilidad es el movimiento. De esta manera, con naturalidad, y según sus propios términos, queda resuelto el obstáculo parmenídeo. ¿Hay actualidad no temporal? Sí. ¿Cuál es la actualidad en el tiempo? El movimiento, y ¿qué es la actualidad en el tiempo? La actualidad de lo posible.

Frente a las posturas idealistas, Polo resalta el realismo aristotélico. "Aristóteles explica el cambio sustentándolo y refiriéndolo a la causa eficiente, elimina las aporías eleáticas dirigendo su atención de un modo peculiar, que implica un hallazgo. Si se comparan cambio y ser en general, la dificultad surge, pero si el movimiento se considera en concreto se observa que, lejos de una oposición entre ideas genéricas, implica una pluralidad de sustancias, y entonces la dificultad desaparece. La genialidad aristotélica radica en este punto en un control de la atención: el movimiento sólo acontece sustentando y por la intervención de la causa eficiente"[18].

---

16. *El Ser*, p. 110
17. *Ibid.*, 111-112
18. *Ibid.*, 112

Según Aristóteles, la potencia es *dynamis katà physis*, es la posibilidad física. El acto de la posibilidad física en tanto que posibilidad física se llama *kínesis*. Por lo tanto, según el ejemplo de la flecha, ésta puede estar moviéndose, porque, si tiene potencia, puede estar en acto según el movimiento. Está en acto no ya sólo en cuanto que es flecha. Porque, en cuanto que es flecha está en acto de otra manera; es una actualidad, y no es una posibilidad. Pero, si en la flecha existe la posibilidad de moverse, que no es exactamente lo mismo que la flecha, entonces la posibilidad se puede actualizar. La actualización de esa posibilidad es justamente el movimiento.

Tenemos entonces, que el movimiento es una realidad temporal. Por eso, Aristóteles define al tiempo diciendo que es la medida del movimiento. Si no hay movimiento no hay tiempo. Ahora bien, el tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después. ¿Y el presente? Aristóteles sostiene que el presente es del alma, que lo pone la mente. Estamos, según Polo, ante la operación cognoscitiva, de modo que cuando nosotros consideramos el presente en el tiempo, cuando decimos que en el tiempo hay un presente, eso corresponde a una operación mental.

En suma, según Aristóteles, el tiempo, en tanto que tiempo ontológico o tiempo físico, es un tiempo que consta de antes y después; pero no de *ahora*. Por tanto, el tiempo no es actualidad, y no lo es porque es justamente la medida de la actualidad de lo posible, o sea, de lo que está pasando a ser: de lo que todavía no es ahora y está como en trance de serlo.

De este modo, para Aristóteles el tiempo físico consta exclusivamente de antes y después. El tiempo físico no tiene presente: no tiene más que antes y después. ¿Por qué? Porque sin movimiento no puede haber tiempo; y el movimiento es el acto de la potencia en cuanto que potencia. En cuanto la distensión física tuviera un presente, se detendría, dejaría de moverse. El movimiento existe en tanto en cuanto que no ha terminado.

Se trata de una actualidad peculiar, y que, propiamente hablando, no es ninguna presencialidad; es una actualidad de la posibilidad real. El tiempo, en cuanto es algo estrictamente real, algo de la realidad y no de la mente, no es más que antes y después. Es taxativa la preeminencia de la realidad. Al contrario, la preeminencia de la presencia es una tesis idealista.

El movimiento existe en cuanto que es un acto que actualiza la potencia: *el acto del ente en potencia en cuanto que en potencia*. El movimiento "está pasando", es el acto del móvil en cuanto que móvil. El móvil está en acto. En cuanto que está en acto, el móvil no está en potencia. El movimiento no es el acto de lo inmóvil, de lo presente. No

se puede vincular la posibilidad con la necesidad porque eso sería lo mismo que decir que el movimiento es necesario, pero el movimiento no es necesario; el movimiento es un acto imperfecto.

A partir de aquí tenemos que el planteamiento lógico modal de Aristóteles, admite cuatro términos modales positivos distintos: la posibilidad, la efectividad, la determinación y la necesidad (se corresponden con la causa material, la causa eficiente, la causa formal y la causa final respectivamente). A partir de ahí es como se llega a la multiplicidad del ente.

Como se puede ver, el movimiento tiene que ver con la eficiencia y con la determinación pero no estrictamente con el fin, porque cuando el movimento en física alcanza su fin, el movimiento termina, y ya no hay movimiento. El fin es el término del movimiento, dice Aristóteles: cuando el movimiento ha alcanzado su fin, ya no hay movimiento. Por lo tanto, la necesidad no forma parte intrinseca de él. Y, así, se puede decir que la necesidad no es temporal; es intemporal: no en términos de presencia determinante, no en términos de formalidad, sino en términos de *télos.* En definitiva, lo más perfecto es el *télos,* no la forma tomada aisladamente.

Ese realismo aristotélico nos abre a la prosecución de sus plantemientos. Tomás de Aquino prosigue en esa línea de ampliación del planteamiento aristotélico, con la famosa distinción real entre *essentia y esse.* Según Polo, en dicha ampliación hay una fundamentación última: el *esse,* que es una fundamentación respecto de la esencia, y en la cual, la esencia, en definitiva, no es solamente la causa formal, sino que se puede considerar integrada también por las cuatro causas, con lo que resulta que hay un último acto, el acto de ser, que está incluso más allá del fin: más allá del sentido fundamental que tiene la causa final, y también, más allá de la forma, de la eficiencia, y de la materia o posibilidad. La interpretación del acto de ser por Tomás de Aquino trasciende así el planteamiento lógico-modal: lo toma en cuenta, pero prosigue respecto de él. En esto consiste, según Polo, el tomar como referencia los clásicos, en que permiten incrementar la actividad filosófica.

4. El descubrimiento del acto como enérgeia

Más que en el movimiento, donde las nociones de potencia y acto, encuentran su más importante logro no es respecto al movimiento sino de la operación de conocer. Cuando Aristóteles descubre el conocer es cuando descubre el acto como operación –*enérgeia*–. "La noción de *enérgeia* recorre toda la filosofía de Aristóteles, desde los fragmentos de sus obras juveniles que nos han llegado, hasta sus libros tardíos. Desde

muy pronto, la aporía del hombre despierto y el hombre dormido es resuelta con la distinción del *noús* como potencia y como acto"[19].

Si, como hemos dicho antes, hubo un momento en que los filósofos clásicos trataron de medirse con la realidad y ahí descubrieron la actualidad, es porque en el meollo está la cuestión de que no siempre estamos despiertos, es más, en esta vida nunca estaremos despiertos del todo. Esta cuestión tuvo su planteamiento preciso: "hoy se sabe que la primera noción de acto (Aristóteles no tiene una única noción de acto) es lo que llama *enérgeia.* La *enérgeia* es exactamente la operación cognoscitiva. La palabra *enérgeia* aparece en el Protréptico, una obra escrita cuando Aristóteles pertenecía a la Academia, en el seno de una aporía o dificultad que el mismo Platón se planteó: la famosa distinción entre el hombre despierto y el hombre dormido. ¿Se puede decir que tenga inteligencia de la misma manera un hombre despierto y un hombre dormido? Esta cuestión aparece en el *Teetetos.* Platón la resuelve a su manera. Aristóteles la resuelve de modo taxativo: cuando el hombre está dormido no ejerce operaciones intelectuales; por tanto, estar dormido es estar en potencia respecto de la actividad intelectual; y esa actividad intelectual, a la que Aristóteles llama *enérgeia,* es su primer sentido del acto. A mi modo de ver, por otra parte, es el más aristotélico de los sentidos del acto, porque es el primero -Aristóteles lo descubre muy joven-, y porque se mantiene a lo largo de todas sus obras"[20].

Retomando lo que vimos en el primer apartado, tenemos entonces que los dos sentidos del acto, según Aristóteles, son la *entelécheia* y la *energéia,* lo cual –sostiene Polo– es clave para entender la filosofía aristotélica. "La *enérgeia* es el acto del *noús* en tanto que posee la verdad. La realidad en tanto que verdadera en sí es la *entelécheia*. Dicha distinción, los dos sentidos del acto, insisto, se corresponden respectivamente con la solución del problema del hombre dormido y de la realidad como *ousía*. Si esto no se tiene en cuenta, no se entiende a Aristóteles, y no se sabe a qué obedecen ambas nociones, ni cómo juegan en la filosofía aristotélica"[21].

Con la noción de *enérgeia* se ve en todo su esplendor la noción aristotélica de vida y su consideración de la operación cognoscitiva como la forma más alta de vida. Justamente, el asunto fundamental de la psicología no es detenerse en lo psíquico en su aspecto fenoménico, sino profundizar hasta ser capaz de dilucidar cuál es la índole propia de las operaciones del viviente.

---

19. *Introducción,* 73

20. *El conocimiento habitual,* 12-13

21. *Introducción,* 69

De lo contrario, si no se zanja la diferencia neta entre los movimientos vitales (que no son lineales ni circulares) y los movimientos mecánicos o físicos, no se acierta a establecer el estatuto científico de la psicología, cayendo en la dispersión, o en el fisicismo.

La *enérgeia* es un tipo de acto superior. En el ser humano, como en todos los seres vivos se da tanto el movimiento físico *–kínesis–* como el acto operativo *–enérgeia–*, pero éstos son diferentes, el más importante, el de mayor nivel, aquel que permite el crecimiento intrínseco es el acto. La diferencia entre movimiento y acto está en orden a la posesión del fin. La *kínesis* es *a-telés*, en cambio, la *enérgeia* es *práxis teléia* (posee el fin). Así, según Aristóteles: "Puesto que las acciones que tienen un límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción perfecta (puesto que no son el fin). Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido. Así pues, de éstos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son en efecto movimientos, y, por tanto imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento"[22].

Polo sostiene, con Aristóteles que para para comprender adecuadamente lo psíquico hay que referir los actos vitales a sus principios. Ahora bien, los principios de los actos vitales no son causas físicas –sino facultades–. La consideración concausal predicamental (causas formal, material, eficiente y final) no es la consideración del orden de las facultades. A su vez, las facultades no son los primeros principios.

Es más, siguiendo a Aristóteles, Polo afirma que el hilemorfismo de los seres vivos es diferente del de los seres inertes. "En el modelo corriente, la coprincipiación hilemórfica no implica movimiento alguno, el movimiento (transitivo) tiene que ver con la instalación de la forma, pero en cuanto la forma ya está instalada el movimiento desaparece. Una sustancia compuesta puede moverse, pero no es un movimiento. Las

22. ARISTÓTELES, *Metafísica.* 1048 b 18-36

generaciones y las corrupciones (los cambios sustanciales) no son sustancias, sino el paso de una sustancia a otra. En cambio, la vida está en el movimiento, por lo tanto la relación de la forma con la materia en el caso del ser vivo no puede ser una mera información"[23].

La inmanencia de los seres vivos comporta un medio interno (coactualidad formal de los movimientos vitales) y una relación con el medio externo con el cual interactúan, y en cuya interación el viviente adquiere nuevas formas. La vida está en el movimiento. Esto comporta que la vida no está parada, aún cuando pueda haber algún *stop* en la vida. Según Aristóteles, vivir para el viviente es ser: "La causa de esto es que el ser es para todos objeto de predilección y de amor, y somos por nuestra *enérgeia* (es decir, por vivir y actuar). Y *el ergon* es, en cierto modo, su hacedor en acto y así él ama su *ergon* porque ama el ser. Esto está fundado en la naturaleza de las cosas, porque lo que es potencia lo manifiesta el acto, el *ergon* "[24]. La vida, no es nada estático. El ser vivo, a diferencia de la sustancia inanimada, que tiene que "salir" al movimiento mediante cambios de índole transitiva, él mismo posee el principio del movimiento como su ser. La vida está en un constante dinamismo, es como si, por así decirlo, el viviente estuviese dedicado a vivir.

Así pues, es diferente la vida en sentido constitucional y la vida en ejercicio. Teniendo en cuenta la índole peculiar del viviente humano, el vivir -para Aristóteles- es el vivir despierto, entendiendo. De ahí que sostenga que el alma es todas las cosas: *psykhé pós pánta*. Ese *pós pánta* es el acto de entender. El hombre no se limita a *ser en sí*, sino que vive la realidad: la posee en su verdad. Por eso también dice Aristóteles*:* para los vivientes vivir es ser. La vida es *enérgeia*, vivir es ser, actuar y actuando re configurarse, crecer. Por eso, según Polo, "el espectáculo de la vida, o la vida como espectáculo, es ver sin comprometerse, sin tener lo visto"[25].

Por otra parte, el acto de entender es lo que demuestra la inmortalidad del alma: "Filosóficamente la inmortalidad del alma, su carácter no efímero, su no sucumbir al tiempo, sólo se puede probar si existe el acto de entender. Si no existe el acto de entender, estamos dormidos o somos como una piedra, y no hay manera de probar nada; como dicen los escolásticos: el alma se conoce por sus actos. Uno de los caracteres del alma, el *noús*, en cuanto constituyente nuestro, es, precisamente, inmortal. Pero eso no

---

23 *Curso de Teoría ,I*, 207.

24 .ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco,* 1168a 5-9, *Acerca del Alma*. 415b 13,

25 *Hegel,* 114.

lo demostramos a no ser en los actos cognoscitivos que se ejercen. La prueba filosófica de la inmortalidad del alma es la misma noción de teoría"[26].

A esto se refiere Aristóteles en un bello pasaje en su tratado sobre el alma: "Por lo demás y si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectiva no son del mismo tipo: el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes; el intelecto, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no intelige menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior. Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable (*choristós)"*[27].

Además, como es sabido, según el planteamiento aristotélico del conocimiento humano, la operación intelectual corre a cargo del intelecto agente, que ilumina las imágenes sensibles. Sin embargo, Polo sostiene que cabe proseguir a Aristóteles, de manera que no sólo sea acto la operación sino también el hábito intelectual, por el cual se ilumine no ya las imágenes sino la misma operación. Para esto hay que entender más radicalmente al intelecto agente: "Continuar a Aristóteles en este punto requiere una modificación de la noción. El intelecto agente es más de lo que dice Aristóteles (no es lo que dice Aristóteles) quien no ha visto su valor iluminante de actos y por lo tanto no lo ha puesto en relación con el conocimiento habitual"[28].

Por tanto, a partir de la operación intelectual básica, el camino para el perfeccionamiento del ser humano está abierto. De esta manera, las operaciones inmanentes dan lugar a la hiperformalización, la cual posibilita un crecimiento irrestricto: "Como hemos dicho, hay práxis cuando el movimiento alcanza ya su término (que por lo tanto, no es un término, sino un fin poseído o sido en pretérito perfecto), y por consiguiente, se prepara para seguir. Llamo a ésto hiperformalización. Porque una operación que ya ha alcanzado de antemano su fin, abre ulteriores fines y, por tanto, es perfectiva respecto de su principio. He aquí la posibilidad de optimización, es decir, de hábitos"[29].

---

26. *Quién es el Hombre*, 194.

27 ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 429a 29-33, 429b 1-5.

28 *Curso de Teoría, III, 15*

29. *Presente y Futuro* , 120

En la nueva consideración del intelecto agente que propone Polo, se modifica su estatuto ontológico para llevarlo a un nivel de perfeccionamiento todavía mayor. "La nueva formulación de la noción de intelecto agente acentúa la importancia de la noción de hábito. El hábito como perfeccionamiento de la facultad por la posesión intrínseca de su operación (no del *télos* de su operación: el objeto es poseído sólo por la operación), se debe a la iluminación del intelecto agente. (lo poseído intrínsecamente por la facultad es la operación iluminada)"[30]. Polo eleva el intelecto agente al nivel del acto de ser, de la Persona y así supera la dificultad de ser o facultad o sustancia.

5. El crecimiento humano irrestricto

Son muchas las consecuencias que se siguen del descubrimiento del acto operativo. Con Aristóteles podemos ver que no basta tener capacidades; hay que actuarlas. Aunque todos los humanos tengamos igual inteligencia no todos ejercemos los mismos actos. Se desprende de aquí un humanismo sólido que ratifica la dignidad humana y comporta un imperativo moral: sé el que eres, sé hombre en tus actos. Es el gran imperativo de la ética clásica. Constitucionalmente lo eres; pero si no ejerces los actos correspondientes a tus facultades más altas, estás dormido: Sé el que por naturaleza eres.

Esta exigencia se cumple también respecto a la dimensión temporal del ser humano, en el cual conviven lo finito y lo infinito; lo imperfecto y lo perfecto, lo temporal y lo eterno, lo corpóreo y lo espiritual, lo transitorio y lo permanente. En la vida teórica el hombre se pone en relación con lo que hay de más permanente en la realidad, pero su vida transcurre también entre lo contingente. En el ámbito de la vida práctica esto se da con toda evidencia. La vida práctica pone de manifiesto la precariedad de la vida El ser humano necesita echar mano de una serie de recursos para el sostenimiento de su vida.

La vida humana tiene, pues, una dimensión temporal y no pocas veces se encuentra con situaciones precarias. Por eso, la vida práctica es un subvenir de necesidades. El hombre no puede dejar de atender a los medios, a lo útil, y tiene que tratar de ni perder de vista su destino final intemporal. Llamado a vivir más allá de lo temporal, eternamente, el hombre detecta su precariedad junto con los deseos de permanecer, de no extinguirse en el tiempo.

Precisamente para gestionar la vida práctica, con todos sus requerimientos, su urgencia y fragilidad; el ser humano cuenta con la inteligencia. La vida práctica sólo

30 *Ibid*, 26

puede ser gestionada desde una instancia superior que es la teoría[31] El hombre está en situación problemática en cuanto que ha de resolver los asuntos prácticos que la vida misma le plantea -o que incluso él mismo genera-; para ello cuenta con su inteligencia, que le proporciona los datos necesarios para gestionar su vida práctica.

Para ello no hay que olvidar que el saber es primordial. Sólo desde lo intemporal se puede regir lo temporal, sólo desde lo permanente se puede disponer de lo transitorio. Los intentos de la ciencia van precisamente por esos caminos, su investigación desemboca a menudo en una aplicación técnica, con la que se hace frente a múltiples y variadas necesidades.

La solicitud con la que vive el hombre en su vida práctica recibe ayuda de la inteligencia. "Aristóteles dice que el *noús* es lo divino; nosotros lo ejercemos intermitentemente y por eso nuestra vida tiene una dimensión práctica. El hombre anda solícito, no puede descuidarse, necesita alimentos (si no, se muere de hambre o cae enfermo, etc.). La inteligencia también posibilita la práctica, a la que se comunica en cierta medida"[32].

El ser humano tiene que disponer de los medios en atención al fin. Para acertar hacen falta las virtudes. Según Aristóteles, "siendo pues objeto de la voluntad el fin (*télos)*, de la deliberación y elección (*frónesis)*, los medios para el fin, las acciones relativas a éstos serán conforme con la elección y voluntarias. Y a ellos se refiere también las actividades de las virtudes"[33].

Las virtudes perfeccionan tanto a la tendencia del fin como a la capacidad de disponer de los medios. Si la acción práctica está regida por la virtud, se acierta con el justo medio, se acierta entre el exceso y el defecto; se puede estar en condiciones de acceder más eficazmente al fin. La unidad de todas las virtudes que corresponden a la vida práctica se daría gracias a la prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

Así pues, siguiendo a Aristóteles, la vida humana se tiene que ordenar respecto al fin final subordinando los fines relativos en orden al él, sin el cual los otros pierden su eficacia. Como se sabe, Aristóteles considera como fin último a la felicidad, que en definitiva se hallará en la contemplación. A esa finalidad es a la que se subordinarán los demás fines, ya que tiene más perfección aquello que se persigue por sí mismo que al

---

31 Cfr. ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco.* 1103b 34.

32 *Curso de Teoría, II,* 76.

33 ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco.,* 1113b 3-6

que se busca por otra cosa. Tal parece ser la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa.

En esta línea atendiendo a la naturaleza propia del hombre, tenemos que la felicidad humana es de carácter racional: "Pero tal parece cierto y reconocido que la felicidad (*eudaimonia)* es lo mejor, y sin embargo sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera el *ergon* del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o acción, parece que lo bueno y el bien están en el *ergon*, así también en el caso del hombre si hay algun *ergon* que le sea propio ¿Habrá algunas obras y acciones propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que será éste naturalmente inactivo?. O bien, como parece que hay algún *ergon* propio del ojo y de la mano y del pie...¿se atribuirá al hombre algún *ergon* aparte de éstos? ¿Y cuál será éste finalmente?....Queda por último cierta vida activa propia del ente que tiene razón; y éste por una parte obedece a la razón; por otra parte la posee y piensa. Y como ésta se dice de dos maneras, hay que tomarla en acto, pues parece que se dice primariamente ésta. Y si el *ergon* propio del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que este *ergon* es específicamente propio del hombre, como tocar la cítara es propio del citarista y de un buen citarista, añadiéndose al *ergon*, la excelencia de la virtud... siendo esto así, decimos que el *ergon* del hombre es una cierta vida y ésta una *enérgeia* del alma y acciones razonables, y cada una se realiza según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una *enérgeia* del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y a la más perfecta y además en una vida entera"[34].

Así pues, el hombre virtuoso no aspira sólamente a lo mejor, sino a aspirar mejor a lo mejor, mejorándose en cuanto hombre. "Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad consiste en la virtud o en cierta virtud, pues pertenece a ésta la actividad conforme a ella"[35]. Respecto a la finalidad el hombre no es inerte. Se trata de alcanzarla incrementando las condiciones iniciales.

La virtud es el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su actividad –*ergon*–. Así pues, "de cuantas cosas se nos dan por naturaleza, adquirimos primero las capacidades y después alcanzamos la actividad (esto es evidente en el caso de los sentidos: no adquirimos los sentidos por ver muchas veces u oír muchas veces, sino a la inversa: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por

---

[34] ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco.*, 1097b 22-1098a 19

[35] *Ibid.*,1098b 32

haberlos usado); en cambio adquirimos las virtudes por el ejercicio previo, como en el caso de las demás artes; pues lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo..., practicando la justicia nos hacemos justos"[36].

Por otra parte, las virtudes al constituirse como una "segunda naturaleza" en el ser humano, le proporcionan una firmeza y continuidad en su vida. "En ninguna obra buena, en efecto, hay tanta firmeza como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes incluso que las ciencias; y las más valiosas de ellas son más firmes porque en ellas viven sobre todo y con más continuidad los hombres virtuosos"[37].

Aún cuando la vida práctica esté sujeta a muchos avatares, a una cierta imprevisibilidad, la virtud le proporciona cierta estabilidad. Por ello, sostiene Aristóteles que "en modo alguno se deben seguir las vicisitudes de la fortuna; porque no estriba en ellas el bien ni el mal, aunque la vida humana necesita de ellas, como dijimos; las que determinan la felicidad son las actividades de acuerdo con la virtud, y las contrarias, lo contrario. Y lo que ahora discutíamos apoya nuestro razonamiento. En ninguna obra buena, en efecto, hay tanta firmeza como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes incluso que las ciencias; y las más valiosas de ellas son más firmes, porque en ellas viven sobre todo y con más continuidad los hombres venturosos"[38].

Tenemos entonces que lo importante es que la vida no se detenga, que no venga a menos, lo cual sólo ocurre si se decae interiormente, por la falta de virtud. Por ello, con virtudes la vida continúa, la vida se mantiene integrada, el hombre no se "rompe", por decirlo de alguna manera. En este nivel, la condición para que la vida crezca es que crezca, que tenga continuidad, que no es sólo temporal (la unidad en el sentido histórico), sino es perfeccionamiento intrínseco, los actos redundan en sus principios que son sus facultades. Es lo que de cibernéticos tienen los actos humanos, según lo cual cada acto que "sale" del sujeto "regresa" a él proporcionándole una nueva configuración. En este sentido se plantea el crecimiento intrínseco irrestricto del ser humano.

En definitiva, siguiendo a Aristóteles se abre paso la verdad, porque el ser humano es capaz de hacerse con ella y gestionar su vida práctica. Desde esta perspectiva la vida humana está lanzada hacia adelante, es una vida en expansión. Por esto, Polo sostiene que la inspiración aristotélica permite hacer frente al pesimismo que todavía se asoma en la época presente. "Desde este punto de vista, la inspiración aristotélica es la opuesta.

---

36 ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, 1103a 26-35.

37 *Ibid.*, 1100b 10-15

38 *Ibid.*, 1100b 5-10

Es -digamos- una inspiración de ataque: el hombre es capaz de todo; el hombre es un ser universal; el alma, en cierto modo, es todas las cosas -*psykhé pós pánta*- y esto precisamente porque el hombre es intelectual. De manera que también resulta ser un antídoto frente al pesimismo existencial que rezuman los reduccionismos y que hace mucho más difícil enfrentarse con la situación actual, que es muy compleja. Y si simplificamos al hombre en sentido peyorativo o reductivo, entonces naturalmente lo incapacitamos para hacerse cargo de la situación"[39].

Tenemos entonces que la filosofía aristotélica permite una interpretación del ser humano bastante optimista, ya que se le onsidera optimable, se le invita a ser cada vez mejor. Esto es lo propio de la vida: crecer, seguir viviendo. "Decía Meister Eckhart: si le preguntases a la vida, "vida ¿para qué vives?", ella te responderá eternamente: "vivo para vivir". El hombre es un viviente cuya radicalidad es espiritual. Entonces, ¿en qué puede emplear su vida temporal? En vivir más. ¿Pasarlo bien? El que no realiza lo ético, no se lo pasa bien. Pero eso es una alternativa negativa. Vivir, ser más, estar más vivo; una ética que no encauce el vivir más es una guinda o como diría Nietzche, no es más que una moralina"[40].

De esta manera, el logro de la unidad de vida, la posesión de una vida 'compacta' o 'entera' no es una simple yuxtaposición de unas partes con las otras. "La unidad de vida no es sólo asunto de composición y de compatibilidad, sino una recíproca asistencia y compartirse de las partes. En su nivel profundo la fuerza de la unidad radical en la sencillez con que se conjuntan los aspectos de la vida"[41].

Con todo, a pesar de los grandes aportes de Aristóteles respecto a entender adecuadamente la vida humana, ésta no puede escapar del nivel de la actualidad, sino que queda atrapado en él. Ni siquiera con un planteamiento tan potente, como el de la virtud en la vida humana, logra superar los límites de su propia filosofía. Aún cuando su planteamiento de la vida humana es muy optimista, ya que lanza al ser humano hacia adelante –las *práxis* le darán la *enérgeia* suficiente para un constante crecimiento, para una vida muy intensa, muy integrada y en perfección continua–; sin embargo, Aristóteles lo apuesta todo al último fin, que es la felicidad y que se encuentra en la contemplación intelectual que es una operación todo lo perfecta que se quiera en orden a la posesión inmediata de su fin, y que sin embargo es un acto actual y por tanto fijo. ¿Cómo es posible el crecimiento desde ahí? Es necesario superar entonces esa

---

39 *Presente y Futuro*, 27

40 *Quién es el Hombre*, 46

41 Leonardo Polo, «El Concepto de Vida en Mons. Escrivá de Balaguer», en *Anuario Filosófico*, 1985(18/2), 11.

limitación, que encierra ese planteamiento del ser humano y hay que ir hasta su concepción personal.

Según Polo, siguiendo el planteamiento aristotélico, "¿cuál es la interpretación filosófica del destino? Para Aristóteles el destino es el sentido más fuerte de la fundamentación, esto es, el fin, el télos. El hombre es un ser que, teniendo naturaleza, en cierto modo material, pero que a la vez es capaz de estricta copresencialización con la fundamentación que asiste en presente, es capaz de *télos.* Y así, el hombre tiene un destino en términos estrictamente finales, el hombre espera un fin"[42].

Este aporte es digno de resaltar en la época presente en la cual inclusive la ciencia moderna busca explicar el mundo y el hombre sin télos. Frente a estas posturas, la filosofía aristotélica permite la prosecución, aunque haya que superar los límites que imponen sus planteamientos. La propuesta de Polo es justamente la Antropología Trascendental. Con esta propuesta se corrije la concepción deficitaria de la voluntad –que Aristóteles entiende como *órexis*–, elevando de nivel el intelecto y la libertad, poniéndoles no en el nivel de la sustancia, sino en el de persona. Según Polo, "tanto la intelección trascendental como el amor donal son imposibles sin libertad; por tanto, la libertad es un trascendental. Ello comporta, como digo, que la persona es una cto de ser irreductible al ente. Los trascendentales que acabo de mencionar no aparecen en el elenco tradicional. También es de notar que la filosofía aristotélica no admite el carácter trascendental de la libertad proque el acto de ser personal no encuentra un buen acomodo en ella"[43]. Según la *Antropología trascendental* se pueden entender los trascendentales personales y sus dualidades –las cuales se dan tanto en el nivel del acto de ser personal como de la esencia humana–. Este planteamiento de la persona humana se da a partir de la distinción real *esentia-esse*, al cual Aristóteles no llegó, y que sólo es posible desde de un planteamiento creacionista desconocido por el Estagirita y que sí se esboza en la historia de la filosofía gracias a los filósofos cristianos.

Genara Castillo
Universidad de Piura
Genara.castillo@udep.pe

42. *Presente y Futuro,* 34

43. *Antropología Trascendental,* p. 56