



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

LIMITACIONES DEL
PLANTEAMIENTO METAFÍSICO DEL
HOMBRE EN ARISTÓTELES Y
FORMULACIÓN DE LA PROPUESTA
POLIANA

Genara Castillo-Córdova

Málaga, 2008

FACULTAD DE HUMANIDADES

Departamento de Humanidades, Área de Filosofía

Castillo, G. (2008). Limitaciones del planteamiento metafísico del hombre en Aristóteles y formulación de la propuesta Poliana. *Miscelánea Poliana*, 17.



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

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

LIMITACIONES DEL PLANTEAMIENTO METAFÍSICO DEL HOMBRE EN ARISTÓTELES Y FORMULACIÓN DE LA PROPUESTA POLIANA

GENARA CASTILLO

1. La visión del hombre desde la filosofía aristotélica

Como sabemos, Aristóteles ve al hombre desde su teoría de la sustancia. El hilemorfismo aristotélico permite entender al hombre como una unidad sustancial de cuerpo y alma. Esto está en consonancia con lo que constituyó su búsqueda de los principios más radicales de la realidad. Aristóteles descubrió que en la sustancia sensible habían dos: uno potencial, indeterminado, que es la materia (*hyle*) y el otro que es la forma (*morphé*). Ésta es un acto (*entelécheia*), un gran principio activo, formal, que actualiza o determina al primero.

Esa teoría conocida como el *hilemorfismo* aristotélico, explica la constitución ontológica de la sustancia real, concreta, material (*ousía*): “Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia –aquello que por sí no es algo determinado–; en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar como el compuesto de una y otra. Por lo demás, la materia es potencia, mientras que la forma es entelequia”^[1].

Así, en la *ousía* se puede ver una complementariedad, una cierta unidad, entre lo material y lo formal según la relación potencia-acto que es otra de las teorías centrales de Aristóteles. La materia tiene la posibilidad de ser algo determinado, pero sólo puede serlo gracias a la forma, que es el principio activo: es la relación potencia-acto referida a los principios de materia y forma. Ésta causa la actualidad de 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"^[2].

De esta manera es como Aristóteles se encuentra con la *entelécheia*, que es acto formal o forma actual, gracias al cual las sustancias adquieren su fin (*télos*), es decir se constituyen como tales. *Entelécheia* se refiere a un acto que en cuanto tal tiene en sí mismo el fin: "El significado etimológico de *entelécheia* vendrá a ser: 'tener el fin', 'sostenerse-en-el-fin'. Procede, como hemos dicho, del adjetivo *entelés*, que viene de *télos* y significa aquello en lo que se da el *télos*, 'télico', 'final', y por otra parte el verbo *éjo*, en su valor intransitivo, que significa 'mantenerse', 'seguir', 'estar en', y por tanto, simplemente 'ser'. Por tanto, el significado completo vendría a ser 'poseer el fin que algo tiene'"^[3].

Se trata de un acto que posee un cierto *télos*, una perfección, en cuanto es capaz de constituir a la sustancia. Es el primer acto perfectivo, aquel que es constitutivo, es el acto formal, el acto que tiene en él mismo el fin, el que saca a la materia de su indeterminación, sacándola de su potencialidad, de ahí que Aristóteles señale que la *entelécheia* es un acto cumplido: "Además ser y ente significan unas veces lo dicho en potencia y otras, en *enteléquia*, de estos tipos de "ser" y "ente" mencionados, decimos en efecto, que es vidente tanto lo que ve en potencia como lo que ve en *enteléquia* (acto cumplido: en *télos*)"^[4].

A esta forma actual o acto formal de la sustancia, Aristóteles concede gran importancia, ya que para Aristóteles gracias a dicho acto se constituye la *ousía* (plenitud de la *entelécheia*), la cual tiene prioridad ontológica. Según Ricardo Yépes, gran conocedor de la teoría del acto en Aristóteles, "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"^[5].

Son frecuentes los textos aristotélicos en que esta primacía se pone de manifiesto, citaremos el texto significativo de su libro *Acerca del Alma*: "El uno y el ser se dicen en muchos sentidos, pero el principal es la *entelécheia*)"^[6].

La *ousía* es constituida por la actividad del acto formal o *entelécheia*. Como hemos señalado, Aristóteles reconoce la importancia de dicho acto formal en tanto es lo que constituye a la *ousía*. Es en ésta en la que la *entelécheia* alcanza su culmen. Se podría afirmar que la actualidad de la *entelécheia* está en la *ousía*; es decir, que aunque se reconozcan los principios constitutivos de la sustancia sensible, es ésta, la *ousía* o compuesto sustancial la que tiene prioridad: "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)"^[7].

Por tanto, se puede decir que Aristóteles reconoce la relevancia de ese principio activo que es la forma, pero lo subordina a la sustancia, está en razón de ella. Podríamos decir que ésa es la grandeza y la limitación del planteamiento aristotélico. Grandeza, porque la agudeza de Aristóteles es tal que descubre esos principios constitutivos en la realidad, lo cual hay que reconocer como un gran logro. El *copy right* de la teoría hilemórfica, de la teoría de la sustancia, pertenece a Aristóteles. Es un gran aporte a la Filosofía. Sin embargo, esa actualidad es insuficiente.

Según Leonardo Polo: "en la sustancia, Aristóteles ve la materia como un principio, es decir, como la expresión de que la sustancia es el compuesto. Pero en orden al ser activo de la forma, la materia ha de verse también, si no como un principio, sí como la imposibilidad de mantener la actividad como tal. Justo por ello, 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"^[8]. Y es así porque Aristóteles ve a la forma muy unida a la materia, en un *compuesto sustancial*. Como sabemos, a diferencia de Platón él considera que la forma como tal no tiene una existencia real en un cielo empíreo. Aristóteles trata de evitar la hipostatización de la forma. No hay formas separadas fuera de los individuos. 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.

Así pues, en la sustancia sensible él ve los principios integrados, como en una relación de potencia-acto, formando la unidad del compuesto, en el cual mantiene su atención y al que da primordialidad, por encima de sus principios constituyentes, a los cuales no deja de reconocer, aunque deja muy claro su ser potencial o actual, llegando finalmente al compuesto: "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"^[9].

Aristóteles tiene en mucho tal actualidad de la sustancia. 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"^[10].

En definitiva, para Aristóteles es relevante la sustancia individual, es lo sustante del ser. Sustancia es presencialidad, 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"^[11].

En suma, Aristóteles ha descubierto la actualidad de la sustancia, la *entelécheia*, lo que al determinar la materia constituye la *ousía*. Siendo ésta tan relevante para Aristóteles lo es precisamente por su actualidad que es un tipo de actividad. Es su primer encuentro con el acto, y pareciera que Aristóteles quisiera conservar dicha actividad, que se sobrepusiera a los cambios accidentales, que 'dure más' que los accidentes; la 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 actual. Con la teoría hilemórfica, sale a la actualidad de la substancia gracias a la actividad de la forma; y, sin embargo, al final pareciera que ese acto es como si se le escapara de las manos.

Tenemos entonces que en el intento de mantener el ser de la substancia, Aristóteles no puede evitar el toparse con el no-ser al cual intenta superar; 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, con el no-ser de la corrupción. Es como si el acto de la sustancia fuera "poco" acto. 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"^[12].



La razón de esta pérdida es precisamente que Aristóteles llega al acto a través del compuesto substancial, el cual tiene gran importancia pero su actualidad es insuficiente: "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"^[13].

Además, Aristóteles no sólo ha caído en el riesgo de "simetrizar"^[14] la actualidad de la sustancia real con la actualidad de lo pensado, es decir que con la estabilización actualista del acto no sólo se ha introducido la suposición, sino que desde ahí, con la actualidad de la sustancia, es difícil progresar en la metafísica, dentro de ese nivel. Sin embargo, esto no es una descalificación de la Filosofía aristotélica, sino los justos límites de su planteamiento filosófico, que exigen uno superior que dé cuenta de ellos y que los supere.

Lo que sucede es que en el compuesto substancial el acto "se instala" en cuanto se da el compuesto y entonces el acto "no continúa". La *entelécheia* hace referencia a la posesión del acto final (*en-télos*) de la sustancia, el cual la constituye, es causa de su perfección, de su actualidad, pero en ese mismo instante "se para". El acto sigue permaneciendo en la sustancia pero fundamentalmente como actualidad, la *entelécheia* sería un acto "detenido".

Luego, en la psicología aristotélica, aparecerá el acto como *enéргеia*, es decir, como un acto de mayor nivel –como actividad vital–. Es el acto operativo, especialmente el cognoscitivo, y aquí es donde se dará el cabal descubrimiento del acto por parte de Aristóteles; aunque ni siquiera ahí pierda de vista que los actos operativos se dan gracias a la *entelécheia* de una sustancia viviente.

La insuficiencia de la concepción aristotélica del acto substancial se nota con fuerza cuando Aristóteles tiene que recurrir a los actos segundos para intentar una

"salida" al movimiento de la sustancia, para que ésta siga desplegando su actividad. Como se sabe, el movimiento está definido por Aristóteles como el paso de la potencia al acto, o, mejor todavía, como el acto de lo imperfecto en cuanto imperfecto: "El movimiento –como decíamos– es esencialmente el acto de lo que no ha alcanzado su fin, mientras que el acto entendido de un modo absoluto –el de lo que ha alcanzado su fin– es otra cosa"^[15].

Pero aunque algo no haya alcanzado su fin o perfección última, ya posee la *entelécheia* que sería como su perfección primera. El movimiento segundo sólo es posible gracias a que primero se tiene la *entelécheia*, que es lo que hace que las cosas sean.

Así pues, el acto de la sustancia es insuficiente, porque aunque se trata de acto –es el acto primero–, no es actividad que permanece; es acto pero no un acto que sea activo respecto de sí mismo en el tiempo. Cuando ya está constituida la sustancia, el movimiento culmina en el acto segundo, cuando se pasa de un antes –que no es potencia absoluta– a un después que es el acto segundo: "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"^[16].

La actividad del movimiento 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"^[17].



Cuando se trata del hombre, Aristóteles se encuentra con lo operativo que es propio del viviente humano. El acto vital es un tipo de movimiento especial. Ese principio intrínseco de movimiento es lo que constituye la naturaleza, característica de los seres vivos: "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].

En la sustancia material, la causa del movimiento es una causa eficiente que está fuera de la sustancia, de manera que cuando ese agente es externo, estamos ante el movimiento transitivo; en cambio, si el movimiento es intrínseco estamos ante una actividad vital: "El acto vital (*enérgeia*) está en el agente mismo"^[19].

Entonces podremos hablar de una vida que es en el movimiento, que integra el movimiento en la propia vida; no le es algo extrínseco, como en el caso de un ente inanimado. El estudio de este principio intrínseco de movimiento es algo clave en la filosofía aristotélica^[20]. El acto vital o principio del movimiento es el alma, la cual es definida por Aristóteles como *eidos* (forma), pero es un acto formal, una *entelécheia*, de un cuerpo natural que en potencia tiene vida: "El alma debe ser *ousía* como especie de un cuerpo físico que tiene vida en potencia. Y la *ousía* es *entelécheia*. Entonces (el alma) es la *entelécheia* de tal cuerpo"^[21]

El alma es definida, por consiguiente, como el principio vital mediante el cual el cuerpo se encuentra "animado" y a falta del cual retorna a la pura materialidad. El alma es entelequia, acto formal, y el cuerpo es materia, potencia que queda determinado por aquella: "Sustancia, *ousía* se dice de tres modos, forma, materia y el compuesto de los dos. De éstas, la materia es potencia, la especie *entelécheia* y el compuesto es animado, el cuerpo no puede ser *entelécheia* del alma, sino que ésta lo es de un cuerpo"^[22].

Así, el alma es un *eídos* que especifica al viviente, lo dota de un “contenido”, de unas características y leyes propias. De ahí que el alma sea también la causa de la diferencialidad de su actividad, debido a que como señalamos es un cierto , una cierta especie, por ello es fundamento de la naturaleza tan diferenciada de cada una de sus operaciones: "Si es motor y móvil, habrá de estar diferenciado"^[23].

Esa diferencialidad supone un *logos* interno y lleva a detener la atención en el alma como forma, como 'eídos'. El alma es pues, no solamente acto, ya que no actúa sólo a manera de causa eficiente, sino que es también forma, hace las veces de la causa formal. El alma posee un *logos* propio: "La *psyché* es cierto acto (*entelécheia*) y *logos* de lo que tiene en potencia el ser"^[24] y "El alma de los animales (ésta es en efecto la *ousía* de lo animado) es la *ousía* expresada por el *logos* y la forma y la esencia de tal cuerpo"^[25].

Ahora bien, el alma no sólo es acto vital que es principio intrínseco de movimiento, ni únicamente *eídos* o *logos*, sino que el alma tiene razón de fin. Esto es así porque cuando el cuerpo está organizado por ese principio vital que es el alma se pueden distinguir diferentes tipos de actividades que tienen su centro en ella. El alma no es, pues, sino el término supremo de una jerarquía de actos formales que dependen de ella. Esto es así porque el alma tiene razón de fin.

El alma dota de unidad al ser viviente, de manera que la multiplicidad de actos y operaciones en el ser vivo dependen de ella^[26]. De ahí que no hay movimientos, operaciones o actos segundos que no estén regulados, diferenciados e integrados por el alma del viviente.

En cuanto fin el alma conlleva orden. Por eso el alma es un principio organizador, regulador, de los movimientos del ser vivo. Es lo que le da la unidad. El fin es precisamente una causa unificante. La unidad tiene carácter de fin, beneficia a las partes. Ese principio enteléquico que es el alma es un principio organizador del cuerpo natural: “Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de



alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras “uno” y “ser” tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido primordial^[27].

Es lo que diferencia a un ser artificial de un ser vivo. Esta distinción no está sólo en el principio de movimiento que es interno al sujeto, sino que éste es un fin intrínseco. Aristóteles piensa que toda entidad, natural o artificial, tiene una función, una tarea, un para qué, un *télos*, un fin. Las cosas artificiales tienen una finalidad exterior, extrínseca a ellas que les viene conferida por su fabricante, mientras que las cosas naturales tienen un fin intrínseco, inmanente, que les viene de su propia constitución. A su vez, los seres vivos están subordinados a la finalidad de todo el universo en su conjunto. Para Aristóteles lo propio de la naturaleza en general, es que está animada de movimientos, de tendencias hacia fines: “Así es evidente que la naturaleza es una causa y que lo es como causa que opera para un fin”^[28].

El alma conlleva una finalidad que le es propia, está determinada, no es igual para todas las naturalezas. “Las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por un principio interno, llegan a un fin; el fin no es el mismo para cada principio, ni tampoco se llega fortuitamente a cualquier fin desde un determinado principio, sino que desde un mismo principio se llega a un mismo fin, si nada se lo impide”^[29].

Por tanto, según Aristóteles, el alma es un *principio ergo-mórfico-télico*, es causa en varios sentidos: en el sentido formal, eficiente y final: “La *psyché* es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto forma de los cuerpos inanimados”^[30].

En este sentido cuando se trata del hombre la *physis* aristotélica no sólo será el principio de sus operaciones sino también su fin. Esto se ve cumplimentado cuando Aristóteles hable de la “segunda naturaleza” que se genera a través de los *hábitos* que el hombre tiene, especialmente en los hábitos perfectivos de la naturaleza que conforman la *virtud*. Sin embargo, se ve que Aristóteles no abandona ese nivel.

Así, al vivir se ejercen operaciones, pero éstas no pueden mantenerse si no es en unión con la *entelécheia* primera, con el alma que es la que constituye su fundamento y la que proporciona la unidad, en ese nivel ontológico. El alma se define por sus facultades: "Por ahora baste con decir que el alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y de movimiento"^[31]. Y las facultades se definen por sus operaciones. En definitiva, nuestra vida se define por sus actividades: "somos por nuestra actividad, (es decir, por vivir y obrar)"^[32]. Es de resaltar que para Aristóteles el viviente humano se distingue taxativamente de los demás seres vivos en que su vida está especificada de diferente manera, para Aristóteles el hombre es una *physis* con *logos*^[33]. Toda la naturaleza humana está teleologizada, tiene una finalidad intrínseca, natural, que el hombre debe asumir (está llamado a perfeccionarse), pero que no traspasa ese nivel. Aristóteles no llega a formular un destino –y un origen– que trasciendan ese plano metafísico.

2. La superación del planteamiento aristotélico del hombre por parte de Leonardo Polo

Todos los aportes aristotélicos, el descubrimiento definitivo del acto en la *enérgeia* operativa, la concepción del alma como causa eficiente, formal y final, la formulación del estatuto de la actividad inmanente junto con su sugerencia de crecimiento, son muy importantes. Todo ello es mérito de Aristóteles y no es poco. La genialidad aristotélica es indiscutible. Sin embargo, en cuanto se advierte que el alma, núcleo del viviente, está atrapada en una concepción sustancialista, se puede intentar añadir una interpretación distinta. "Es evidente que el hombre tiene un núcleo permanente del cual brota su actividad. ¿Pero ese núcleo puede interpretarse sólo



como *ousía*? Ésa es la pregunta cuya respuesta se habrá de dar desde una perspectiva que supere el concepto sustancialista del hombre que aquí presenta Aristóteles. En cualquier caso el sentido de su definición del alma queda claro"^[34].

Es posible observar que ya no sólo con los seres inertes, sino con los seres vivos, se ha introducido la actualidad de la *ousía* y entonces no es fácil desatenderla, ni siquiera con la presencia de una *enérgēia* como la de la operación, que es una actividad superior a la actualidad de la *ousía*: "En él (en Aristóteles) no se da un planteamiento dinámico del alma en su propia constitución. El dinamismo es algo añadido al alma. (...) en la definición del alma de Aristóteles no se da esa superación de la actualidad "estática" de la *ousía*; en el fondo es un regreso al segundo sentido del acto. Por decirlo de nuevo, no hay una interpretación antropológica independiente de la *ousía*. Es lógico que así sea dentro del esquema conceptual de nuestro autor, pues la *ousía* es el ser en sentido principal, como ya hemos visto. Pero con ello podríamos llegar a una alusión que hasta ahora no hemos mencionado: prescindiendo de los usos intercambiados de *entelécheia* y *enérgēia*, la *energeia* tiene más alcance que la *entelécheia*, pues expresa un sentido de la actividad superior (el que al principio de este epígrafe denominábamos inmaterial). Pero esa superioridad está contemplada solamente a nivel operacional. El hombre mismo no se dice según el tercer sentido de la *enérgēia*"^[35].

Desde la concepción aristotélica del acto como *entelécheia* no se puede considerar al acto como distinto de la esencia. Como sostiene Polo, en la filosofía aristotélica no podemos ver un acto distinto de la esencia (potencia –*dynamis*–) como el acto de ser (*actus esendi*). En la *entelécheia* acto y forma sustancial –*ousía*– no se distinguen. Aristóteles afirma que no podemos decir *es*, sin decir *lo que es*. "Es" no lo podemos separar de "lo que es". Si decimos *es*, entonces decimos *algo es*; pero *algo* es derivación de la noción de *ousía*, forma o causa formal –*entelécheia*–.

Por tanto, se precisa ampliar la noción no sólo de *acto*, sino también de *esencia*, ya que no es lo mismo la esencia *ut entelécheia* que esencia como potencia de acto

del ser; porque si es *entelécheia*, entonces no es potencia sino acto, pero el sentido de acto en la filosofía aristotélica es distinto del acto de ser. Lo que ocurre es que, como hemos señalado, Aristóteles no descubrió ese otro sentido del acto que llamamos acto de ser. La *entelécheia* no es lo que Tomás de Aquino llama *actus essendi*.

Como decíamos anteriormente, esto no es causa de una descalificación de la filosofía aristotélica. Lo que sucede es que son las limitaciones propias de un planteamiento que se queda corto, porque, a pesar de su genialidad, no sospechó la existencia de niveles de actividad superiores con son el Acto de Ser divino y los actos de ser creados. Éstos sólo se concibieron posteriormente, con el advenimiento del cristianismo, gracias a la Revelación cristiana. Por ello Aristóteles que es un filósofo pagano –vivió cuatro siglos antes de Cristo– se quedó en la simple actualidad, que como se ha visto no da de sí tanta actividad.

Para llegar a vislumbrar niveles más actos de actividad se requiere 'superar el límite' de la actualidad y llegar a plantearse la actividad a un nivel trascendental, tanto en el plano del universo como en el plano antropológico^[36].

Lo primero que dice Polo al hacer el planteamiento de su antropología trascendental es que es una propuesta: “Por tanto, quizá podríamos comenzar diciendo que considero la antropología trascendental como una propuesta: se propone una versión trascendental de la antropología. Que sea una propuesta quiere decir, ante todo, que es una investigación en marcha; pero también que les sugiero un planteamiento nuevo que no comporta descalificación de otros planteamientos diferentes, sino que pretende ser respetuoso con los demás posibles modos de enfocar el tema del hombre. Naturalmente, por fuerza se tiene que destacar, o tiene que diferenciarse de ellos, incluso recogiendo algunos aspectos suyos; porque si no, no sería una propuesta. Pero si se propusiera de una manera crítica respecto de otras versiones de la antropología, entonces tendría un sentido demasiado dogmático, a mi modo de ver, y ésa no es mi intención”^[37].



Es importante tenerlo en cuenta no sólo por el riesgo de ser considerado dogmático, sino que es propio de Polo ejercer una filosofía en diálogo, abierta a las distintas aportaciones, en realidad no le gustaba ser “original” y buscaba siempre antecedentes en los filósofos anteriores a él, aunque si bien es cierto cuando encontraba que podía continuarlos no dudaba en dar el paso. Al final del libro *Presente y futuro del hombre*^[38] se plantea directamente la pregunta ¿Por qué una antropología trascendental?, a lo cual responde: “¿Por qué? La justificación de lo que llamo ampliación del planteamiento trascendental es bastante compleja: obedece a motivos y preocupaciones sobre problemas históricos y sistemáticos. Pero si esto que propongo es correcto, esa corrección descansa -supuesto que el tema de la metafísica es el ser-, ante todo, en que el ser del hombre no es el ser del que se ocupa la metafísica. El ser de que se ocupa la metafísica es el ser como principio, o el sentido principal del ser. Ese sentido no incluye la libertad. Ser principio no significa ser libre. Por eso, en un planteamiento que sólo detecta o logra alcanzar el conocimiento del ser como principio (o el sentido fundamental del ser), es decir, lo primero porque la filosofía primera trata de lo primero, y lo primero es el principio; como el principio no incluye la libertad -no equivale a ella: la libertad no es principio- la libertad es considerada como asunto meramente categorial. Asimilada al orden categorial, la libertad se entiende como una propiedad de un cierto tipo de actos: en concreto, de los actos voluntarios, y nada más”.

Es la noción de *persona*, gran legado del cristianismo, llevada a sus últimas consecuencias. El acto de ser personal que es *trascendental* se convierte con los demás trascendentales personales, especialmente con la *libertad*, y no siendo la naturaleza la réplica de la persona, ha de buscarse en otra que en definitiva es Dios. De todo ello, que Polo ha expuesto en sus dos tomos de *Antropología Trascendental*, se ha profundizado y se ha seguido enriqueciendo la filosofía, si bien su desarrollo merecería otro artículo o ponencia, con que seguramente cuenta el presente congreso.

1. ^[1] *Sobre el alma*, 412^a 6-12.
2. ^[2] *Metafísica*, 1042a 25-29
3. ^[3] EPES, R., "Origen y significado de la *entelécheia* en Aristóteles", en *Thémata*. Revista de Filosofía. Número 9, 1992, p. 365.
4. ^[4] *Metafísica*, 1017b
5. ^[5] YEPES, R., *La Doctrina del Acto según Aristóteles*, Madrid, Rialp, 1993, p. 292.
6. ^[6] *Sobre el Alma*, 412b 9.
7. ^[7] *Metafísica*, 1029a 2-4.
8. ^[8] POLO, L., *El Ser I (S I)*, Pamplona, EUNSA, 1965, p.111.
9. ^[9] *Metafísica*, 1043a 2-28.
10. ^[10] POLO, L., *S I*, op. cit. p. 140.
11. ^[11] POLO, L., *S I*, op. cit. 105.
12. ^[12] POLO, L., *S I*, op. cit. p. 103.
13. ^[13] POLO, L., *S I*, op. cit., p. 140.
14. ^[14] Simetrizar es tomar las nociones centrales en un ámbito y trasladarlas a otro, cambiarlas de lugar, de manera que se usan las mismas nociones en ámbitos diferentes. Así, es diferente el acto en la realidad y el acto de pensar, pero puede entenderse el primero de acuerdo con la actualidad de lo pensado. Por este camino se pueden tomar nociones metafísicas y ponerlas en el de la Teoría del conocimiento o al revés, se puede intentar hacer una antropología con las mismas nociones metafísicas, etc.
15. ^[15] *Sobre el alma*, 431^a 7-8.
16. ^[16] POLO, L., *S I*, op. cit., p. 131.
17. ^[17] POLO, L., *Ibidem*, p. 136.
18. ^[18] *Metafísica* 1049b 5-10.
19. ^[19] *Metafísica*, 1050a 35.
20. ^[20] *Sobre el Alma*, 410 a 1-10.
21. ^[21] *Sobre el alma*, 412 a 20-22.
22. ^[22] *Sobre el alma*, 414a 15-18.



23. ^[23] *Sobre el alma*, 409a 3.
24. ^[24] *Sobre el alma*, 414a 27-28.
25. ^[25] *Metafísica*, 1035b 14-16.
26. ^[26] Cfr. *Sobre el alma*, 410b 10-15.
27. ^[27] *Sobre el alma*, 412b 4-9.
28. ^[28] *Física*, 199b 34.
29. ^[29] *Física*, 199b 15-18.
30. ^[30] *Sobre el alma*, 415b 9-12.
31. ^[31] *Sobre el alma*, 413b 11-13.
32. ^[32] *Ética a Nicómaco*, 1168a 6.
33. ^[33] Cfr. *Política*, Libro I, capítulo 1.
34. ^[34] YEPES, R., *La Doctrina del Acto en Aristóteles*, op. cit., p. 367.
35. ^[35] YEPES, R., *La Doctrina del Acto en Aristóteles*, op. cit., p. 365-366.
36. ^[36] Ésta es una tarea que ha sido emprendida por el Profesor Leonardo Polo, véase: Falgueras, I., García, J. A., Yépes, R., *El Pensamiento de Leonardo Polo* Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 11, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994.
37. ^[37] POLO, L., “Planteamiento de la antropología trascendental” Conferencia en la universidad de Málaga (24.XI.1994) dentro del curso *La antropología después de Hegel. Miscelánea poliana* IEFLLP, 4 (2005) 8-24.
38. ^[38] POLO L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993.

Dra. Genara Castillo Córdova.

Universidad de Piura

genara.castillo@udep.pe