



FILOSOFÍA PRIMERA SIN ONTOLOGÍA

Una glosa a la continuación de la tomista distinción real de esencia potencial y acto de ser en la propuesta poliana de ampliar la metafísica con la antropología trascendental de acuerdo con el método de abandono del límite mental

JORGE MARIO POSADA

Tema crucial de la filosofía, ciencia con un método intelectual distinto del de otras que avanzan solamente a través de la lógica y mediante simulaciones matemáticas, es el acto, entendido justamente como “método”, o como “avance”, según el que, por así decir, es “real” la “realidad”, esto es, el ser y la esencia, de acuerdo con su pluralidad y sus distinciones, y a la par de acuerdo con las indefinidas posibilidades distintas, no sin más pensadas sino inherentes a su “actuosidad”, y, en esa medida, no menos “reales”, es decir, correspondientes a la potencialidad o dinamismo que es intrínseco a ese acto ^[342].

Equiparar con la condición activa o “actuosa” el avance o carácter metódico de la realidad —ser y esencia—, tanto como el, desde luego también real, del inteligir por el que la realidad es conocida según su ser y su esencia, permite continuar, de manera heurística en lo temático y *congruente* en cuanto al método cognoscitivo, la propuesta filosófica de Aristóteles, cuyo punto de partida es precisamente el descubrimiento del acto (*enérgeia*) en el vivir, más que nada intelectual.

A su vez, equiparar el dinamismo con la real distinción de posibilidades inherente al acto como avance, permite continuar la aristotélica noción de potencia (*dúnamis*) en tanto que correlativa a la de acto, y que el Estagirita atribuye más que nada al movimiento (*kínesis*) sobre todo en vista de la materia (*húle*), mas no a la actividad intelectual, que entonces habría de avanzar, o de ser acto, libre de potencia.

Tal continuación heurística del núcleo del aristotelismo en las nociones de acto y potencia se torna viable según el método que Leonardo Polo ha propuesto para la filosofía, el *abandono del límite mental* ^[343].

En efecto, cabe *detectar* una peculiar limitación del inteligir humano, en tanto que método, la que, además, se suele *extrapolar* al acto inteligido, o tema, a saber, la condición del acto intelectual como *actualidad*, es decir, como actuosidad que permanece *constante* y *la misma*, y, por eso, como “retenida” en cuanto a su *presencia*

mental, es decir, en cuanto a su ser “propia”, o “apropiada”, por un inteligente personal ^[344].

Detectar ese límite, que por serlo del inteligir puede llamarse *límite mental*, equivale a notar que concierne exclusivamente a la modalidad mínima de la intelección humana, que es la objetivante.

Y al ser notada la limitación del inteligir humano en cuanto que se cifra en objetivaciones, se la *detecta en condiciones de abandonarla* a través de un plural método intelectual que a se corresponde con los actos de inteligir más altos que los objetivantes, por los que se tematizan los actos inteligidos en cuanto que distintos respecto de la actualidad, y no sólo inferiores, sino también superiores a ella.

Por su parte, objetivar equivale no sin más a acotar lo inteligido frente a las funciones y necesidades “subjetivas” correspondientes al psiquismo del que entiende, de modo que puedan ser tema para otros inteligentes cualesquiera, sino, sobre todo, a delimitar lo inteligido según *unicidad*, y constancia o mismidad, esto es, como *ya* inteligido de la manera y en la medida en que es inteligido, a saber, sin dinamismo intrínseco y, sólo así, como uno y “mismo” o constante: uno con respecto a otros que también se pueden entender, y mismo o constante con respecto a diferencias que pudieran acontecerle. En esa medida, la intelección objetivante conlleva cierta “retención” de la actividad, equiparable con el límite mental según el que el acto intelectual lo es tan sólo como actualidad.

Paralelamente, la objetivación es no lo inteligido —u objetivado— fuera del acto de entenderlo, sino “en” ese acto, en el entenderlo, o *conmensurándose* con el acto de entender. De ahí que se evite llamar “objeto” al tema inteligido, mientras se reserva esa noción para el logro intrínseco al acto de entender cuando, al acontecer limitado, equivale sin más a actualidad.

* * *

Así pues, la actualidad compete exclusivamente a los actos intelectivos limitados por ser objetivantes, esto es, a aquellos cuya “ganancia” es única, constante y la misma, a saber, la objetivación.

Por eso, al extrapolar la actualidad a los actos inteligidos, en cuanto a su ser o a su esencia, y tanto inferiores cuanto superiores a la actualidad, pero sin sentar netamente la distinción de ser y de esencia, uno y otra vienen a equipararse con la “entidad” (*ousía* como contracción de “*ontía*”), asunto filosófico central desde Parménides —e incluso después de Nietzsche—, pero según el que se dificulta, cuando no se obtura, la atención intelectual hacia la potencia o dinamismo intrínseco al acto, cuya actuosidad, paralelamente, suele entonces perderse de vista, pues, con mayor motivo que el dinamismo, es ajena a la actualidad.

Y así, mientras la atención se mantiene sobre la entidad, la “filosofía primera” (*protè philosophía*), o que versa sobre lo primario de la realidad, ser y esencia, se reduce sin más a ontología, esto es, a averiguación acerca de “lo ente” (*tò ón*); en cambio, al abandonar la actualidad presencial en el entender, de distinta manera se tematizan las

distintas distinciones reales del acto y la potencia con respecto al ser y a la esencia, lo que permite ampliar la consideración de lo real primario o “radical” o, por ello, trascendental.

Y en ese sentido cabe hablar de “desprenderse” de la ontología, esto es, de “rebasarla”, de superarla o sobrepasarla tanto hacia “más allá” de ella, según la metafísica (y la física filosófica), cuanto, por así decir, hacia “más acá”, según la antropología trascendental.

De ese modo, además, se puede continuar heurísticamente la averiguación de santo Tomás de Aquino acerca del distinguirse real entre el ser y la esencia como acto y potencia respectivamente, es decir, como acto de ser y esencia potencial; y según lo que, a la vez, esa distinción real comporta la distinción, con mayor motivo real, de la criatura respecto del Creador, en el que el ser y la esencia comportan Identidad.

Pero se desarrolla tal propuesta sin que la actuosidad del acto de ser, ni el dinamismo de la esencia potencial, se tematizan desde la peculiar índole detenida de la noción de ente, debida a la extrapolación de la actualidad.

Desde luego la ontología es un conocimiento válido de lo primario y radical de la realidad, pero con la restricción que se sigue de *suponer* en ésta, al extrapolarle el límite mental propio del inteligir objetivante, cierto reducto actual, ajeno a la actuosidad que, por eso, ni siquiera en la criatura, admite una dinámica, o potencial, distinción real intrínseca de posibilidades.

No obstante, tal limitación en alguna medida puede remediarse si las nociones de la ontología se toman con carácter de *símbolos intelectuales* o *ideales* respecto de los temas averiguados mediante modalidades intelectivas más altas que la objetivante, y que precisamente por esto no admiten ser formulados a través de recursos lógico-lingüísticos, que dependen ineludiblemente de objetivaciones.

Pero además es viable abandonar, libremente, al detectarlo, el límite peculiar del acto intelectual como actualidad, accediendo, de manera metódica, a dichas modalidades intelectivas superiores, y posibilitando, en vista de la distinta relación de las alternativas del método con el límite peculiar del inteligir objetivante, cierta alusión lingüística a los temas, aunque sin supeditarse a un discurso lógico.

Al cabo, pues, el método plural de abandono del límite mental comporta distintas maneras, o *dimensiones*, de abandonar la extrapolación y suposición de la actualidad. De donde cabe exponer ese método a través de una continuación del primordial descubrimiento filosófico de Aristóteles, la noción de acto, con la que es correlativa la de potencia, en la medida en que el Estagirita no logra discernir las distinciones de una y otra respecto de la actualidad.

1. Suposición de la actualidad presencial en la sustancia y en el movimiento

Aristóteles precisa la noción de acto al tematizar como acto “perfecto” (*enérgeia teleía*) el acto vital, de modo neto el de conocimiento, y sobre todo el intelectual, que por “poseer” de entrada el fin, o *coincidir*, como avance, con su culminación («inteligir y haber inteligido, lo mismo y a la vez», escribe), equivale a actualidad, y supera el

movimiento (*kínesis*) en cuanto que es acto imperfecto (*enérgeia atelés*), que ocurre sólo avanzando hacia su meta o término ^[345].

Desde donde la averiguación del Estagirita en filosofía primera o, al cabo, sobre el ser y la esencia, aunque sin distinguirlos ni entre sí ni de la entidad (*ousía*), a la que de entrada se extrapola, suponiéndola, la actualidad, se centra, con mayor motivo que en las categorías —sustancia (al igual *ousía*) y accidentes (*sumbebekóta*)—, en la dualidad de acto (no tan sólo *enérgeia*, pues, por cierta compatibilidad, también *entelékheia*) y potencia (*dúnamis*), de seguro porque este par de nociones permite tematizar la actuosidad y el dinamismo del ser o de la esencia, más allá —o acá— de su condición distintiva según la forma (*eîdos* o *morphé*), supuesta, por su parte, no menos como en acto según actualidad.

A la par, de acuerdo con el planteamiento de Aristóteles en tanto que filósofo griego, la condición como acto —avance, método— compete por lo pronto a lo primario (*tò próton*), equivalente a algún principio (*arkhé*) o causa (*aitía*) —aun si, para él, la principiación o causalidad ocurre tan sólo si comporta distinción real, a saber, principios distintos—; nociones éstas, la de principio y la de causa, desde las que el ser, o existir, que se habría de equiparar con la vigencia primera de la actuosidad o actividad —existir, o ser, “en acto”—, se entiende como “ocurrir bajo principiación” (*hupárkhein*). Y de esta manera la condición de primero se equipara con la de principio o de causa ^[346].

En último término, según el Estagirita la noción de ser, de acuerdo con el existir como acto, equivale a la de esencia en acto, mas según actualidad, por más que de alguna manera contando con el tiempo, pues la esencia se toma también como “lo que era ser para un ente” (*tò tí en eînai tô-i ónti*).

* * *

Comoquiera que sea, Aristóteles descubre lo propio de la noción de acto no propiamente a partir del movimiento, que como acto es imperfecto, pues apenas va hacia su fin, y al que entonces con propiedad corresponde la noción de principialidad, sino de acuerdo con el acto que se dice perfecto por “habérselas” con su fin de entrada “poseyéndolo” o, mejor, siéndolo, y acto al que en esa medida compete actualidad, a saber, por ser actuario de antemano culminadamente, según lo que, de suyo, ni comienza ni cesa, y, en rigor, aunque no lo señale el filósofo griego, es más alto que principial.

Cabe sugerir, paralelamente, que para la distinción del acto en perfecto e imperfecto el Estagirita descubre que hace falta considerarlo bajo un doble respecto: como “avance” (*enérgeia*) —que, con todo, Aristóteles entiende solamente como principiación—, y como “habérselas con el fin” (*entelékheia*); de donde la distinción entre acto perfecto e imperfecto se sigue de que el perfecto es avance de entrada culminado, mientras que el imperfecto avanza hacia la culminación, por lo que imperfecto justo en su habérselas con el fin.

Y si a la vista del descubrimiento aristotélico sobre el acto como acto perfecto, esta noción se cifra ante todo en actualidad, que comporta constancia y mismidad por quedar “retenida” según su *coincidencia*, como avance, con el fin, por eso, la averiguación sobre el acto asimismo se “detiene” en la medida en que la actualidad es de ordinario extrapolada o “transpuesta” a los tipos de actividad o “actuosidad” distintos de ella ^[347].

Por lo pronto, ya que Aristóteles presupone que también la entidad sustancial ha de ser, como acto, superior al movimiento, por eso, extrapola la índole del acto actual, y no sólo como *enérgeia* sino también como *entelécheia*, de entrada a la sustancia, al menos según la forma sustancial, con lo que la esencia en cuanto que equiparable con la sustancia sería entonces una modalidad, la primaria, de acto actual o actualidad, pues incluso el acto intelectual habría de corresponder a cierto acto sustancial.

De acuerdo con lo que incluso la actividad intelectual que, al menos, es acto perfecto y, en esa medida, acto desde luego superior al movimiento, podría ser asimilado a la sustancia en vista de que, como actualidad, o según el acto perfecto, el inteligir se presupone como acto de una sustancia en calidad de sujeto.

Así pues, la peculiar “suficiencia” de la actualidad en virtud de su condición como acto intelectual mantenido constante permite explicar que el Estagirita, suponiendo lo objetivado según ella, la extrapolara a los temas inteligidos, con miras a admitir, por lo pronto en lo extramental, sustancias o entidades que en virtud de su forma, entendida según lo actual supuesto, no sucumbiesen ante el perpetuo devenir de lo físico, en cuanto que imitarían las postuladas sustancias puramente intelectuales —o sólo formales—, y por eso de presunta actualidad plena, en el mundo de actos de inteligir separados, que habrían de regir el cosmos celeste.

Es así como el filósofo griego detiene la consideración del acto centrado en la actualidad, mientras a la par extrapola la actualidad a la sustancia, como esencia en acto actual, según lo que una y otra se equiparan con el ente, al que de acuerdo con su índole supuesta, se atribuye el carácter de sujeto o sustrato (*hupokeímenon*) de la actividad (y no sólo de los accidentes), invariante con respecto a esa actividad (o que sólo varía según los accidentes, cada uno de los cuales se correspondería con una no menos invariante noción).

Por consiguiente, si para el filósofo griego el acto se cifra ante todo en actualidad, en la medida en que es transpuesta a los distintos tipos de actividad o actuosidad, éstos se distribuyen de acuerdo con una jerarquía de esencias, o entes (si no sustancias), actuales —constantes y mismas—, cuya cima es el inteligir divino en calidad de motor inmóvil del entero universo físico.

Con todo, dicha jerarquía de las esencias actuales se seguiría no sin más de la presunta condición como acto de la forma sustancial, que siempre sería actual de manera constante, sino de la distinta manera de intervenir en esas esencias la potencialidad, atribuida por lo pronto a la materia, a la que se debe que la actividad de las esencias que la involucran sea, no intelección, sino movimiento, entendido en consecuencia

como potencial, es decir, como acto que es no sólo acto sino también potencia, o, por así decir, “acto que en potencia” o “acto potencial” ^[348].

* * *

Mas incluso el movimiento es entendido por Aristóteles de acuerdo con cierta extrapolación de la actualidad, aunque restringida, al menos en la medida en que no se discierne el movimiento con respecto al cambio, que, si bien equivale a cierta transmutación de determinaciones en un sujeto, no excluye que éste, tanto como las determinaciones según las que se muda, se tomen como formas actuales —también si accidentales—, ni que se considere la continuidad de la mudanza de acuerdo con cierta actualidad disminuida, por sucesiva.

Porque el Estagirita busca mantener la condición real de la potencia en el movimiento; pero, al extrapolar a éste una actualidad restringida, la potencia se reduce a cierto sujeto de formas que cambian sucesivamente, y cuya presunta “identidad” constante y misma —por lo pronto de la sustancia como sujeto, aunque también de las formas que cambian, los accidentes—, si no se presupone, al menos se habría de lograr a través justamente del cambio accidental ^[349].

Luego incluso admitiendo que el movimiento como acto perfecto se distingue realmente respecto del perfecto en tanto que cifrado en actualidad según la mismidad y simultaneidad del acto con su culminación, es decir, aun siendo un acto que mientras ocurre no logra el término, o al que falta la posesión del fin, también entonces se le extrapola cierta actualidad, presuntamente imperfecta, por sucesiva, mientras, paralelamente, es confundido con el cambio como sucesivo mudarse de un sujeto, según algo, en otro.

Por eso, no discernir el movimiento respecto del cambio equivale a que asimismo se le extrapola actualidad, si bien imperfecta en cuanto que le faltaría permanencia a la vista de que, “en” algún sujeto, o con respecto a él, algunas formas, actuales, serían sucesivamente reemplazadas por otras, también actuales. En esa medida el sujeto sería uno en cuanto al número (*to-î arithmoî*), y diferente en cuanto a las formas (*eîdei*), mientras suceden los cambios que terminan, cada uno, en cierta forma actual, que a su vez ha de ser reemplazada por otra, siempre que todavía no exista, según la completitud de los accidentes, la forma final, en la que cesaría el movimiento, a saber, la forma de la sustancia, y equivalente a su esencia.

* * *

Ahora bien, la actualidad, en tanto que se presume imperfecta en el movimiento, indiscernido éste respecto del cambio, requiere la noción de instante, al igual que la de punto pues se concede primacía a la translación como cambio de lugar, y que requiere a su vez continuidad en la magnitud; pero nociones que, como tales, carecen de movimiento, si acaso no de movilidad. Bien entendido, no obstante, que la noción aristotélica de movimiento, aun sin discernirlo del cambio, no equivale sin más a cierto “transporte” de un punto o de un instante a lo largo del espacio o del tiempo respectivamente; más bien, la noción de punto es requerida para asegurar que la

siempre posible distinción según partes no “rompe” la de la magnitud continua, a la que seguiría la continuidad de partes sucesivas en el movimiento, con la que se corresponde, a su vez, la del tiempo, cuyas partes serían divididas, y a la vez unidas, de acuerdo con la noción de instante, en calidad de ahora (*nûn*), como fin de una y, a la vez, principio de la ulterior.

Sin embargo, la noción de instante (o la de punto), incluso entendida como aquél término de lo anterior que coincide con el principio de lo posterior, compete ante todo a la imaginación (aparte de que sea es intelectualmente formalizable de acuerdo con una noción equivalente al cabo a la de círculo, cifrada en la coincidencia de principio y fin, y que, como resulta patente, se corresponde con la actualidad) ^[350].

De ahí que al aplicar la imagen de instante a la comprensión del movimiento (y del tiempo) sobrevengan innumerables aporías, y no sólo en la explicación de su continuidad; o que para sentar la existencia de distintos movimientos físicos continuos se requiera un movimiento circular imperecedero, cuya condición material habría de ser superior a la de las sustancias naturales sometidas, mediante la translación, además a alteración.

* * *

Paralelamente, puesto que la actualidad se extrapola a los actos distintos de ella, y por más que la potencia, excluida desde luego del acto perfecto como actualidad (y de la sustancia al menos en cuanto que, según la supuesta y extrapolada actualidad, equivale a esencia en acto en virtud de la forma), es reservada para el movimiento como acto imperfecto, aun así, debido a que no menos a éste se extrapola la actualidad, si bien imperfecta en correlación con la idea de instante, la potencia tampoco es cabalmente entendida como un dinamismo real según su condición física, ni siquiera cuando se alude a una *dúnamis katà phúsin*; de ese modo, al confundir el movimiento con el cambio, las posibilidades que tal “potencia” comporta no son, por así decir, “reales”, pues las diferentes determinaciones, actuales, según las que se transmuta el sujeto —o el móvil—, asimismo actual, carecen en rigor de dinamismo, por lo que se trata, al cabo, de un sujeto de predicación con los diferentes atributos que sucesivamente le competen, y correspondientes más bien a posibilidades sólo objetivamente pensadas —o, en virtud de su relación con otras, de índole meramente lógica—; es más, ni siquiera cabe asignar estatuto real, físico, a esa potencia si se presume que el sujeto del cambio de tales posibilidades es reducible a la materia, la que, a su vez, se toma entonces como equivalente a mera indeterminación ^[351].

Por tanto, no es estrictamente física la noción de potencia prevalente en el aristotelismo, a saber, como principio del cambio (*arkhé tês metabolés*) en el presunto sujeto de tal principio, o en otro; y cambio del que no se discierne la *kínesis*, según lo que entonces la potencia es reducida a posibilidad de sucesión de actualidades, cuya transmutación, por lo demás, también presuntamente es instantánea, hasta llegar a la

pretendida forma final, que equivaldría a la actualidad de la sustancia como *entelécheia*.

Comoquiera que sea, no se debe confundir la posibilidad inherente al cambio con la *dúnamis katà lógon*, que concierne a la potencia derivada del inteligir racional en cuanto que posibilita elección entre alternativas, más o menos opuestas. En efecto, la potencia reducida a posibilidad de cambio de determinaciones objetivadas, que se conectan, según su sucesiva inhesión a un mismo sujeto, o posibilidad objetivamente pensable y, consiguientemente, lógica —de ordinario con respecto a cierta amplitud indeterminada—, es distinta de la potencia debida a la racionalidad, que atañe al real poder humano de producir obras a partir de ideas o proyectos que admiten distintas posibilidades, o alternativas, y, por eso, permanente corrección, es decir, de aquella potencia que en las actividades del hombre sigue al inteligir práctico en tanto que requiere elección, y que, más ampliamente, corresponde a los dinamismos esenciales humanos —hábitos o virtudes—. Para el Estagirita esa potencia es no menos real que la *dúnamis katà phúsin* propia del movimiento, aun si ésta, mientras no se distinga el movimiento respecto del cambio, sólo de manera presunta es real.

* * *

Así pues, la noción aristotélica de potencia, como principio de mudanza en orden a lo otro, o posibilidad respecto del cambio, aun si se pretende como válida en el movimiento, no sirve para poner en claro la condición potencial o dinámica de éste, de carácter físico, pues más bien atañe a la posibilidad de conectar, en un sujeto, o en orden a él, de acuerdo con cierta sucesión, una diversidad de objetivaciones, y que, por tanto, es posibilidad solamente lógica.

De esa manera, puesto que como actualidad el acto excluye la potencia, si, bajo esa índole, es extrapolado, a manera de esencia actual, a los tipos de actuosidad distintos de él, la potencia o dinamismo estrictamente real según el que se conduce el avance de esos actos (incluso el poder *katà lógon*) se equipara, al cabo, con una posibilidad objetivamente pensada y, además, de acuerdo con la conexión y separación de objetivaciones, que es de índole lógica; y también si esas diferencias objetivadas se atribuyen a un supuesto sujeto material, que, aparte de comportar cierta indeterminación, sería pasivo o meramente receptivo, es decir, falto de actuosidad y dinamismo.

Luego a la vista de la equiparación del movimiento con el cambio, y de su potencia con una posibilidad meramente lógica, resulta inasequible la condición estrictamente física del movimiento, ya que al pretender inteligirla mediante objetivaciones, aquél es confundido con un sucederse de formas con respecto a un sujeto potencial, de acuerdo con la relativa rigidez de las estructuras predicativas, debida a la introducción de la mismidad y constancia, correspondientes a la actualidad de la presencia como límite mental, en las determinaciones objetivamente pensadas. Y, asimismo por eso, mucho menos resulta asequible la noción, propiamente física, es decir, extraobjetual y

extralógica, de causa material. Además, si no se abandona la actualidad, no sólo la causa formal se reduce a forma actual, sino que, paralelamente, la eficiente se supone con carácter de motor, y la final como forma última en el proceso de cambios.

A su vez, también debido al indiscernimiento del movimiento respecto del cambio se confunde lo potencial con lo pasivo o receptivo, y aun con lo inerte o inercial, carente de acto o actividad.

Pero la noción de potencia, inescindible con respecto a la de acto, puede equipararse con la de lo pasivo (*tò pathetikòn*) sólo si la pasividad no se confunde con la inercia como falta de condición actuosa ("*érgeia*"), ya que —cabe sugerir— lo pasivo, propiamente, es aquello cuya condición "érgica" es superada por la de lo activo (*tò poietikón*) ^[352].

* * *

En último término, al extrapolar la actualidad a los actos distintos de ella, la potencia según la que esos actos se habrían de ordenar jerárquicamente viene a considerarse extrínseca a los actos, a manera de un principio distinto del acto. Y de esa manera la esencia o entidad se equipara con la actualidad de determinaciones diferentes cuya unidad sería la forma sustancial correspondiente a cierta complejión nocional, y por eso también de índole lógica, de formas consideradas accidentales (*eîdos*, o bien *lógos*, *tês ousías*), pero jerárquicamente ordenadas de acuerdo con la medida de su composición con la potencia.

Por eso, en cuanto que Aristóteles supone una jerarquía de esencias distintas de acuerdo con diferentes "modalizaciones" de la actualidad en la medida de su mayor o menor separación respecto de una potencialidad, entonces atribuida tan sólo al movimiento, y sobre todo según la materia como sujeto, mas de ninguna manera a la forma ni, menos, al fin; y por más que reconoce que el existir de cualquier esencia ha de ser cierto acto, aun así, pasa por alto la distinción real entre este acto de existir o "acto de ser" y la esencia "en acto de ser o de existir", de manera que incluso si la esencia en acto haya de serlo contando con el tiempo, como "lo que era ser para un ente", equivale a cierta actualidad que en alguna medida se mantiene constante no tanto a pesar, cuanto a través, del sucesivo cambio de formas accidentales debido a la potencia atribuida a su sujeto, que sería al cabo la materia.

Porque ni siquiera comporta abandono de la actualidad la noción de "ser lo que era", por más que aparentemente abierta a la distinción temporal, pues más bien equivale al supuesto mantenimiento, a lo largo del tiempo, es decir, del movimiento, de cierto núcleo uno y mismo en la realidad sustancial o esencial.

En esa medida, ya que el filósofo griego extrapola la actualidad a la actividad o actuosidad distinta del acto de inteligir retenido y mantenido constante, no llega a notar que de suyo la esencia puede ser potencial; ni que la potencialidad o dinamismo correspondiente a la esencia equivale a una distinción real intrínseca al acto, por lo pronto según la principiación o causalidad, es decir, en la esencia extramental.

Y es que, en definitiva, la distinción real de la potencia física se corresponde las cuatro causas por el propio Aristóteles entrevistas, no sólo la material, malentendida además como sujeto de la formal, ni tomadas entonces la eficiente y final como extrínsecas a la sustancia. Y de este modo, al inteligir las cuatro causas concausando entre sí, sin suponer ni siquiera la formal, pero tampoco la final, cabe, por lo demás, entender la distinción entre sustancia y accidentes sin la suposición de un sujeto actual respecto del cambio de formas no menos actuales ^[353].

De modo que esa completa concausalidad, siempre susceptible de ulteriores distinciones, equivale a la esencia del acto de ser extramental, en calidad de potencialidad suya, que, por así decir, le es inherente de acuerdo con su intrínseca distinción real ^[354].

2. Suposición de la actualidad presencial en el ser como acto y en la esencia potencial

Santo Tomás de Aquino, por su parte, amplía el hallazgo aristotélico acerca del acto al buscar una comprensión filosófica de la creación, en tanto que don divino —“junto con” el tiempo—, es decir, de la pluralidad de sustancias o entes que en el aristotelismo son por extrapolación supuestos como actuales según su forma; para lo que, sobre todo, de acuerdo con lo averiguado acerca del acto, entiende la noción de ser (*esse*) como acto de ser (*esse ut actus* o *actus essendi*), del que, si es acto de ser creado, se distingue realmente la esencia en tanto que potencial o como potencia de ser (*essentia ut potentia* o *potentia essendi*), aunque no apenas, desde la propuesta de Avicena, como posibilidad de ser o no ser, esto es, como contingencia, según la que el *esse*, en tanto que equiparable con el existir, no siempre se discierne respecto de la actualidad de una forma o esencia, y termina posteriormente por entenderse como mera “posición” de formas fuera de sus causas, o bien fuera del pensarlas, o incluso como mera “efectividad” o “facticidad” ^[355].

Y al proponer la distinción real de esencia y acto de ser, santo Tomás lleva a cabo una extensión de las nociones de acto y potencia en vista de una amplitud que cabe llamar “trascendental” por cuanto que permite distinguir no sin más esencias sino, paralelamente, actos de ser, de entrada el de Dios y el de la criatura. De esa manera se apunta a que al *esse ut actus* corresponde carácter de acto “supraesencial” así como desde luego “supraformal”, y, así, trascendental, respecto del que se distingue realmente la esencia potencial, la que, con todo, por lo pronto sería apenas de orden categorial, es decir, distinta de otras esencias, ante todo según la forma sustancial, no por el acto de ser.

En consecuencia, para santo Tomás es trascendental el ente, o la entidad, tanto como la unidad, antes que por equipararse con cierta forma supracategorial, según parece seguirse de la propuesta de Aristóteles —las categorías son formas universales en la predicación, de las que a su vez cabría predicar, aún más universalmente, que son en acto—, en virtud del acto de ser, del *esse*, que, con mayor amplitud todavía, a manera de “supracategoría” estriba no en cierta forma que concierne a cualesquiera formas,

sino que es justamente supraformal y supraesencial por ser acto, mientras que las formas o esencias, potencia, de acuerdo con una distinción real.

No obstante, incluso bajo esa índole supraformal y supraesencial, el *esse* como acto viene a entenderse con carácter de actualidad, como actualidad de todas las formas (*actualitas omnium formarum*), que no tanto como forma de las formas (*forma formarum*), lo que convendría al acto intelectual y la potencia correspondiente.

Por eso, aparte de no aclarar cómo es supracategorial el *esse* —desde luego supraformal, pero incluso supraesencial—, ni, correlativamente, la condición propia de la *potentia essendi* en cuanto que vale no sin más para la materia y el movimiento, y sin ser apenas posibilidad lógica respecto de diferentes formas en acto, el Aquinate deja sin resolver de qué modo tanto el ser como acto cuanto la esencia como su potencia se distinguen de la actualidad; y mucho menos discierne el método intelectual por el que, a partir del descubrimiento aristotélico del acto como actualidad según el acto perfecto, cabe tematizar congruentemente la distinción real de esencia y ser.

De otro lado, la extrapolación de la actualidad a lo de distinta manera activo, o actuoso, da cabida en la Escolástica a una noción unívoca y común de acto, tanto como de ser y de esencia en acto, y, por eso, de ente (*ens commune*), cuya versión lógica se corresponde con la negatividad inherente a la operación intelectual generalizante, según la que objetivamente se conectan, de acuerdo con una parcial indeterminación, determinaciones diferentes, previamente objetivadas, en las que se prescinde de sus diferencias negando su oposición ^[356].

* * *

Por tanto, compete averiguar desde luego de qué manera el *esse* es supraesencial y supraformal, por ser acto de las formas y de las esencias, mas ante todo por ser “supra-actual” o enteramente distinto de la actualidad, es decir, de qué manera es trascendental no sólo con respecto a las formas y esencias, sino, con mayor motivo, con respecto a la índole actual que se les extrapola, pues ésta concierne en exclusiva al ínfimo acto humano intelectual cifrado en el logro de una objetivación presencial; paralelamente, se precisa no menos sentar de qué modo la esencia es también “extra-actual”.

A partir de donde concierne investigar cómo el ser en tanto que acto, y la esencia en cuanto que potencia, se distinguen realmente justo por distinguirse a su vez de distinto modo respecto de la actualidad presencial, cuya extrapolación y suposición da entrada a la noción presuntamente trascendental de entidad.

Mas para tal cometido se requiere de entrada discernir el método intelectual *congruente* con esa pluralidad temática, cifrado, por consiguiente, en cierto “desprenderse” de la restricción de la actuosidad como mera actualidad, por así decir, “rebasándola”.

Porque la índole trascendental de la noción de acto —como acto de ser—, entrevista por Aristóteles y tematizada por santo Tomás, se corresponde antes que con la noción

de ente, como esencia en acto, con la condición del acto, o avance o método, en cuanto que “despegado” de la actualidad presencial, o porque la supera, el acto de ser mental, o porque es sin más distinto de ella, el acto de ser extramental (por su parte, cuando, por así decir, la “envuelve” o no la “adelanta”, equivale respectivamente a una u otra esencia distinta de esos distintos actos de ser creados, y, a su vez, realmente distinta de ellos).

De esa manera la condición trascendental del acto de ser, y en él de la esencia que se equipara con su intrínseca distinción real, equivale no a algún tipo de generalidad o de universalidad, por más excelentes que vinieran a ser, sino a su no quedar restringidos de acuerdo con la actualidad; según lo que, además, es de condición ajena a cualquier unicidad o mismidad, propia tan sólo de lo objetivamente inteligido.

* * *

Así pues, con respecto a Aristóteles, santo Tomás sostiene de entrada que ser es acto, lo que ya el Estagirita, aun sin desarrollarlo, aseguraba del existir; pero, correlativamente, mantiene, además, que las esencias de los distintos actos de ser son potenciales, de acuerdo con lo que a la par se sienta la distinción real de la criatura respecto del Creador, en Quien es vigente la Identidad de ser y esencia como Acto puro que supera cualquier potencialidad. Y en las criaturas son potenciales las esencias también cuando, como en los ángeles o en el espíritu humano, no incluyen materia ni movimiento, es decir, cuando simplemente comportan distinción real respecto de esos actos, y por ellos

De modo que, según el Aquinate la esencia de la criatura es potencia realmente distinta del acto de ser, lo que no parece caber en la filosofía de Aristóteles, para quien “lo que era ser para un ente” (*quod quid erat esse enti*) es una esencia en acto según determinada actualidad, y de ninguna manera una esencia potencial, por más que en el tiempo comporte cambio accidental.

En esa medida la noción tomista de esencia como potencia, en cuanto que realmente distinta del acto de ser, comporta un sentido de la potencia distinto del tematizado por el Estagirita como “principio de mudanza en otro o en cuanto otro”, pues éste vale, en último término, sólo para el movimiento y para la materia en el móvil, y según el que, a la vista de la idea de cambio —de la que el movimiento no se discierne—, y con respecto a las formas o determinaciones que mudan, no menos que a la forma del sujeto sometido a tal mudanza, se presupone y se extrapola la condición del acto perfecto como actualidad, así como, con ello, la constancia o invariancia en exclusiva concernientes a la coincidencia o mismidad de la actividad y su culminación.

Sin embargo, aparte de que santo Tomás no deja de atribuir condición actual a las distintas esencias, tampoco, en consecuencia, explica la nueva manera de caracterizar como potencial la intrínseca distinción en la que estriba la noción de esencia realmente distinta del acto de ser; y por eso todavía en el tomismo se apela a la noción, lógica, de sujeto: el ente en acto equivaldría a la esencia en tanto que sujeto del acto de ser, y no sólo de determinaciones formales. Tal esencia, como sujeto,

cuando es, o existe, equivale entonces al ente. De donde la potencialidad de la esencia termina por confundirse con una presunta condición subjetual, que entonces no se logra discernir de la noción aristotélica de materia, lo que no permite eludir la perplejidad.

Luego el Aquinate no señala de qué modo esa nueva noción de potencia puede ser distinta y superior respecto de la aristotélica; es decir, no muestra cómo, en la distinción real de esencia y ser, la índole potencial de la esencia no se reduce sin más —desde luego no en la criatura angélica, y ni siquiera en la humana— a la potencialidad de la materia, menos aún si tomada como un sujeto último para el movimiento indiscernido respecto del cambio.

Y debido a que en la continuación tomista del aristotelismo no se tematiza lo propio de la noción de potencia esencial, las distinciones entre esencias asimismo terminan por apenas sentarse desde una perspectiva lógica, a la vista de alguna conexión de determinaciones objetivadas en las definiciones y divisiones nocionales.

* * *

Por consiguiente, todavía resulta preciso aclarar la condición real, y no meramente lógica, de la esencia en cuanto que comporta dinamismo o potencialidad cifrada en una distinción real intrínseca del acto de ser, según la que es realmente distinta de este acto, sin serle exterior, ni entrar en composición con él, ni tampoco sujeto suyo, de modo que sin apelar prematuramente, en calidad de sujeto respecto de los distintos actos y potencias, a la noción de ente.

Y en esa dirección es viable continuar heurísticamente la filosofía aristotélico-tomista si, justamente, se disciernen entre sí, y con respecto a la actualidad, los distintos tipos de potencia y de acto, sobre todo cuando competen al ámbito de la esencia y del ser como nivel primario de realidad (realidad que, por lo demás, tampoco entonces se ha de tomar como ajena a la posibilidad, puesto que en modo alguno se reduce a actualidad, ni ésta a efectividad); y entonces se ha de averiguar no sólo de qué modo es distinto de la actualidad el acto de ser, sino también la esencia potencial, de acuerdo con la condición real, y no meramente lógica, de una distinción real, intrínseca a ese acto radical, y según la que es realmente distinta de él.

La noción de potencia realmente distinta del acto de ser, e intrínseca a él, equivale así a la posibilidad en tanto que “real”, y no sólo pensada, para acceder a la cual hace falta, ante todo, *abandonar*, aun sin excluirla, la limitación por la que el acto es restringido como actualidad. En ello estriba el método propuesto por Polo para la filosofía. Pero en la misma medida se averigua que la distinción real de esencia y acto de ser sobreviene de distinta manera en la criatura humana y en la extramental.

Y, en suma, tal continuación es pertinente en vista de que no sólo en su hallazgo por Aristóteles, sino también al ser proseguida por santo Tomás, la averiguación acerca del tema filosófico del acto, así como, consiguientemente, de la potencia, y, por eso, la propia distinción real de esencia y acto de ser, queda detenida según la noción de acto perfecto, equivalente a la de acto como actualidad, que por coincidir como avance con

su fin, es mantenido constante y, de esa manera, es acto sólo con carácter de actualidad presencial, correspondiente en rigor tan sólo al inteligir objetivante, o “presentacional”, cuyo alcance intelectual es por eso limitado según la invariancia y mismidad de la objetivación; y actualidad que, al ser extrapolada a los actos distintos de ella, precipita la consideración de su actuosidad y dinamismo según la noción de entidad.

Porque en la tradición del aristotelismo se detiene entonces la heurística del filosofar, a saber, en la medida en que se extrapola la actualidad presencial, o bien la objetivación con la que se conmensura, por fuera del “ámbito” exclusivamente intelectual que les compete, tanto a la esencia real extramental, según su forma y, así, a la sustancia, cuanto incluso a la esencia real mental, es decir, a los actos intelectivos superiores al objetivante, de modo que en uno y otro nivel se subordinan a la noción de ente, que por eso constituye el tema central de la filosofía primera, según el que — de acuerdo con denominaciones posteriormente acuñadas— ésta se habría de cifrar en ontología, en la que, con todo, no es viable distinguir el carácter trascendental de la metafísica, cuyo tema es de entrada el ser extramental, y el de la antropología, que tematiza el ser mental.

* * *

Y es así como, al entender el ser y la esencia según la actualidad, tanto Aristóteles cuanto santo Tomás desatienden la distinción de actos y potencias de distinto modo distintos de la actualidad, según lo que, sobre todo, omiten tematizar la distinción de actuosidad y dinamismo en la realidad humana, distinta a su vez, por ser de condición intrínsecamente dual, respecto de esa distinción en la realidad extramental, en tanto que sin reducirse a mera principiación, tampoco se reducen a actualidad.

De modo que la actividad o actuosidad radical del ser personal humano y, dependientemente, el dinamismo de su esencia, desbordando desde luego el acto como actualidad, son, además, de distinta condición que el tipo de “metodicidad” o avance propio de la realidad principal o causal, que en modo alguno compete a la redoblante dualidad inherente a la libertad primaria o radical convertible con el *viviente personal*, la que en esa medida requiere nociones propias, más altas que las pertinentes al tratar sobre la principalidad. De ahí que para tales nociones, aparte del abandono de la actualidad, hagan falta instancias metódicas distintas de las que permiten acceder al ser principal o a la esencia concausal.

Porque, aun si se admite, al menos en el ámbito de las criaturas, que la noción de acto, incluso como actualidad, que también es acto intrínsecamente dual, si bien ceñido por la limitación de la presencia mental, es equiparable con la noción de avance o incluso con la de método, no se ha de reducir a la principiación física, y ni siquiera metafísica, a las que en el aristotelismo se extrapola la actualidad.

El acto de ser humano y su potencia esencial son primarios según intrínseca dualidad, por lo que superiores a la principalidad extramental, e irreductibles a ella; pero asimismo superan la actualidad, que es “frontera” ínfima de esa condición dual, según

lo que les compete, por así decir, avanzar incluso en cuanto a su condición de avance, como “avance del avance” (o creciendo en tanto que crecimiento).

En cambio, el acto de ser extramental y su esencia potencial son primarios tan sólo principalmente, según lo que, con respecto a lo ínfimo de la actuosidad mental, que es la actualidad presencial, o bien el acto de ser es sin más *puramente* distinto de ella, o bien, la esencia, como dinamismo intrínseco de ese acto, de acuerdo con la distinción real de causas en concausalidades, inferior a la actualidad, por no adelantarla, al carecer de la constancia y mismidad de esa actuosidad intrínsecamente dual, aun si en su mínima manifestación.

[342]. Cabe entender la noción de acto según la de “avance” como cierto “ir hacia adelante”, tanto “yendo por delante” como “adelantando” (según el *ágein* griego): “adelantar” no menos que “ir por delante”, y que nada “deja atrás” según su carácter de primeridad o “primicia” (*primum ire*). Por eso también es viable equiparar el acto, como avance, con lo indicado por la noción de método, que puede ser no sólo intelectual.

[343]. En cursiva se resaltan las nociones propias del planteamiento poliano, que a continuación, con libertad, se glosa, y no tanto a partir de textos, cuanto a partir de comprensión lograda en torno a ese planteamiento.

[344]. Cabe sugerir que la noción de presencia mental vale no tan sólo para la actividad intelectual limitada según actualidad —como de ordinario la emplea Polo—, sino también para la que, también si superior a la limitada según el inteligir objetivante, *procede* como en descenso del inteligir en tanto que convertible con el ser personal humano, o como *trascendental de la persona*, mas en rigor cuando le compete carácter de *luz iluminante* (y, en esa medida, intencional —aun si no objetivada—), a saber, el hábito de sindéresis y los hábitos adquiridos por éste *englobados*, al menos en lo que a les compete de iluminación, a manera de *desocultamiento*, del límite de la presencia mental según actualidad.

Por su parte, el hábito de los primeros principios y el hábito —filosófico— de ciencia (como *resumen* de la intelección de la esencia extramental mediante los hábitos adquiridos y las operaciones consiguientes) no comportan una nueva iluminación, sino o bien *distinción pura* o bien contraste o *pugna* del límite de la presencia mental según actualidad en tanto que manifestado o iluminado.

[345]. Cf. *Metafísica*, 1X 6, 1048b 18-35. Con el sentido del acto como acto perfecto, esto es, como acto que coincide con su culminación —actuar que es a la vez y lo mismo que haber actuado, o acto culminado sin dejar de ser acto— suele equipararse, sin distinguirlos suficientemente en cuanto a la noción, y aun si pueden coincidir en la realidad, el inteligir teórico, que se lleva adelante no más que para inteligir, y no para realizar otra actuación distinta, es decir, como un tipo de actividad cuyo fin no es otro que llevarse adelante, y que cabría llamar por eso “praxis pura”; y actividad que, en esa medida,

más aún que inmanente al actuante, a diferencia de las acciones transeúntes, es suficiente por nada dejar fuera de su propia actividad, desde luego no excrecencia, pero tampoco obra ni producto.

[346]. Seguramente por equiparar lo primero con lo principal el Estagirita no vislumbra actos más altos que el que, supuestamente como principio, coincide con su culminación, es decir, que el acto perfecto.

Sin embargo, en rigor, por coincidir con la culminación, la actualidad no es principio sino acto *intrínsecamente dual*, es decir, luciente y por eso intelectual, aunque de manera limitada.

[347]. En capítulo segundo de *El ser I. La existencia extramental*, Polo sostiene que Aristóteles pierde el avistamiento de la actuosidad del acto en el mismo trance de hallarla, pues la *supone* como actualidad.

[348]. Según Aristóteles, «acto de lo en potencia en tanto que en potencia» (cf. *Física* III 1), noción en la que, con todo, se presupone la de sujeto.

Pero no se sienta en virtud de qué debe admitirse una jerarquía de sustancias intelectuales sin movimiento ni materia.

[349]. F. Inciarte ha propuesto entender ese mantenimiento de la “identidad” de lo esencial o sustancial en lo real, esto es, de tal unidad y mismidad, de acuerdo precisamente con la variación: la sustancia es idéntica justo en virtud de la transmutación accidental o, más aún, equivalente a esa transmutación.

[350]. Aristóteles presupone, de acuerdo con la “solidificación” de su imagen del cosmos en virtud de la noción de círculo, que es a la par imaginable e inteligible, si no también perceptible, la primacía del movimiento local, ante todo del circular.

[351]. De ahí que en el libro VII de la *Metafísica* Aristóteles encuentre aporía para proseguir la investigación sobre el ser, como esencia en acto, a partir de la noción de materia, equiparada con el sujeto último e indeterminado respecto de las determinaciones posibles sometidas al cambio, ya que, en último término, esa noción sólo es postulada desde el pensar objetivante, pues equivale al sujeto de atribución dentro de un horizonte —abierto en tanto que desplazable— de determinaciones pensables, de acuerdo con la posibilidad objetual y lógica, una vez sentado el principio que excluye la contradicción en cuanto a la mismidad de lo pensado.

Porque, según el planteamiento de Aristóteles, la posibilidad correspondiente al cambio es considerada dentro de una lógica atendida al principio básico que excluiría la contradicción en el pensar objetivante, según el que lo pensado objetivamente es invariablemente lo mismo; principio que por eso se confunde con el que cabría llamar de “mismidad”, que en lógica suele tomarse como equivalente al de identidad, y que, en último término, solamente concierne al pensar objetivante.

[352]. Con la confusión de lo potencial y lo pasivo, si lo pasivo se toma como inercial, el dinamismo termina por ser equiparado sin más con lo actuoso o “érgico”, que, paralelamente, se reduce entonces a actualidad, y ésta a efectividad.

A tal equiparación de algún modo se debe, en filosofía y en ciencia, el desconocimiento de la prioridad real de la noción aristotélica de acto, reemplazada por la de solo dinamismo, y tomado éste, en lugar del avance, como cierta “proactividad”, y todavía confundido con la movilidad, la variación o el cambio; según lo que, mucho más, se obtura la averiguación acerca de actos distintos de la actualidad.

[353]. Cabría admitir que la sustancia natural “es” el devenir de sus accidentes y, por tanto, el movimiento intrínseco a la sustancia, o naturaleza; mientras que si el movimiento es extrínseco a la sustancia, termina en ella, pero no la “despliega”, sino que, más bien, se *contrae* en cuanto a a su intrínseca distinción, correspondiente a la causa formal, hasta lograr entera la distinción real por la que se distingue de otras sustancias de ese tipo, o “naturadas”.

[354]. A su vez, la distinción real de la esencia respecto del acto de ser humano es realmente distinta de la de la realidad extramental.

[355]. Desde donde la posibilidad de ser o no ser, con carácter de contingencia, y entendida con respecto a la efectividad o “facticidad” —ser “de hecho”—, es interpretada luego como “ser el caso” una determinación general.

Por su parte, Heidegger inicia la investigación acerca del ser a partir de la facticidad entendida como cierto irse abriendo un finito ámbito de posibilidades de la existencia humana, cuyo despliegue comporta, a manera de horizonte, el tiempo —mas tan sólo tiempo, no eternidad ni evieternidad, en

atención a que el hombre es «ser para la muerte»—, según lo que el tiempo sería el horizonte de la comprensión del ser, de su sentido, sin reducirlo a presencia, o en su entera amplitud.

No obstante, de seguro en vista de la crítica nietzscheana a la ontología y al sentido cristiano del tiempo mediante la noción de eterno retorno de lo mismo, Heidegger cae en perpejidad frente a la destinación temporal del ser, lo que deja a la filosofía inerte ante el historicismo de la hermeneútica, radicalizado además en las propuestas de filosofía postmoderna.

^[356]. Bajo el horizonte de la lógica, al menos si se toma como conexión de objetivaciones, y esta conexión, más que nada según la generalización, en el racionalismo idealista se propone una lógica trascendental de acuerdo con la presunta identidad de lógica racional y realidad; e incluso se postula la plenitud de la realidad como actualidad de acuerdo con una idea o concepto absoluto, que conectaría la presunta totalidad de las determinaciones, negando su particularidad y asumiendo su contenido.