



## EL ESTATUTO METAFÍSICO DE LA POTENCIA

Fernando Haya

### 1. Planteamiento: el ser como potencia dentro del marco de la pluralidad significativa del ser.

Una dificultad muy característica de nuestra disciplina filosófica es la de no dar jamás etapas por superadas o batallas por definitivamente vencidas. Así ocurre que al cabo de los años se encuentre uno a vueltas con determinadas nociones cuya asimilación parecería exigirse a principiantes. Pero en verdad sería esta última presunción la que revelara una mentalidad de principiante.

Las presentes reflexiones encuentran su fuente de inspiración en el tratamiento de la noción de potencia presentado por Brentano en su famoso libro *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*<sup>[105]</sup>. Tal vez el principal mérito del mencionado tratado es su contribución a esclarecer el conjunto de las clasificaciones aristotélicas sobre los sentidos del ser. Tales clasificaciones vendrían a representar algo así como el esquema fundacional de la metafísica –valga la expresión–, esbozado por el más genuino instaurador de la Filosofía Primera, precisamente al hilo de su convicción de que la temática de la Ciencia Buscada –el ser– no se significa de una sola sino de muchas maneras<sup>[106]</sup>. Es precisamente una convicción semejante la que permite al Filósofo resolver algunas de las aporías en las que había encallado la filosofía precedente.

Como es bien sabido, las clasificaciones aristotélicas de los significados del ser responden a cuatro criterios diversos, de entre los cuales dos introducen una perspectiva predominantemente lógica, mientras que los otros dos pretenden una incisión directa en las diversas modalidades del ser real. Así, la división del ser según las categorías y aquella que divide el ser en acto y potencia resultarían las más importantes por concernir a la esfera del ser considerado respectivamente como *real* y como *kath'auto* en las otras dos clasificaciones<sup>[107]</sup>. En cambio, según Aristóteles, la Filosofía Primera no se ocupa de aquello que existe en la mente (el *ser veritativo*)<sup>[108]</sup> y ni siquiera cabe ciencia de aquello que propiamente no tiene causa (el *ente katá simbebekós*)<sup>[109]</sup>.

Con todo, erraría completamente quien, en vista de la mayor importancia de la doble clasificación aludida, depreciara la función que desempeñan las otras, especialmente la que concierne a la división del ser en real y veritativo. Es bien sabido que el ser como lo verdadero es aquel cuyo lugar propio es el juicio acorde con el ser real<sup>[110]</sup>, hasta el punto de que el Estagirita hace corresponder el *topos* de la verdad con la estructura de la oración predicativa (de otro modo no se entendería tampoco el relieve que Aristóteles concede a la división del ser según las categorías). De ahí que una minusvaloración de las clasificaciones digamos más modestas del ser revelaría cuando menos poca familiaridad con el método del Filósofo. Importantes comentaristas contemporáneos de Aristóteles -como Pierre Aubenque<sup>[111]</sup>- han señalado que el nervio que recorre la metodología del filósofo pasa por el enfrentamiento con la estructura del lenguaje humano, en el que el Filósofo veía, de una parte, un cumplido reflejo e inseparablemente - de otra parte- cierto velo encubridor de la genuina índole del ser real<sup>[112]</sup>. El *Corpus Aristotelicum* manifiesta de punta a cabo el empeño de Aristóteles en enfrentar la aporética en que los sofistas hicieran encallar las averiguaciones de los primeros que filosofaron, precisamente en función un significativo desajuste en la calibración del estatuto metafísico del lenguaje.

A tenor de lo dicho, resulta patente la doble dimensión ascendente y descendente que el método de la Filosofía Primera adquiere en Aristóteles. En términos sencillos podríamos describir el ascenso como el camino que -a partir de la estructura predicativa del lenguaje- se remonta a la que corresponde a las operaciones mentales. Y en relación con estas últimas, destaca y ajusta el valor de la simple aprehensión de los indivisibles en orden a sentar el estatuto gnoseológico del *comienzo*<sup>[113]</sup>. La dimensión metódica eminente, por su parte, establecería un modo de *descenso* desde el intelecto agente, la instancia noética por excelencia. En resumen: cabe cifrar el negocio del método filosófico en la desobturación de la aporética que se adosa por doquier al filosofema rector de la metafísica, formulado por Parménides en estos términos: "Lo mismo es el pensar y el ser"<sup>[114]</sup>. El ascenso de la Filosofía Primera resulta indisociable de su descenso desde la averiguación primordial concerniente al ser. Y el ascenso metódico es susceptible de ser descrito como indagación de la expresión nocional ajustada a la temática filosófica por excelencia; o bien -en sentido negativo y complementario-: como reducción de la aporética a la que yo llamo *de principio*, a saber, la disposición nocional que impide la permanencia en la prioridad averiguada.

Pero, bien mirada, una indagación semejante es precisamente el aludido examen de las inflexiones del ser veritativo en orden al aquilatamiento de la tensión con que la verdad de nuestras expresiones apunta hacia el ser fuera de la mente. Confío en que a lo largo de la presente exposición se esclarezca la importancia que la mencionada tensión veritativa juega con vistas a la precisión del estatuto metafísico de la potencia.

Pero procede dar más cumplida razón del título de la presente exposición. Por *estatuto metafísico de la potencia* habríamos de entender la nuda realidad extramental correspondiente a la potencia; esto es: el valor metafísico de la potencia depurada su noción de las posibles adherencias *veritativas* (por contraposición a *reales* o extramentales). A falta de otra mejor, la expresión *estatuto metafísico* – en contraste con *estatuto lógico*– se destina a subrayar el mencionado valor de nuda realidad que pertenece a la potencia<sup>[115]</sup>.

Y, según suele ocurrir en filosofía, lo primero ha de ser reparar en el problema mismo, puesto que de otro modo difícilmente se suscitará - a impulso del asombro- la investigación pertinente. Téngase en cuenta además que el problema de la potencia afecta a una noción tan sumamente clave que hace de contrapunto de todo el entramado de la metafísica, y en un sentido paradigmático de la filosofía de su descubridor. De ahí que, precisamente con referencia a esta noción, resulte especialmente conveniente apurar el problema inherente hasta hacerlo desembocar en aporía<sup>[116]</sup>.

## 2. El tratamiento de la potencia en Brentano.

El carácter problemático de la potencia puede percibirse de una manera por así decir intuitiva. En efecto: mientras parece patente que sean lo que sean las cosas serán lo que sean en acto, la realidad de la potencia se antoja vaga, difusa, imprecisa.

Tal es, entre otras, la razón de la dificultad para discernir el doble sentido de la potencia establecido en simetría con la mencionada distinción entre el ser veritativo y el ser real. En efecto. Desde esta última distinción se deslinda la potencia *kata lógon* de aquella otra que es *kata physin*; es decir: la diversidad de significados de la posibilidad lógica y la potencia real. Es sabido que la primera equivale a la ausencia de contradicción entre las notas de una determinada noción, mientras que la segunda alude a una capacidad real en la naturaleza de las cosas. Pero, como digo, la imprecisión que acompaña a la noción de potencia vuelve difuso el dominio de las capacidades reales hasta el punto de deslizarlo fácilmente hacia el que ya solo correspondería a su consideración especulativa: ¿De qué tiene potencia real esta mesa? ¿De ser quemada, pulida, cortada (¿en cuantas partes?), ¿de convertirse en qué? Parece más sencillo determinar de qué no tiene potencia algo, a saber, de aquello que contradiga su propia definición; pero en tal caso nos referimos a su concepto, no a cierta capacidad real en la cosa misma.

Ciertamente, con vistas a controlar la imprecisión de la noción de potencia, el propio Aristóteles hace ciertas puntualizaciones de las que levanta acta Brentano: el vínculo originario que la noción mantiene con el movimiento<sup>[117]</sup> elevaría a la potencia activa –el principio activo del movimiento- al rango de analogado principal de atribución entre los diversos significados de la potencia<sup>[118]</sup>. La reconducción de la potencia hasta el movimiento, en la medida en que apela al acto, parece librar en

parte a la potencia de su halo de vaguedad. En efecto, no cabría entonces en rigor hablar del ser en potencia de las cosas sino en la medida de su vínculo con un movimiento efectivo<sup>[119]</sup>. Por seguir con el ejemplo anterior: mientras carecería de sentido metafísico preciso el problema de determinar el conjunto general de las potencialidades existentes en esta mesa, no parecería disparatado en cambio plantearse la capacidad real de esta mesa para ser trasladada a otro lugar de esta misma habitación en función de la capacidad real que tengamos para trasladarla de hecho. Con todo, como veremos en seguida, las precisiones de Aristóteles no salvan completamente la dificultad del asunto, según se deduce en particular del propio tratamiento de Brentano sobre el estatuto del ser en potencia.

Este autor plantea una interpretación bastante ingeniosa de la definición aristotélica del movimiento. Según es bien conocido, Aristóteles define el movimiento como el acto del ente en potencia en cuanto que está en potencia. Pues bien, dice Brentano que cabe una doble lectura de esta fórmula<sup>[120]</sup>. De acuerdo con la primera, que es la tradicional, el movimiento sería el progresivo actuarse de la potencialidad del móvil con relación a la forma que constituye el término del movimiento. Pero, en una segunda lectura de la definición, *el acto del ente en potencia en cuanto que está en potencia* significaría la actualidad constituyente del ente en potencia en cuanto tal.

Advirtamos que esta segunda interpretación imprime un viraje al foco de atención sobre el enunciado de la fórmula. La lectura convencional ancla al ente en potencia (el móvil) - propiamente, *lo supone*- para enfocar su progresivo actuarse en relación con el término del movimiento. El calentamiento del agua sería la actualización de su potencialidad con relación a determinado grado de temperatura. El sujeto del movimiento -el agua- queda fijo, mientras la atención se vuelca en el progresivo trasvase de su potencialidad hacia el incremento de temperatura alcanzado. Acto del ente en potencia en cuanto que está en potencia: calentamiento del agua en la medida en que aún no está suficientemente caliente pero puede estarlo. En lugar de ello, Brentano propone que proyectemos limpiamente la mención que hace del acto el enunciado sobre cierto tipo de ente -*el ente en potencia- constituido como tal* en virtud de ese preciso acto: el calentamiento sería el acto constituyente de cierto tipo de ente, *el agua-en-potencia-de-incrementar su temperatura*. En lugar de resbalar sobre el sujeto del movimiento para reparar en su proceso, la atención da un rodeo por este último para recalcar en el nuevo ente constituido en el proceso por el propio proceso. En nuestro ejemplo, esa nueva entidad no sería por cierto el agua, sino *el agua- en-potencia- de calentamiento*, entidad que propiamente existiría solo en el seno del proceso mismo de la calefacción. Así, el movimiento sería la actualidad correspondiente a una nueva modalidad del ente, el ente en potencia como tal. En virtud de la *kinesis* - el acto del ente en potencia- emergería el *on dnamei*, *el ente en potencia en cuanto tal*.

En relación con el asunto aquí planteado la tesis de Brentano resulta de entrada provechosa, puesto que parece sentar sin ambages el estatuto metafísico de la

potencia. En una dirección que además -al menos a primera vista- parece coincidente con la posición de Polo, a quien leemos: "La realidad de la potencia es también un acto, a saber, el movimiento (...) El móvil es potencial porque se mueve, y no al revés (...) La realidad correspondiente a la potencia no es un estar ahí la potencia, sino acontecer un movimiento."<sup>[121]</sup>.

No obstante, una lectura más atenta del texto de Brentano comienza a aflorar importantes dificultades. Reparemos de entrada en que el trasvase propuesto por Brentano entre la primera interpretación de la definición aristotélica y la segunda descansa en una doble significación del acto<sup>[122]</sup>. En efecto. Según acabamos de decir, la interpretación tradicional *supone* al ente en potencia mientras atiende a su progresivo actuarse. Brentano considera correcta esta interpretación de la fórmula pero la considera imprecisa. ¿Por qué? Porque en la que él propone el significado del acto no equivale tanto a este progresivo actuarse del ente en potencia cuanto a la neta actualidad que hace emerger al ente en potencia en cuanto tal. A mi modo de ver, este doble significado del acto se vertería en nuestra dualidad terminológica *actuar(se)* y *actualidad*.

Pero en tal caso la original posición de Brentano se hace acreedora de una serie de objeciones de no poca envergadura que formularé sumariamente:

1ª) Si el *actuar* o el *actuarse* no equivaliesen a *actualidad* - y puesto que es este doble significado del acto el que permite el trasvase interpretativo-, en tal caso no cabría decir que la segunda interpretación de la definición del movimiento mejora a la primera, sino más bien concluir que dice otra cosa completamente distinta. Ahora bien: de ninguna manera equivalen a actualidad el actuar o el actuarse.

2ª) La descripción del movimiento en términos de *actualidad* resulta de lo más inconveniente si se tiene en cuenta que precisamente el movimiento es lo refractario a ser dado *en actualidad*: en efecto la actualidad sería la *fijación en presencia* de lo actual, su *fijación presente*, justamente lo que no tolera el movimiento.

3ª) La expresión *actualidad de la potencia* atribuida al movimiento contraviene la intuición del propio Aristóteles, quien precisamente distingue la potencia del acto en los términos de *anterioridad temporal* con relación al acto. Pero si la potencia se distingue del acto como su anterioridad temporal, de ninguna manera podrá obtenerse la potencia en actualidad presente. Una pretensión semejante erraría completamente el tino al perseguir un hierro de madera: lo dado en actualidad habrá de ser en todo caso una *diferencia real* en acto. De ahí que no quepa cortar el movimiento con vistas a la obtención de la potencia, porque ésta se escapa como el agua entre los dedos<sup>[123]</sup>. En tal sentido lo hallado es siempre el acto. Por definición, aquello que comparezca lo hará en la misma medida en que acierte como a empujar, a expulsar hacia atrás a su propia anterioridad temporal. De manera que esta última se deslizará por principio fuera de los márgenes de lo precisamente destacado en presente, más allá de los confines de lo preciso. Luego la expresión *actualidad de la potencia* referida al movimiento resulta perfectamente incompatible con la tesis que

mantiene que el estatuto metafísico de la potencia ha de ser remitido a la existencia misma del movimiento, solo en cuyo seno anida la potencia, al abrigo de la mirada que pretende abarcar sus contornos precisos.

Pero además la argumentación de Brentano adolece a mi juicio de la más palmaria incoherencia. En efecto. Con vistas a cimentar su posición -el movimiento es la actualidad del ente en potencia en cuanto tal-, y aún consciente de que su tesis sonará extraña a muchos aristotélicos<sup>[124]</sup>, se empeña el autor en admitir la existencia de estados potenciales carentes de toda actualidad. Entiende en efecto Brentano que su tesis se seguirá como conclusión del razonamiento que - admitiendo como premisa la existencia de estados potenciales carentes de toda actualidad- advierta que los estados potenciales actualmente constituidos equivaldrán precisamente al movimiento.

La inconsecuencia del autor está, a mi modo ver, en que la argumentación que ofrece estraga la indudable brillantez de la tesis. Porque, en efecto, aunque se considere que la tesis es falsa no ha de dejar de reconocerse su originalidad: el movimiento como actualidad del ente en potencia en cuanto tal; es decir: la emergencia misma del ente en potencia, la constitución de la modalidad potencial del ente. Pero si a continuación, con vistas a probar la tesis, han de admitirse estados potenciales carentes de toda actualidad, ¿dónde va a parar entonces el ente en potencia tan enérgicamente destacado en virtud del movimiento? ¿Es que habríamos de admitir, junto a la *actualidad de la potencia* en virtud del movimiento – una potencia, diríamos, *viva*- otra especie de *potencia muerta*, difusa, hundida en la confusión, en la indefinición, al margen de su actualidad en el movimiento? Si el ente en potencia queda destacado como tal por el movimiento, su actualidad propia- y esta afirmación se antoja cuando menos bastante ingeniosa-, ¿qué tipo de ente sería en cambio la potencia carente de toda actualidad?

### **3. Formulación de la aporética de la potencia.**

La precedente confrontación con la tesis de Brentano nos ha preparado para enunciar en directo la aporética de la potencia. Entiendo por tal el cúmulo de dificultades aparentemente insolubles que envuelven el cruce del valor veritativo de la noción con su vigencia real. Dicho de manera más sencilla: la aporía de la potencia formula como un problema insoluble la cuestión del estatuto metafísico de la potencia. Propongo su expresión bajo la forma del siguiente dilema:

O la potencia es real o la potencia carece de realidad en la naturaleza misma de las cosas. Pero si la potencia carece de realidad, entonces no es posible pensar el movimiento. Ahora bien: el movimiento es según el propio Aristóteles el sentido más palmario del acto<sup>[125]</sup>, aunque no sea su sentido eminente. Luego si no se admite la realidad de la potencia, no es posible tampoco pensar el sentido más manifiesto del

acto. Luego a la potencia ha de corresponder realidad en la naturaleza misma de las cosas.

De parte contraria, la dificultad para conceder realidad extramental a la potencia se sostiene principalmente en las razones siguientes:

1ª) Puesto que ser es cabalmente ser acto, aquello que no es acto solo puede ser en tanto que asistido de alguna manera por el acto. Tal es el caso del objeto inteligible, cuya existencia no acontece fuera de la mente sino por así decir *sostenida* por la operación que lo conoce. De ahí precisamente la distinción entre el ser real y el ser veritativo. Por lo tanto: si la potencia tiene realidad fuera de la mente la tendrá en la medida en que quede asistida o sostenida por la realidad de algún acto, pero de ninguna manera gozará la potencia de un estatuto metafísico propio o exento. Si la potencia se opone al acto como lo pasivo a lo activo ¿qué realidad podría corresponder a la pasividad pura? Luego lo que tiene realidad fuera de la mente es en todo caso acto, de ninguna manera potencia.

2ª) La potencia es, por decirlo así, la noción ideada por Aristóteles para explicar el movimiento. Y puesto que, aunque imperfecto, el movimiento se considera acto, sería entonces el movimiento la realidad que proporcionara el indagado estatuto metafísico de la potencia. Diríamos en consecuencia que la potencia es real en función del movimiento, en el seno del movimiento, no de otro modo. Así, aparte de los actos perfectos, lo que tendría realidad fuera de la mente sería el movimiento en la diversidad de sus modalidades.

Resulta, sin embargo, que esta última tesis se enfrenta a su vez a dos dificultades:

a) La primera de ellas se argumenta a partir de la *extraña* relación que la potencia mantiene con el movimiento -al que la tesis ahora objetada atribuye el estatuto metafísico de la potencia-. En efecto: el actuarse del móvil -el ente en potencia- acontece en la misma medida en que el proceso hacia el término se mantiene *en curso* (acto del ente en potencia *en cuanto que está en potencia*). Reparemos pues en que el movimiento sería el actuarse de la correspondiente potencialidad del móvil *precisivamente* incompatible con dicha potencialidad. Solo en cuanto que la potencialidad del móvil *excede* de su progresivo actuarse se mantiene el movimiento: precisamente en el grado, tramo o punto de la efectiva actualización el movimiento ha cesado. El agua puesta al fuego, alcanzados los 90 grados de temperatura, no se calienta ya hacia esa magnitud sino hacia aquellas otras para las que aún permanece en potencia. En suma: el movimiento es susceptible de ser descrito como la *despotencialización* de la potencia del ente en potencia.

Tal es de hecho la razón de que llamemos al movimiento acto imperfecto, es decir, deficitario, porque es el acto de aquello que no ha alcanzado su fin en la misma medida en que no lo ha alcanzado. Pero adviértase entonces que para explicar el movimiento entrometemos una noción -la de potencia- cuya suposición resulta por así decir una especie de negativo necesario para destacar la realidad activa del

movimiento. La potencia, así entrometida, jugaría la función de una suerte de lastre de cuyo arrojado o expulsión se alimentaría la actividad del movimiento. El movimiento sería el acto que se sostiene desde el mantenimiento de la exclusión del peso muerto inserto en su entraña.

Parece claro que una relación tal –entre el movimiento y la potencia- se antoja dialéctica y en la misma medida también circular (la dialéctica es cabalmente un método circular). La relación descrita resulta dialéctica porque si el movimiento es la despotencialización de la potencia no cabe la realidad del movimiento sin la de su negativo; pero también a la inversa: puesto que –según la tesis ahora objetada- la potencia encuentra su realidad –su estatuto metafísico- en el movimiento, que aparece como su misma negación.

En consecuencia, y en la medida en que no se acepte la explicación dialéctica de lo real, cabrá concluir la incoherencia de la tesis. Resulta en definitiva incoherente afirmar que el estatuto metafísico de la potencia es el movimiento y exponer este último en términos de *despotencialización de la potencia* porque es obvio que de ese modo no hacemos sino girar en torno de la noción cuyo estatuto metafísico no acertamos a explicar<sup>[126]</sup>.

b) La segunda objeción tiene en cuenta el desconcertante comienzo del *Libro IX* de la *Metafísica*, que es por llamarlo así el texto fundacional de la noción considerada. Antes de decir que los distintos sentidos de la potencia real se refieren al movimiento –y de considerar en consecuencia a la potencia activa como el analogado principal de la correspondiente familia semántica- , el Filósofo introduce el tratado de una manera extraña: "Puesto que el ente se dice no sólo en el sentido de la quiddidad o de la cualidad o de la cantidad, sino también según la potencia y el acto, estudiaremos la potencia y el acto. Y primero, la potencia en su sentido más propio, aunque esto no resulta demasiado útil para lo que ahora pretendemos. La potencia y el acto se extienden más allá de las cosas que se enuncian solo en atención al movimiento"<sup>[127]</sup>.

Esta introducción resulta desconcertante, puesto que si en este libro va a tratarse de la potencia y del acto, y en primer lugar de la potencia; y, de otra parte, el significado principal de la potencia concierne al movimiento, ¿cómo es que no resulta aquí *demasiado útil* el estudio de la potencia con relación al movimiento? Sin embargo el Filósofo no da puntada sin hilo. ¿Qué quiere decir Aristóteles en este caso? Una hermenéutica cuidadosa de los textos del Estagirita podría deducir tal vez lo siguiente. Puede estar queriendo decir Aristóteles que mientras el lugar eminente para el tratado del movimiento es el Libro IV de la *Física*, el propósito de *Metafísica IX* es justamente desprender del movimiento la noción que anteriormente se empleó para explicarlo, si bien debe partirse de aquello que resulta más patente a los sentidos. En el sentido aludido parece interpretar el pasaje Tomás de Aquino<sup>[128]</sup>, para quien la potencia ha de jugar un papel metafísico de primera magnitud. Tomás de Aquino extenderá



efectivamente la noción de potencia a la esencia creada estableciendo una relación – la *compositio realis de essentia y esse*- en la que el acto, lejos de despotencializar a la potencia, le confiere por el contrario el estatuto de su misma realidad: la esencia es potencia solo en la medida en que está en acto por su ser<sup>[129]</sup>.

¿Por qué no resulta por lo tanto útil en este lugar considerar el movimiento? Cabría responder: porque en él va a procederse a la extensión metafísica de la noción de acuerdo con un significado del movimiento que no debe confundirse con aquél del que se trató en la *Física*. La apelación al carácter analógico del método aristotélico salvaría de este modo la dificultad del pasaje. Porque efectivamente justo a continuación del pasaje reseñado comienza Aristóteles a hablar de otro tipo de potencias, aquellas que son capaces de abrazar los contrarios, precisamente lo que resulta vedado a la potencia inscrita en el movimiento físico<sup>[130]</sup>. En cambio, para las potencias de este nuevo tipo su activación, lejos de equivaler a *despotencialización*, significa incentivación o aumento de su propia capacidad potencial. Pero en tal caso, y aun considerando la existencia de una modalidad del movimiento distinta del cambio físico, ¿podemos seguir manteniendo que el estatuto metafísico de la potencia es el movimiento?

#### **4. El tratamiento de la potencia en Polo.**

Dentro del marco de las investigaciones comúnmente inspiradas en la filosofía de Leonardo Polo, el libro de Brentano puede suscitar cierto rechazo en razón de la circunstancia siguiente. Mientras, como es bien sabido, Polo destaca sobremanera la importancia del sentido del ser como acto sobre aquella que correspondería al significado del ser como sustancia, la propia estructura del libro de Brentano sugiere la jerarquía inversa: Brentano dedica en efecto muchas más páginas a la clasificación del ser según las categorías, mientras despacha en un capítulo relativamente breve la división del ser en acto y potencia.

No obstante, desde una perspectiva meramente hermenéutica –no propiamente especulativa- el mencionado rechazo resultaría superficial, puesto que también Polo subraya que el descubrimiento de la índole activa de la sustancia primera conforma el núcleo de la heurística aristotélica<sup>[131]</sup>. Aunque Polo es un filósofo de raigambre nítidamente aristotélica, en sus primeros libros –y en especial en *El ser I*- remarca drásticamente la diferencia entre su propio planteamiento y el de Aristóteles. De ahí que, de una parte, Polo encuentre la inspiración propia del Estagirita en aquello que distancia su filosofía de la de Platón: la esencia será real en virtud de su propia actividad y de ningún modo en función de su mismidad inteligible<sup>[132]</sup>. Pero de ahí también que - de otra parte- Polo endose a Aristóteles cierta grave culpa como si le reprochara no haber sido suficientemente aristotélico.

La culpa en cuestión consistiría en la pérdida del hallazgo en el mismo punto de su encuentro: Aristóteles renuncia a permanecer en su propia averiguación –la índole activa, *ergética*, del acto- desde el momento en que, habiendo encontrado el acto, acude de inmediato a *consolidar* su hallazgo vertiéndolo en el molde de la *constitución sustancial*. La sustancia sería el sujeto activo, sí, pero para serlo precisaría *ser constituida*. De este modo la genuina *actuosidad* del núcleo de la sustancia se detendría y congelaría al embeberse en el elemento pasivo que proporciona su consistencia<sup>[133]</sup>.

En la interpretación de Polo, tal sería la función asignada al sentido de la potencia conjugado por el principio material dentro del marco expositivo del hilemorfismo. De entrada, según Polo, la teoría hilemórfica respondería a la heurística del acto puesto que constituye una respuesta frente a la suposición platónica que otorga consistencia a las esencias separadas<sup>[134]</sup>: puesto que ser real es acto, la mismidad inteligible de las esencias no asegura su realidad fuera de la mente. Pero justamente entonces el mismo intento de asegurar el hallazgo entromete otra suposición- subsidiaria de la platónica- que en verdad significa el estrago del hallazgo mismo: ya que no *en sí mismas* las esencias han de *consistir* de todos modos, esto es, *sustanciarse*. En vista de lo cual se arbitra la función de ese elemento pasivo e indefinible que es la materia<sup>[135]</sup>.

La pérdida del hallazgo aristotélico en el mismo punto de su encuentro equivale, según Polo, a trabazón que impide al Estagirita permanecer en su averiguación. Aristóteles ha averiguado que lo real es acto - más aún, ha averiguado que lo averiguable es el acto y solo el acto- pero su persecución del acto tropieza y decae en el mismo punto en que toma contacto con su presa. ¿Qué punto es ese? Justo el de la *detención* de lo averiguado. Por seguir con la metáfora: el acto no tolera ser presa, de modo que el punto de su aferramiento es el de su pérdida.

De acuerdo con la interpretación de Polo, el aludido desliz se refleja en el vicio de circularidad que aqueja al tratado sobre el movimiento, redundando en la danza dialéctica anteriormente descrita: la vertebración del acto a expensas de la potencia impide la prístina elucidación del primero sin llegar a despejar el estatuto metafísico de la segunda<sup>[136]</sup>. Según Polo, el propio Aristóteles sucumbe a la aporía de la potencia desde el momento en que confunde la índole del acto con la de la actualidad: es decir, desde el momento en que pierde el control de las mismas nociones que ha propuesto. Así ocurre en efecto cuando la explicación del movimiento pasa a requerir de la suposición de la potencia. Una suposición tal se extendería, según Polo, al recurso que pretende salvar la prioridad del acto sobre la potencia remitiendo el movimiento a la causa eficiente. De esta suerte se incurriría en una doble suposición de la potencia: por un lado se concede realidad positiva a la pasividad - pretendiendo la consistencia de la forma en la materia-, mientras que por el otro se anuda el círculo que remite la explicación del movimiento a la instancia cuyo estatuto metafísico es el movimiento<sup>[137]</sup>.

Ciertamente, la originalidad de la metafísica de Polo descabala la arquitectónica nocional de la tradición aristotélica<sup>[138]</sup>. La tesis metafísica de Polo es la consideración existencial del movimiento<sup>[139]</sup>. Existencialmente considerado, el movimiento es trascendental, es decir, equivalente al acto de ser creado. Frente a la tradición, Polo propone pensar el movimiento sin suponerlo y evitando a la par la postulación de una instancia que fuera anterior al movimiento en el propio orden del ser creado<sup>[140]</sup>. La suposición de la potencia equivale a su consolidación ontológica. La potencia resulta investida de la índole de la presencia con la que se ha confundido previamente al acto. De ese modo la potencia pierde su genuino estatuto metafísico y entra en conflicto con el acto porque pasa a disputarle su carácter primordial.

De ahí la confusión delatada por la frecuente traducción que vierte la frase latina "*actus prior potentia*" a la castellana "*el acto es anterior a la potencia*". Cabe decir que la potencia se distingue del acto como su anterioridad temporal siempre que no se haga de ella una instancia exenta, al margen del movimiento. Es decir: siempre que no salgamos del movimiento, la única realidad que corresponde a la potencia<sup>[141]</sup>. Pero por la misma razón resulta inconveniente apelar a cierta anterioridad temporal del acto con relación a la potencia, como si existiera una disputa por acaparar la prioridad según el tiempo -el huevo o la gallina-. Según Polo, el asunto queda así mal enfocado: en el caso de la potencia, porque su anterioridad temporal no es extrínseca al movimiento; y en el caso del acto, porque, cabalmente, un acto postulado como anterioridad temporal equivaldría sin más a un acto coartado, detenido y en definitiva -como tal acto- perdido.

## **5. Conclusión: la potencia como *noción conjugada*.**

Recordemos los términos del dilema sobre la realidad de la potencia. El disyunto que niega realidad a la potencia es ciertamente inadmisibile, pero ni la realidad de la potencia ni la del movimiento equivalen a actualidad. La doctrina del método que propongo expone las aporías de principio como consecuencia de la dislocación trascendental de determinadas nociones. Una noción trascendentalmente dislocada se interpone orquestando inadecuadamente el acceso a la temática correspondiente hasta el punto de la asfixia del espacio de inteligibilidad<sup>[142]</sup>. En el caso que venimos tratando, la persecución del acto se detiene al colisionar con su versión en términos de actualidad consistencial, colisión que embarulla también el estatuto de la potencia. La potencia se estrecha porque se confunde con actualidad pero ante todo es la actualidad misma lo confundido con el ser.

Pero más aún. Reparemos en que en el presente caso el auténtico problema es el inverso. Quiero decir: no se trata tanto de que determinada noción inadecuada -en este caso la de actualidad- fuerce el tratamiento de una determinada temática real - en este caso la potencia- obturando su inteligibilidad. Más bien se trata de lo contrario: no sabemos de qué temática real hablamos cuando empleamos la noción de potencia.

El problema no está tanto en la noción de potencia cuanto en su indiscriminada extrapolación a título de temática real. El problema está en precisar qué temática enfrentamos al referirnos a la potencia.

La formulación de la aporía de la potencia nos ha permitido reparar en que nos las habemos con una noción límite. Ocurre con la noción de potencia algo semejante a lo que ocurre con la noción de nada: que no es posible pensarla en directo porque en ese caso se traiciona completamente su índole de manera que lo pensado no es en definitiva lo que se ha pretendido. ¿Significa eso que la potencia equivale a la nada o que carece completamente de realidad? De ninguna manera. Sino más bien que la realidad de la potencia no solo no es actualidad sino que ni siquiera cabe su cabal advertencia, su distinción del acto, si este último se confunde con la actualidad<sup>[143]</sup>. En este sentido dice Polo que el establecimiento de la congruencia de la noción de potencia exige no enfrentarla con el acto, cuya vigencia real tampoco es enfrentamiento con la nada. En efecto. La oposición entre el ser y la nada no es real sino veritativa, puesto que, precisamente, en el orden extramental, la nada no es nada. El acto de ser creado no existe en oposición a la nada, ni tampoco en oposición a la potencia sino en distinción del Creador.

¿Cual es por lo tanto la realidad de la potencia? La tesis de Polo es sumamente original: la potencia es aquello que debe admitirse para advertir el acto. Esto no quiere decir de ninguna manera que la potencia se confunda con el acto, sino más bien que la advertencia del acto de ser -excluyendo su confusión con la presencia- exige admitir su pasividad analítica. La potencia es el análisis pasivo del acto de ser. Dentro del contexto de esta difícil noción, el término *análisis* alude a cierta explicación de la diferencia del acto en las causas predicamentales, que vendrían a ser ejercicios disminuidos -categoriales- del acto de ser creado: *direcciones puras de acto* mutuamente irreductibles y complementarias, según la expresión que yo empleo. La potencia es cabalmente la recíproca complementariedad de tales direcciones de acto. De otra parte, esta analítica del ser se llama *pasiva* en el sentido de que la potencia no es directamente asistida por el acto de ser -el ser no se ocupa, por así decir, de la esencia<sup>[144]</sup>- sino derivada de la inidentidad del acto que se analiza sin equivaler a su análisis<sup>[145]</sup>. Tal pasividad analítica del acto es pues la potencia: aquello que debe admitirse para advertir el acto, justo en la medida en que la advertencia del acto no es conocimiento de la identidad. Si el acto de ser creado no se detiene -es persistencia no contradictoria- pero tampoco equivale a identidad, entonces carece de autorreferencia y precisamente en tal carencia radica el valor real de la potencia.

Concluyo. En atención al marco de las clasificaciones de los sentidos del ser y como glosa a la exposición de Polo en *El ser I* sobre la congruencia de la noción de potencia, he propuesto el concepto de noción conjugada. Entiendo por noción conjugada aquella cuyo valor temático equivale a su valor metódico. Entiendo por valor temático de una noción su vigencia en el orden extramental. Así, sea lo que sea que acertemos a entender con la noción de acto, el valor extramental del acto

sobrepuja absolutamente el contenido de su noción, puesto que precisamente el acto es trascendental. No ocurre lo mismo con la noción de potencia a la que en cambio hay que llamar noción conjugada porque su valor extramental equivale al de estricta congruencia. Eso significa que la potencia en la realidad extramental no es sino aquello que debe admitirse para advertir el acto, es decir, la noción congruente en orden a la advertencia del acto de ser inidéntico.

La noción propuesta acierta a evadir la aporética de la potencia por cuanto evita adscribirle una realidad activa o positiva al reservarla a título de complementariedad pasiva entre las direcciones puras a que metafísicamente se reduce el movimiento. Sin embargo, a mi juicio, la precedente determinación del estatuto metafísico de la potencia no resultaría suficiente si no llegara a hacer justicia al otro sentido de la potencia, aquel que propiamente no se refiere al movimiento físico. Con vistas al mantenimiento de la analogía entre uno y otro significado de la potencia, he propuesto describir la potencia en el orden espiritual creado en los términos de analítica activa de la diferencia del ser personal. Pero esta sería temática para otra ponencia.

<sup>[105]</sup> BRENTANO, F. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1862. Citaré esta obra por la edición castellana de M. Abella (ed. y trad.), *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*, Encuentro, 2007.

<sup>[106]</sup> Cfr. *Metaph.* IV, 2, 1003 a 33.

<sup>[107]</sup> "Sed quia ens dividitur uno modo secundum quod dicitur quid, scilicet substantia, aut quantitas, aut qualitas, quod est dividere ens per decem praedicamenta: alio modo secundum quod dividitur per potentiam et actum vel operationem, a qua derivatum est nomen actus, ut postea dicitur; oportet nunc determinare de potentia et actu." (S. THOMAE AQUINATIS, ed. por E. Alarcón, *Corpus Thomisticum*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000–, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 9 l. 1 n. 2).

<sup>[108]</sup> Cfr. *Metaph.* VI, 4, 1028 a 2.

<sup>[109]</sup> *Id.*, 1026 b 3.

<sup>[110]</sup> Cfr. *Metaph.* IV, 8, 1012 b 8.

<sup>[111]</sup> Cfr. AUBENQUE, P., *Le problème de l' être chez Aristotele*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962; Peña, V. (ed. y trad.), *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1987.

<sup>[112]</sup> También Polo, de cuya interpretación sobre la filosofía de Aristóteles trataremos en el presente desarrollo, alude a la posición central que el examen de la estructura predicativa ocupa en la metafísica del Estagirita: "La peculiaridad del sentido aristotélico de la realidad se manifiesta con suficiente claridad si se acepta que en el juicio de predicación el sujeto se refiere, ante todo, a la sustancia misma. De acuerdo con este punto de vista, el juicio desdobra la sustancia al explicitarla. El desdoblamiento judicativo no es una mera analítica del objeto, porque conserva la referencia de lo pensado a la previa situación real. La función sujeto es una referencia al tener lugar en la realidad como sustancia; el sujeto no es un concepto y el juicio no es tampoco una mera copulación de conceptos. El juicio consiste en decir de la sustancia -que es de antemano real- *lo que es.*" ( POLO, L., *El ser I: la existencia extramental*, en *O.C.*, serie A, vol. III, EUNSA, Pamplona, 2015, p. 82).

<sup>[113]</sup> Cfr. HAYA, F., *El método de la gnoseología*, en *Miscelánea Poliana*, nº 30 (2010), pp. 11-23 y nº 34 (2011), pp.3-29.

<sup>[114]</sup> Según ha puesto de manifiesto Polo este enunciado describe con precisión el estatuto del comienzo gnoseológico, tanto en el plano de la vida intelectual natural (el estatuto en cuestión es el del objeto

abstracto), como en el plano del método filosófico, cuyo orden puede ser descrito como ajuste retrospectivo de aquel comienzo. Cfr. POLO, L., *Curso de Teoría del conocimiento II*, EUNSA, Pamplona, 1985, pp. 256 y ss.).

[115] Bien entendido: no nos haremos aquí problema de un pretendido trasunto extramental de la llamada *posibilidad lógica - la dínamis katá lógon* de Aristóteles (Cfr. *Metaph.* V, 12, 1019 b 21-35) toda vez que, de entrada, su propia denominación, al enmarcarla como asunto de la lógica, sugiere también su hurto al dominio de la metafísica. El verdadero problema está -valga la paradoja- en la *realidad que corresponde a la potencia real*.

[116] Me consta que al menos una parte del este auditorio conoce el método que he propuesto y habitualmente empleo en el enfrentamiento de las cuestiones metafísicas y al que denomino distribución seriada de la aporética de principio.

[117] Cfr. *Metaph.* V, 12, 1019 b 35- 1020 a 6; cfr. *Metaph.* IX, 1, 1046 a 9-19; cfr. BRENTANO, F., *op. cit.*, pp. 88-92.

[118] *Ibid.*

[119] Cfr. *Metaph.* IX, 7, 1048 a 37- 1049 b 37.

[120] Cfr. BRENTANO, F., *op. cit.*, p. 95 y ss.

[121] POLO, L., *El ser I*, ed. cit., p. 97. Asimismo esta interpretación se antoja- también en una primera aproximación- coincidente con la de Aubenque, quien afirma: "El movimiento no es tanto la actualización de la potencia como el acto de la potencia, la potencia en cuanto acto, es decir, en cuanto que su acto es estar en potencia." (AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, ed. cit., p. 433). Advertamos no obstante que la posición de Polo sobre el estatuto metafísico de la potencia, aún remitiendo a la realidad del movimiento, no se confunde ni con la de Brentano ni con la de Aubenque, como tampoco la de estos dos autores entre sí.

[122] Cfr. BRENTANO, F., *op. cit.*, p. 95.

[123] "Cortando el movimiento no se encuentra un antecedente del término por un doble motivo: porque fuera del movimiento el móvil no está en relación efectiva con el término, y porque el hallazgo del corte es el acto, no la potencia. La realidad de la potencia es también un acto, a saber, el movimiento, que no es un acto 'actual'." (POLO, L., *El ser I*, ed. cit., p. 97).

[124] Cfr. BRENTANO, F., *op. cit.*, p. 109.

[125] Cfr. *Metaph.* IX, 4, 1047 a 33.

[126] Pierre Aubenque subraya el mencionado carácter circular de la definición aristotélica del movimiento con relación a las nociones de potencia y de acto, desde una perspectiva que mejor que dialéctica debería calificarse como heideggeriana: de esta suerte la circularidad en cuestión, en lugar de viciosa y en lugar de dialéctica sería hermenéutica: puesto que las nociones de potencia y de acto resultan significativas exclusivamente dentro del horizonte de comprensión representado por el movimiento, la circularidad en cuestión no sería sino la explicitación de unas nociones que no han de tomarse como explicativas sino como descriptivas de la realidad física originaria. Con vistas a esta interpretación, a través de la que el autor pretende -también en clave típicamente heideggeriana- recusar la lectura escolástica de Aristóteles, Aubenque fuerza a mi juicio los textos en que el Filósofo, al remarcar la distinción entre el acto perfecto y el movimiento, apunta a un nuevo significado de la potencia desvinculado del movimiento, del que trataremos a continuación (Cfr. AUBENQUE, P., ed. cast. cit., p. 433).

[127] *Metaph.* IX, 1, 1045 b 32- 1046 a 1. Sigo la traducción de García Yebra con algunas modificaciones.

[128] "*Et primo de potentia quae maxime dicitur proprie, non tamen utile est ad praesentem intentionem. Potentia enim et actus, ut plurimum, dicuntur in his quae sunt in motu, quia motus est actus entis in potentia. Sed principalis intentio huius doctrinae non est de potentia et actu secundum quod sunt in rebus mobilibus solum, sed secundum quod sequuntur ens commune. Unde et in rebus immobilibus invenitur potentia et actus, sicut in rebus intellectualibus. Sed cum dixerimus de potentia, quae est in rebus mobilibus, et de actu, ei correspondente, ostendere poterimus et de potentia et actu secundum quod sunt in rebus intelligibilibus, quae pertinent ad substantias separatas, de quibus postea agetur. Et*

*hic est ordo conveniens, cum sensibilia quae sunt in motu sint nobis magis manifesta. Et ideo per ea devenimus in cognitionem substantiarum rerum immobilium.*" (S. THOMAE AQUINATIS, *Sententia Metaphysicae*, lib. 9, l. 1 nn. 3-4). Puesto que el estudio metafísico del acto y la potencia se extiende a las realidades inmóviles -es decir, pertenecientes al orden de lo intelectual (como es el caso de las sustancias separadas)-, la alusión a la potencia en sentido propio sería pertinente de manera indirecta, en un sentido, por así decir, propedéutico. En consecuencia, Tomás de Aquino propone una lectura alternativa: la frase literal del Filósofo - "*Potentia quae dicitur proprie non tamen utilis est ad hoc quod volumus nunc*"- habría de interpretarse como si Aristóteles quisiera decir: "puesto que hay otro significado de la potencia, no vinculado con el movimiento, en el presente lugar no procede sólo el estudio de la potencia en sentido propio; y este último procede solo de manera indirecta, en la medida en que a través de él accedemos al otro significado de la potencia." (Cfr. *Sententia Metaphysicae*, lib. 9 l. 1 n.5).

[129] "*In rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suos actus comitetur.*" (S. THOMAE AQUINATIS, *De spiritualibus creaturis*, a. 1 co. El subrayado es mío). Cfr. HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, EUNSA, Pamplona, 1992, pp. 183-199.

[130] Cfr. *Metaph.* IX, 2, 1046 a 36-1046 b 28; 5, 1047 b 31- 1048 a 24.

[131] Cfr. POLO, L., *El ser I*, ed. cit., p. 79 y ss.

[132] *Id.*, p. 87.

[133] "La capacidad de ser informada no es otra cosa que el hecho de que la actividad de la forma, en vez de mantenerse como tal actividad, tiene -y este es el sentido de su concurrencia con la materia-, un resultado consistente, a saber, la materia informada. La sustancia, vista desde la actividad de la forma, no es sino esa materia informada, forma recibida (...) En orden al ser activo de la forma la materia ha de verse (...) como la imposibilidad de *mantener la actividad como tal*" (*Id.*, p. 84).

[134] *Id.*, p. 105.

[135] *Ibid.*

[136] "En Aristóteles, la potencia da lugar, incongruentemente, a una nueva identificación del acto primero, porque, mal enfocada, deja al movimiento pendiente de explicación. Aristóteles define el motor como motor del móvil, es decir, utiliza la potencia para postular una explicación del movimiento, sin notar que por el contrario la explicación de la potencia es el movimiento." (*Id.*, p. 109).

[137] "De la noción de potencia no se debe seguir la referencia del movimiento a la causa eficiente, sino la invalidación de la determinación del acto como anterioridad, es decir, el desenmascaramiento de la suposición correspondiente a tal determinación del acto. Todo el significado de la distinción con el acto (acepción primaria de la potencia como 'no acto') se cifra en poner de manifiesto la anticipación del acto postulada desde la potencia. Un acto anticipado está ya limitado sin necesidad de más." (*Id.*, pp. 109-110). Polo no acepta el ajuste tradicionalmente propuesto en nombre de la analogía según el cual la remisión del movimiento a la potencia activa no reviste inconveniente por cuanto la potencia activa queda asimilada al acto (hasta el extremo de atribuirse al mismo Dios).

[138] Polo dirige con razón a Aristóteles la acusación de suponer el movimiento. Ciertamente Aristóteles supone el movimiento por cuanto ni siquiera se plantea dar razón de su existencia. La eternidad, o más propiamente, el carácter circular del movimiento dispensa a Aristóteles de indagar su misma existencia, lo cual conlleva efectivamente la instalación de la potencia pasiva en calidad de instancia originaria e impide la resolución metafísica última de la realidad creada. En cuanto a Tomás de Aquino, Polo le reconoce haber dado con la clave de la distinción real que permitiría la mencionada resolución última de la realidad creada, pero con el inconveniente de subordinar su averiguación a una disposición



nacional a juicio de Polo inconveniente. Así, el *esse creato* pasaría a depender de la *potentia essendi* que quedaría por su parte supuesta.

[139] Cfr. POLO, L., *El ser I*, ed. cit., pp. 115-146.

[140] La resolución del movimiento en las causas predicamentales evita salir de su consideración hacia una instancia anterior al movimiento, toda vez que el ejercicio de las causas no acontece aparte del movimiento mismo sino que es el desglose de su mismo acontecer. Pero, de otra parte, el movimiento no queda supuesto en cuanto que su reducción a las causas recíprocamente irreductibles es manifestativa de la distinción real entre el ser creado y la esencia.

[141] Eso significa que la anterioridad temporal en cuestión no invoca una instancia temporalmente anterior al movimiento ni tampoco un elemento cuya función fuera meramente pasiva. En rigor, según Polo, el antes temporal es la causa material, pero la causa material no es de suyo pasividad ni potencia sino que la potencialidad es la complementariedad aneja a la concurrencia entre las causas recíprocamente irreductibles.

[142] Expongo las aporías de principio en términos de impertinente intromisión de determinada noción metódica a raíz del desajuste de una determinada dirección eminente del pensamiento. Por dirección eminente del pensamiento entiendo su ejercicio según alguna de las tres modalidades aprióricas según las que cabe pensar. La primera de ellas es el pensar que articula el tiempo, es decir, que detiene en presente manifestando en concentración la diferencia inteligible. La aporía de la potencia encuentra su razón en el ejercicio despótico de la primera dirección metódica de principio según la que se introduce la consistencia de la potencia, esto es, su equivalencia forzada con la actualidad.

[143] Cfr. POLO, L., *El ser I*, ed. cit., pp. 110-114.

[144] *Id.*, p. 111.

[145] Cfr. POLO, L., *Curso de Teoría del conocimiento IV*, EUNSA, Pamplona, 2004, pp. 163-197.