

LA IDENTIDAD DEL ACTO, SEGUN ARISTOTELES

JESÚS DE GARAY SUÁREZ-LLANOS

Suele ser habitual ofrecer una versión del pensamiento aristotélico en la cual la identidad de lo real está principiada por la forma, y particularmente por la forma substancial. No faltan indudablemente en el *Corpus aristotelicum* textos que así lo avalen. Propongo, sin embargo, con estas líneas, caracterizar aquel sentido de identidad que reside en el acto y que dota de unidad y perfección a los seres, con anterioridad a la identidad de la forma, en el marco de la especulación del filósofo de Estagira.

1. Formas y movimiento.

Con cierta frecuencia, la doctrina aristotélica sobre el movimiento se expone desde la consideración del compuesto substancial de materia y forma (*synolon*). Tal perspectiva está indudablemente en el *Corpus aristotelicum*¹. La forma se presenta así como principio y

1. Para las citas de los textos de ARISTÓTELES (AR.), he seguido en líneas generales las ediciones y traducciones propuestas por V. GARCÍA YEBRA (Madrid, 1970) y TRICOT (París, 1966) para la *Metafísica*; T. CALVO (Madrid, 1978) y E. BARBOTIN (París, 1966) para el *De anima*; H. CARTERON (París 1973 y 1969) y P. H. WICKSTEED y F. M. CORNFORD (Londres, 1967) para la *Física*; M. ARAUJO y J. MARÍAS (Madrid, 1970) para la *Ética a Nicómano*; Ch. MUGLER (París, 1966) y E. S. FORSTER (Londres, 1965) para el *De generatione et corruptione*; P. MORAUX (París, 1965) para *De coelo*; P. LOUIS (París, 1956 y 1961) para *De partibus animalium* y *De generatione animalium*; y M. CANDEL (Madrid, 1982) para las *Categorías* y *Sobre las refutaciones sofísticas*. Asimismo he utilizado la traducción de las obras de AR. por W. D. ROSS (Oxford, 1908-1952). No obstante, en algunos casos he corregido ligeramente dichas traducciones.

término del movimiento². El movimiento se determina según la forma. Desde este punto de vista, el movimiento es lo imperfecto con relación a la forma: «la forma y la *ousía*: éstos son el fin de la generación»³. El movimiento se ordena a la consecución de una forma. La forma es «lo bueno, divino, deseable»⁴: es aquello que se busca como fin en el movimiento. Es perfecta: «la forma no puede desearse a sí misma, porque no le falta nada»⁵. Por eso, la forma es ingenerable e incorruptible⁶. El movimiento, por el contrario, es lo imperfecto, lo inacabado, frente a la plenitud de la forma.

La atención se centra, de este modo, en aquellos elementos que cambian y que permanecen en el movimiento: en las formas y en el sujeto del cambio. Cuando se trata de cambios accidentales, el movimiento resulta secundario respecto a la constitución de la cosa ya lograda por la forma substancial. El cambio accidental no penetra en la forma de la cosa, que continúa siendo 'lo que es', permanece invariable.

El movimiento puede definirse, en consecuencia, por referencia a las formas: «los movimientos, muchos en número, son incompletos y diferentes en forma, puesto que el de-dónde y el a-dónde es lo que da a cada uno su forma»⁷. «El motor lleva siempre una forma, (...) y ella es, cuando mueve, principio y causa del movimiento»⁸. Es decir, el movimiento se hace presente en tanto que es formal. Todo movimiento implica formas: antes, en y después. La realidad del movimiento aparece a la luz de la presencia formal: es un proceso

2. *Met.*, Z-8, 1033a 24-27 y *Met.*, H-1, 1042 a 24-31.

3. *Met.*, Δ-4, 1015a 10-11. Cfr. asimismo *Fís.*, B-1, 193b 12-18; *Met.*, H-4, 1044a 36 - b 1 y Δ-24, 1023 a 24. Utilizaré el término *ousía* para evitar las connotaciones que poseen los términos castellanos ordinariamente propuestos. En mi opinión, ninguna de dichas traducciones refleja la riqueza de matices que acompañan al griego *ousía*. Por el contrario, este vocablo se encuentra ya suficientemente vulgarizado como para no entorpecer la lectura. Respecto a las diversas palabras y expresiones griegas que aluden a la noción de 'forma', cfr. mi trabajo de doctorado *Sobre los sentidos de la forma en AR.*, pp. 121-138.

4. *Fís.*, A-9, 192a 16-17.

5. *Fís.*, A-9, 192a 20-21.

6. Cfr. *Fís.*, A-9, 192a 28-29; *Met.*, Z-9, 1033a 8 ss.

7. *Et. Nic.*, K-4, 1174b 4-5. Cfr. también *Fís.*, E-5, 229a 25-27.

8. *Fís.*, Γ-2, 202a 9-11.

formal. Por eso puede ser definida como paso de un contrario a otro⁹. Sabemos del 'paso', del 'proceso', porque a una forma le sucede otra. El cambio de formas revela la realidad del movimiento¹⁰. Los contrarios, incluso, marcan los límites que definen el movimiento, pues «para el movimiento, el intermediario es como un contrario»¹¹.

Es patente la virtualidad del planteamiento propuesto para el análisis de los principios de la naturaleza. Ahora bien, si lo que se desea es mostrar el ser del movimiento, su realidad más propia, dicha perspectiva resulta completamente inadecuada: en efecto, si el movimiento es paso entre contrarios, la atención habrá que fijarla en el paso y no en los contrarios. Los contrarios en sí mismos son inmóviles, no dicen relación al movimiento.

Por otra parte, la forma que constituye la esencia de la cosa debe permanecer invariable, puesto que conserva la identidad del compuesto substancial: por la forma, la cosa es ella misma, es 'lo que es' y no otra cosa. Por tanto, si movimiento fuese sólo cambio formal, la cosa expulsaría de su constitución esencial al movimiento. Pero entonces, paradójicamente, dejaría de ser natural: «la naturaleza, en efecto, se genera en el sujeto mismo, pues está en el mismo género que la potencia; es, en efecto, un principio de movimiento, pero no en otro, sino en el sujeto mismo en cuanto es él mismo»¹². La naturaleza se convertiría en un mosaico de esencias, para las que el movimiento sería siempre algo externo.

No basta, por consiguiente, en el análisis de los principios de la naturaleza, aludir a una causa agente que mueve desde fuera a la cosa, puesto que lo específico del ser natural es poseer ese principio

9. *Fis.*, A, *passim*.

10. La distinción de los movimientos según las categorías presupone estas consideraciones. «Todas las cosas que se generan llegan a ser por obra de algo y desde algo y algo. Y este último 'algo' lo refiero a cualquier categoría; pues o bien serán esto o cuánto o cuál o dónde» (*Met.*, Z-7, 1032a 12-15). Unos movimientos se distinguen de otros por las formas que incluyen. Cfr. acerca de los movimientos según las categorías, F. CUBELLS, *El acto energético en AR.*, pp. 37-38 y 53-71. Valencia 1961. Sobre la distinción *kinesis-metabolé*, cfr. TRICOT, o.c., pp. 378-379.

11. *Fis.*, E-5, 229b 16. Cfr. *Et. Nic.*, K-4, 1174a 22 ss.

12. *Met.*, Θ-8, 1049b 8-10. Cfr. asimismo *De coelo*, Γ-2, 301b 17-19.

de movimiento en sí mismo en cuanto es él mismo¹³. El movimiento está principiado en el ser natural desde sí mismo. La forma que determina actualmente a cada ser natural y que le diferencia de los demás seres ha de estar por tanto íntimamente ligada a ese principio del movimiento que está en el sujeto mismo en cuanto es él mismo.

El movimiento físico no se identifica, sin embargo, con la actualidad de las ideas. La actividad de los seres físicos no se agota en simple actualidad eidética. Las Ideas no se mueven, le reprocha AR. insistentemente a su maestro: «lo que con más perplejidad se preguntaría uno es que aportan las Ideas a los entes sensibles, tanto a los eternos como a los que se generan y corrompen, pues no causan en ellos ni movimiento ni ningún cambio»¹⁴. Las formas ideales son determinaciones y diferencias con una actualidad distinta del obrar físico: el fuego pensado no quema.

Además, el movimiento no es movimiento de la forma misma: «el movimiento no está en la forma, sino en lo movido, es decir, en el móvil tomado en acto»¹⁵. Las formas no se mueven, no se generan ni corrompen: «hacer redondo el bronce no es hacer la redondez o la esfera»¹⁶. «El *eidós*, o como haya de llamar a la forma (*morphé*) que se manifiesta en lo sensible, no se genera, ni hay generación de ella»¹⁷. Que la forma física se presente, en cierto modo, como principio de movimiento, no significa que ella misma esté en movimiento. Lo que se mueve, lo que se produce es esta esfera de bronce, pero no la esfera ni el bronce. El movimiento de los seres naturales no comporta variación de las formas en sí mismas, sino cambio en el mismo ser natural que pasa a poseer una nueva forma.

En resumen, los seres físicos son activos, poseen el principio de movimiento en sí mismos. Tal principio de movimiento de alguna manera está vinculado a la forma, pues ella es el principio por el

13. «Physis est principium movendi quod rebus naturalibus ipsis per se insitum est, non per accidens». BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, 228.

14. *Met.*, A-9, 991a 8-11. Cfr. OWENS, J., *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*, p. 464. Toronto, 1951 (2.ª ed. 1963).

15. *Fis.*, E-1, 224b 25-26.

16. *Met.*, Z-8, 1033a 32-33.

17. *Met.*, Z-8, 1033b 5-7.

que el ser natural es él mismo y no otro. Pero la actividad que surge con la forma, no procede de la forma en cuanto que ésta se asimila a la idea. Además, tal actividad no implica variación de la forma. Y, desde luego, forma y movimiento no se identifican, ya que la forma es aquello por lo que el ser físico es lo que es y no otro, mientras que «el movimiento es siempre otro»¹⁸.

Tal movimiento característico de los seres naturales se destaca con particular relieve en la actividad de los seres vivos, pues ellos cumplen estrictamente la definición de naturaleza: «la naturaleza primera y propiamente dicha es la *ousía* de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales»¹⁹. Y entre las actividades de los vivientes resalta el crecimiento, en cuanto que expresión de un dinamismo interno de la forma: aquí «la distinción entre materia y forma es más evidente»²⁰.

Efectivamente «el aumento de todas las partes de un cuerpo en crecimiento y la unión de algo al cuerpo que aumenta, son posibles según la forma, pero no según la materia»²¹. El crecimiento no es un aumento por yuxtaposición de partes, que forman «como un montón»²², sino un aumento que conserva la propia forma. Se añaden nuevas partes de modo proporcional en el viviente, según un orden determinado. Se crece desde la forma. Una *virtus* presente en la forma incorpora alimentos y los hace suyos²³. El viviente, cuando es engendrado, «crece en adelante él mismo»²⁴.

La forma es el principio según el cual se organiza el cuerpo. Es, en cierto modo, productiva del cuerpo. La forma del viviente no se comporta estáticamente; su actividad respecto a los elementos del cuerpo no es simple información. La diferencialidad primera de la materia corporal es, más bien, la que dirige la formación del cuer-

18. *Fis.*, Δ-11, 219b 9-10. Cfr. a este respecto las consideraciones de PLATÓN en *El Sofista*, 255a-256d.

19. *Met.*, Δ-4, 1015a 13-15.

20. *De gen. et corr.*, A-5, 321b 22-24. Acerca del crecimiento, cfr. especialmente *De gen. et corr.*, A-5.

21. *De gen. et corr.*, A-5, 321b 22-24.

22. *Met.*, H-6, 1045a 9. Cfr. H-2, 1043a 20-21.

23. Cfr. *De gen. et corr.*, A-5, 322a 28-33 y *De gen. an.*, B-1, 735a 2-4.

24. *De gen. an.*, B-1, 735a 14. Cfr. también 735a 21.

po²⁵. La función de la forma no se reduce a diferenciar ordenadamente la materia: su actividad va más allá de la materia actualmente informada. Adquiere nuevas formas materiales incorporándolas a la propia forma y se hace capaz de nuevas operaciones. «Esta forma sin materia de la que hemos hablado es una especie de potencia inmersa en la materia: un conducto, por así decirlo»²⁶. La forma que dirige el crecimiento posee vitalidad, actividad. Y ello se debe a que es forma sin materia: no es la materia el principio del crecimiento, sino la forma. La materia, más bien, es principio de pasividad: «la materia en cuanto materia es pasiva»²⁷. La forma aplica su actividad para informar la materia inicial, pero también para incorporar nueva materia (nuevas formas materiales). Así puede obrar más. La forma es como un conducto, porque a través suyo se incorpora nueva materia: de este modo ese conducto se hace cada vez mayor, es decir, su capacidad de obrar crece. Así pues, la forma es productiva, operativa, potente²⁸. No es un principio de estaticidad sino de dinamismo²⁹.

La universalidad de la forma, por otra parte, considerada en estricta referencia a la materia, se manifiesta al observar que una misma forma existe en multitud de materias: unas determinadas diferencias pueden existir —siempre las mismas— aquí y allí, ahora y antes, en este tipo de material y en aquel otro, etc. Una misma forma se repite en muchas materias, con la única salvedad de que sean materias adecuadas³⁰.

Sin embargo, la universalidad de la forma, desde el punto de vista de su operatividad se muestra aún más claramente: su univer-

25. Cfr. *De par. an.*, A-1, 640a 34-b 4.

26. *De gen. et corr.*, A-5, 322a 28 ss.

27. *De gen. et corr.*, A-7, 324b 18. Cfr. *Fis.*, Θ-4, 255b 30-31 y *De an.*, Γ-5, 430a 10-13. Cfr. R. ALVIRA, *La noción de finalidad*, pp. 124-125. Pamplona, 1978.

28. TOMÁS DE AQUINO alude a este carácter de la forma, cuando distingue la *essentia ut natura* de los otros sentidos de esencia: *quidditas*, forma y esencia propiamente dicha. La esencia como naturaleza es principio de operaciones: cfr. *De ente et essentia*, 1.

29. Cfr. J. P. ETZWILER, *Being as activity in Aristotle: a process interpretation*. *International Philosophical Quarterly*, XVIII (1978), p. 322.

30. Cfr. *Met.*, H-4, 1044a 15 ss.

salidad es multiplicación. La forma del viviente genera otras formas semejantes³¹. La universalidad de la forma en los vivientes la busca la forma por sí misma. La forma no se universaliza porque un agente externo así lo imponga, sino que ella misma es multiplicante, repetitiva. «La causa de producir es parte primera de por sí»³².

«Para todos los vivientes que son perfectos (...), la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos (...) con el fin de participar de lo eterno y lo divino, en la medida que les es posible, y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente»³³. Los vivientes materiales han de salvar la imperfección de las condiciones de la materia³⁴. Y muy en particular la corrupción³⁵. Por eso, la forma se multiplica, se hace universal. Paralelamente la infinitud³⁶ e indeterminación³⁷ de la materia posibilita tal multiplicación³⁸.

2. La movilidad de la naturaleza.

Las consideraciones precedentes acerca de la actividad de la forma no deben interpretarse en sentido restrictivo, aplicándolas exclusivamente al marco de los seres vivos. «Lo inferior existe siempre por causa de lo mejor»³⁹: la naturaleza más imperfecta adquiere

31. *De an.*, B-4, 416b 23-25.

32. *Met.*, Z-9, 1034a 25-26.

33. *De an.*, B-4, 415a 26 - b 2. Cfr. asimismo *De an.*, Γ-9, 432b 21-25; *De gen. an.*, B-1, 731b 20-732a 1.

34. Cfr. *Fis.*, A-9, 192a 13-18.

35. Cfr. *Met.*, Θ-8, 1050b 24-28.

36. Cfr. *Fis.*, Γ-7, 207b 35.

37. Cfr. *Fis.*, Δ-2, 210a 5-8; *De an.*, B-1, 412a 7-8.

38. Cfr. sobre este punto TOMÁS DE AQUINO, *De natura materiae*, n. 374 (ed. Marietti): «Proprie vero generatio est quando forma ex natura generantis generato adiungitur; quod fit quando principium actionis non excedit modum agendi in nulla sua virtute, sicut patet de omnibus formis materiae immersis. Tales enim formae non secundum aliquid sui sunt principium agendi, quasi aliquid sui sit non immersum materiae, aliquid vero immersum; sed omnino sunt principium actionis rerum quarum sunt formae; ideo ex vi actionis fit aliquid simile in specie in genere talium rerum».

39. *Pol.*, Δ-14, 1333a 21-22.

plenitud de sentido a la luz de la más perfecta. Indudablemente los vivientes cumplen de modo más perfecto la definición de naturaleza⁴⁰: los demás seres naturales son explicables —en tanto que naturales— teniendo como modelo a los vivientes⁴¹.

Efectivamente no sólo los vivientes poseen el movimiento dentro de sí. AR. subraya con rigor cómo incluso los primeros elementos de los que se componen todas las cosas —las últimas diferencias básicas de la naturaleza— están constantemente en movimiento: «Imitan a las cosas incorruptibles también las que están sujetas a cambio (*tà en metabolê ónta*), como la Tierra y el Fuego. Estas están siempre en actividad (*energeî*), pues tienen por sí y en sí (*kath'hautò gàr kai en autoîs*) el movimiento (*tèn kînesin*)»⁴². A los cuatro Elementos no les acontece ocasionalmente ser movidos por un agente externo. El movimiento no es simplemente algo extrínseco que les sobreviene merced a la acción de un motor, que podía no haberles movido. Por el contrario, se debe decir que están íntimamente dinamizados: poseen el movimiento por sí y en sí. No cabe concebir su ser al margen del movimiento⁴³. Son 'ellos mismos', se podría afirmar, en tanto que están en movimiento. Ninguno de los seres naturales puede ser definido sin el movimiento⁴⁴. Pensarlos al margen del movimiento es falsear su definición. Todos ellos poseen «un movimiento natural, que es el transporte hacia el lugar de reposo natural»⁴⁵; pero nunca alcanzan ese estado de reposo definitivo, a causa del cambio que provoca el movimiento incesante de los astros⁴⁶. Por otra parte, como «cada elemento se opone por contra-

40. Cfr. *Met.*, Δ-4, 1015a 13-15; cfr. también *Met.*, Θ-8, 1049b 8-10.

41. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In V met.*, lect. V, n. 808 y *S. th.*, I, 115,2.

42. *Met.*, Θ-8, 1050b 28-30. Cfr. también *De coelo*, Γ-2, 300a 20-21; B-3, 286b 1.

43. Cfr. A. MANSION, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, pp. 174-178. Lovaina-París, 1945.

44. Cfr. *Met.*, E-1, 1025b 34 - 1026a 4; Z-11, 1036b 28-29. Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, p. 168. Madrid, 1974 (6.ª ed.); W. D. ROSS, *Aristóteles*, p. 101. Londres, 1923 (Trad. de D. F. Pró: Buenos Aires, 1957).

45. *De coelo*, Γ-2, 300b 7-8.

46. Cfr. *De gen. et corr.*, B-10, 337a 7-15. Sobre este aspecto, vid. en general *De gen. et corr.*, B-10.

riedad a cada uno de los otros»⁴⁷, pueden actuar y transformarse entre sí⁴⁸.

La imitación de los Elementos (y, en general, de las cosas corruptibles) no es imitación de la forma ejemplar de lo incorruptible que sirve de modelo, sino imitación del movimiento circular. Los seres naturales que se generan y corrompen imitan la continuidad del movimiento circular⁴⁹: «La naturaleza aspira a lo mejor en todas las cosas, y como, por otra parte, ser es mejor que no ser (...), y como es imposible que el ser pertenezca a todas las cosas porque algunas están demasiado alejadas del principio, Dios ha completado el universo (*tò hólon*) de un modo alternativo, haciendo continua la generación. De este modo, en efecto, el ser alcanza el grado más alto, puesto que el generarse siempre y la generación siempre repetida están máximamente cerca de la *ousía*»⁵⁰. El movimiento perpetuo, incluso siendo destrucción constante, no equivale a no-ser. Muy al contrario: es lo más cercano a la *ousía*. La comparación no se establece aquí con relación a la forma sino al movimiento. El ser y el no ser no son plenitud o falta de forma simplemente, sino imperfección en la continuidad del movimiento. Lo mejor que busca la naturaleza no es un mero orden más perfecto de determinaciones, sino una constancia más plena de movimiento. Los Elementos imitan el movimiento circular⁵¹, lo cual se manifiesta en el carácter ordinariamente cíclico de las transformaciones recíprocas⁵², así como en la continuidad del movimiento rectilíneo⁵³.

Así pues, la distinción que se observa entre el movimiento de los vivientes y el de los no-vivientes no reside en la posesión del movimiento (una naturaleza muerta o inerte frente a otra activa), puesto que unos y otros están radicalmente en movimiento⁵⁴.

47. *De coelo*, B-3, 286a 29-30.

48. Cfr. *De gen. et corr.*, B-2, 329b 21-23. Acerca de la transformación recíproca de los elementos, cfr. *De gen. et corr.*, B-4 y *De coelo*, Γ, 6 y 7.

49. Cfr. la exposición de AR. en *De gen. et corr.*, B-10, 336b 27-337a 15, que no podemos recoger aquí íntegramente.

50. *De gen. et corr.*, B-10, 336b 27-33.

51. *De gen. et corr.*, B-10, 337a 2-3.

52. *De gen. et corr.*, B-10, 337a 1-6. Cfr. B-4, 331b 2-3.

53. *De gen. et corr.*, B-10, 337a 6-7.

54. Cfr. W. BROECKER, *Aristóteles*, p. 43. Frankfurt, 1935 (trad. F. SOLER,

Incluir el movimiento en la definición de los seres naturales no implica, sin embargo, expulsar a la forma. El movimiento es formal. Mover comporta, de un modo u otro, formalizar⁵⁵. El motor mueve porque tiene la forma: y mover se traduce siempre en la transmisión de una formalidad. Mover no es ejercer una ciega eficiencia, una fuerza indeterminada: es formalmente. «Siempre el motor llevará una forma, sea *ousía* o cualidad o cantidad, la cual será principio y causa del movimiento cuando el motor produzca el movimiento»⁵⁶.

Tampoco las Formas Puras aristotélicas permanecen inactivas. Su relativa o absoluta inmovilidad⁵⁷ es ante todo invariabilidad, ausencia de cambio. «Puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse nunca, sea eterno, *ousía* y acto. Y mueven así lo deseable y lo inteligible»⁵⁸. El ser deseables o inteligibles no es debido a que posean unas ciertas determinaciones que no se encuentren en los otros seres⁵⁹ sino a la riqueza de su actividad⁶⁰.

Los seres eternos, inmóviles y separados⁶¹ no son inmóviles porque sean estáticos: son máximamente activos, vivientes perfectos. Y esa actividad, más que ausencia de movimiento, muestra la perfección del movimiento. Las 'Formas Puras' no son modelos ideales eternos: su invariabilidad no estriba propiamente en la posesión eterna de unas determinaciones ideales que trasciendan el cambio físico, sino en que su actividad no se traduce en cambio. «Si hay unas naturalezas o substancias tales como dicen los dialécticos que son las Ideas, habrá algo mucho más científico que la Ciencia en sí y más movido que el Movimiento en sí; pues aquéllas son en mayor grado actos, y éstos potencias de aquéllas»⁶². La Idea de Movimiento en

Santiago de Chile, 1963). Vid. asimismo R. PANIKKAR, *El concepto de naturaleza*, p. 209. Madrid, 1972 (2.ª ed.).

55. Cfr. *Fis.*, Θ-5, 257b 9-10.

56. *Fis.*, Γ-2, 202a 9-11.

57. Cfr. en particular *Met.*, Λ-8, 1073a 23 - b3.

58. *Met.*, Λ-7, 1072a 24-26.

59. Es significativo a este respecto que AR. designa a los seres más perfectos e «inmóviles» por referencia al principio del movimiento (motores) y al acto, más que por relación a la pureza formal.

60. Cfr. *Met.*, Λ-7, 1072b 24-28.

61. Cfr. *Met.*, Λ-7, 1073a 4.

62. *Met.*, Θ-8, 1050b 34-1051a 2. PLATÓN había ya aludido a la ne-

sí no es la perfección del movimiento, sino aquel movimiento que implica el máximo de actividad eterna incorruptible. La idea de movimiento es sólo potencia de movimiento⁶³.

Por consiguiente, se puede afirmar que para AR. el movimiento pertenece a la misma 'constitución' de lo real, tanto en el mundo sublunar (no vivientes y vivientes) como en el astral (movimientos y sustancias eternas)⁶⁴. La realidad no es un mosaico de 'cosas', de ideas que existen materialmente, a las que acontece ocasionalmente ser movidas. Y tampoco es un mosaico de 'hechos': el ser no se asimila para AR. a posición fáctica de unos conceptos o posibilidades lógicas. El ser se explica dando razón del movimiento (aunque no sólo). Es decir, el ámbito del movimiento no es —en la Física— menor que el del ser. AR. lo señala rotundamente: «Hay tantas especies de movimiento y de cambio como de ente»⁶⁵.

De todo lo señalado hasta aquí no se concluye, sin embargo, que lo único real sea el movimiento. Ni siquiera que el movimiento sea un principio de lo real. Únicamente que todo lo real está constitucionalmente en movimiento. AR. alude a diversos principios de lo real (las cuatro causas), uno de los cuales es designado como principio del movimiento, pero que no da razón por sí solo del movimiento: remite a otras prioridades causales.

Existe, eso sí, una cierta reciprocidad entre movimiento y forma: todo movimiento es formal, pero toda forma física está en movimiento. Quizá se puede decir que todo el esfuerzo aristotélico se resume en articular adecuadamente movimiento y forma, dejando a salvo el ámbito irreductible de cada uno. Lógica y Física son distintas. La perspectiva simplemente lógica no basta para dar cuenta de la especificidad de lo físico⁶⁶. Y el ser físico no es el único sentido del ser.

cesidad de articular adecuadamente movimiento y ser (Cfr. *El Sofista*, 248e-249a).

63. Cfr. *Met.*, Θ-8, 1050b 6-28.

64. Cfr. W. BROECKER, o.c., p. 59.

65. *Met.*, K-9, 1065b 14. Cfr. texto paralelo de *Fis.*, Γ-1, 201a 8-9. Vid. el examen minucioso de este texto llevado a cabo por F. CUBELLS, o.c., pp. 41-51.

66. Cfr. *De gen. et corr.*, A-2, 316a 5-11. Cfr. asimismo *Met.*, K-7, 1064a 15-16 y 30-32.

La Metafísica, justamente, versa sobre la relación mutua entre ser físico y lógico.

La filosofía primera se apoya en el principio de no contradicción como primer principio del conocer y del ser; y desde tal principio se presenta la realidad formalmente⁶⁷. Asimismo resulta indudable la presencia de la naturaleza y del cambio⁶⁸. La naturaleza es lógica y está constitutivamente en movimiento, pero la presencia formal y la presencia del movimiento no se identifican. Desde el movimiento, la idea es pasiva; desde la forma, el cambio es destrucción.

3. *Los sentidos del ser: la distinción potencia y acto.*

Articular el punto de vista de la forma y del movimiento es tarea de la filosofía primera, pues ella estudia el ser, y tanto la forma como el movimiento son. La diversidad de accesos al examen de lo real se encuentra tematizada por AR. en la distinción de los sentidos del ser⁶⁹. Distinguir una pluralidad de sentidos del ser es manifestar que la pregunta por el ser no se puede enunciar unilateralmente⁷⁰.

67. El porqué de estas afirmaciones sobre el principio de no contradicción lo expuse en *Observaciones acerca de la presencia del fundamento según AR.*, Anuario Filosófico, XVIII (1985).

68. Cfr. *Fis.*, B-1, 193a 3-10; *Fis.*, A-2, 185a 12-14; *Met.*, Γ-5, 1010 a 7.

69. Cfr. *Met.*, Δ-7; E-2, 1026a 33 -b 2; Z-1, 1028a 10ss.; Θ-1, 1045b 27-35; Θ-10, 1051a 34b2; K-3, 1060b 31-1061b 17; *De an.*, B-1, 412a 6 ss. y 412b 8-9; etc.

70. Acerca de la riqueza metodológica de la distinción de los sentidos del ser y sobre la diversidad de criterios epistemológicos empleados, cfr. A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, pp. 147-155. Pamplona, 1984.

Conocer es una actividad (cfr. *Met.*, Θ-9, 1051 a 30-31); es formalizante (cfr. *De an.*, Γ-8, 431b 28); expresa lo verdadero y lo falso en el pensamiento mediante la composición y la división (cfr. *Met.*, E-4, 1027b 17-1028a 2; Θ-10, 1051b 1 ss); alcanza lo necesario (cfr. *Met.*, E-2, 1026b 27 ss.). Si atendemos a la formalización de la realidad que promueve el conocer desde la predicación (cfr. *Met.*, Δ-7, 1017a 22 ss.) —«aunque fuera de toda combinación» (*Cat.*, 1b 25)— distinguimos una pluralidad de formas, de determinaciones, de géneros (cfr. *Met.*, K-3, 1061a 10-15), dentro de los que se puede agrupar y clasificar la totalidad de lo real. Si centramos la atención

Se afirma en ocasiones que, dentro de tal diversidad, el primer sentido del ser para AR., al que se ordenan los demás, es la *ousía*. Efectivamente hay textos de enorme fuerza que así parecen avalarlo⁷¹. Tales pasajes son, por sí mismos, suficientemente concluyentes en un punto: respecto a las demás categorías, la *ousía* es ente primera y absolutamente. Sin embargo, con relación a los demás sentidos del ser, tales textos no son enteramente explícitos, pues aluden primeramente a la *ousía* respecto a las demás categorías. La fuerza de las expresiones utilizadas deja, en cualquier caso, la sospecha de que la *ousía* está realmente privilegiada frente a otros sentidos del ser.

Decir que la categoría de *ousía* es el ente primero, respecto del cual son los demás, se revela insuficiente cuando se afirma que la *ousía* puede ser entendida en potencia o en acto⁷². Si el primer sen-

en lo real en cuanto que está ya pensado, se descubre un modo de ser distinto del físico caracterizado por la complejión y separación propios del pensamiento (cfr. *Met.*, E-4, 1027b 29-1028a 2). Si, en tercer lugar, destacamos aquel sentido de realidad necesaria y universal, aparecen distintos grados de necesidad y de accidentalidad. Si, por último, se pone en primer plano el ser actual y activo del conocer, lo real se examina según el acto y la potencia (cfr. a este respecto las observaciones acerca de los grados de saber y su carácter activo en *De an.*, B-5, 417a 21-b 16).

En la medida en que no se conocen plenamente las distintas facetas del conocimiento, no se alcanza una articulación cabal de la pluralidad de los sentidos del ser. Y al contrario: en tanto no se distinguen previamente diferentes mundos entitativos, no es posible acceder a una caracterización adecuada del conocimiento. Por ello, la distinción aristotélica de los sentidos del ser posee, de un lado, un cierto valor fenomenológico y propedéutico y apunta a una ulterior articulación; y por otro lado, establece ya una marcada irreductibilidad entre diversos modos de ser. Tal irreductibilidad ha sido radicalizada como simple homonimia por P. AUBENQUE, *El problema del ser en AR.*, París, 1962 (trad. V. PEÑA, Madrid, 1974).

71. Cfr. p. ej.: «el primer ente de éstos (las categorías) es la forma (*ò tí estin*), que significa la substancia (*ousía*)» (*Met.*, Z-1, 1028a 14-15). «Es, pues, evidente que, a causa de ésta (la *ousía*) es también cada una de aquellas (las demás categorías), de suerte que el ente primero, y no un ente con alguna determinación, sino el ente absoluto, será la *ousía*» (*Met.*, Z-1, 1028a 29-31). «Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?, equivale a ¿qué es la *ousía*?» (*Met.*, Z-1, 1028b 2-4). Cfr. también *Met.*, Γ-2, 1003a 33-b 19.

72. Cfr. *Met.*, Δ-7, 1017b 6; Θ-1, 1045b 32-34.

tido del ser categorial puede dividirse según la potencia y el acto, es señal innegable de que la distinción potencia-acto antecede a la distinción categorial en algún sentido. Y en ese sentido, consecuentemente, la *ousía* no es el primer sentido del ser. Desde luego, no cabe zanjar la cuestión, dando por supuesto precipitadamente que la potencia y el acto son modos de ser de las categorías, y concretamente modos de la *ousía*, dejando siempre a la *ousía* como realidad primera en la que se inscriben la potencia y el acto.

A este respecto, hay una afirmación de AR., que, por el contexto en el que se enuncia, es particularmente ilustrativa: al comienzo del libro segundo en el *De anima*, recuerda que la *ousía* es uno de los géneros del ser⁷³ y que puede ser considerada como materia, como forma o como el compuesto de ambas⁷⁴. La materia es potencia y la forma es acto⁷⁵. El acto, a su vez, puede ser como la ciencia o como el acto de teorizar⁷⁶. Desde estas premisas, propone una definición de alma —acto primero del cuerpo natural organizado⁷⁷—, que resuelve el problema de la unidad del alma y el cuerpo en el viviente⁷⁸. Y aquí da la razón: «Pues si bien las palabras 'uno' y 'ser' tienen múltiples acepciones, el acto (*entelécheia*) lo es en su sentido más primordial»⁷⁹. Es decir, la pregunta por la unidad y el ser se responde desde el acto; o, si se quiere, desde la *ousía* en cuanto es acto: en absoluto, desde la materia; tampoco desde el

73. *De an.*, B-1, 412a 6.

74. 412a 7-9.

75. 412a 9-10.

76. 412a 10-11; 22-23.

77. 412b 5-6.

78. 412b 6-8.

79. 412b 8-9. No se abordará en el curso de este trabajo la relación establecida por AR. entre los términos *énérgεια* y *entelécheia*: cfr. *Met.*, Θ-8, 1050a 22-23 y Θ-3, 1047a 30-31. Generalmente son considerados como sinónimos, aunque con connotaciones específicas: cfr. BONITZ, *Index*, 253b 39 -254a 12 y Ross, *Metaphysics*, II, pp. 245-246. Un estudio más ajustado de las relaciones de significación entre ambos lo lleva a cabo G. REALE, *La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelechia*. Studi di Filosofia e di Storia della Filosofia in onore de F. OLGIATI, pp. 145-207. Milán, 1962. Cfr. también G. A. BLAIR, *The meaning of energeia and entelechia in Aristotle*. International Philosophical Quarterly, VII (1969), pp. 101-117.

compuesto; ni desde la *ousía* en cuanto categoría. Pero ni siquiera desde la forma en cualquier sentido, sino sólo desde la forma en cuanto es acto. La unidad y el ser no se dicen en primer lugar de la *ousía* y de la forma, sino más bien del acto que poseen la *ousía* y la forma. O de otro modo: es el acto de la *ousía* y de la forma el que hace ser y ser uno a ambas. Es decir, el acto —en estas indicaciones— detenta un cierto carácter original dentro de la *ousía* y de la forma.

Ahora bien, ¿qué significa acto? «La palabra 'acto' (*enérgeia*), empleada junto a la de *entelécheia*, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso, a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas, no, y esto porque, no existiendo en acto, existirían en acto. En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en acto»⁸⁰.

Es decir: la manifestación más palmaria de la distinción potencia-acto se alcanza en el examen del movimiento. El movimiento aparece así como un espacio privilegiado para registrar el sentido del ser acto y potencia. La forma es también presencia de la realidad: desde la forma, efectivamente, se alcanza la distinción categorial y se logra pensar eidéticamente lo real. Sin embargo, hay otra presencia de la realidad, que no se alcanza por la forma sino por el movimiento —en lo que tiene de irreductible con la forma—. Tal presencia es el acto y la potencia. El acto y la potencia aparecen en el movimiento.

Pero el acto ha pasado también a aplicarse a otras cosas, aun cuando el acto se manifieste primero en el movimiento. Ser acto no es sólo estar en movimiento, ser *kínesis*, sino algo más. El acto se extiende a otras cosas más allá del movimiento⁸¹. En el texto citado más arriba, AR. da una indicación sumamente significativa: a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí ser pensables o deseables. Y ello se debe, dice, a que el acto parece ser principalmente el movimiento. Es decir, el acto se opone en cierta

80. *Met.*, Θ-3, 1047a 30 - b 2.

81. Cfr. *Met.*, Θ-1, 1046a 1-2.

medida a lo pensable. Las cosas que no existen pueden ser pensables, pero no existen en acto. A la inversa se podría expresar así: las cosas que existen, en cuanto son pensables, no existen en acto. Aquello por lo que algo es pensable es distinto del ser como acto. Las cosas pensables (*dianoetà*) en cuanto tales no son el acto. El ser como acto se distingue del ser pensable. El ámbito del acto queda fuera de los límites de la *dianoia*.

Ahora bien, lo pensable es manifiesto en lo pensado. Y uno de los rasgos de lo pensado es su carácter eidético. Las ideas especifican lo pensado. Asimismo lo pensable es aquello de la naturaleza que se hace presente en la idea, esto es, la forma. Por consiguiente, acto se opone a forma. La forma se muestra en la idea; el acto se manifiesta en el movimiento. La evidencia de la idea no es la evidencia del movimiento. El movimiento, precisamente en cuanto es cambio disimula la presencia de la forma: el cambio es transformación. En el cambio las formas pasan y, por ello, no reclaman un primer plano a la atención: la presencia de la forma se apaga en beneficio del acto. En la medida que algo es eidéticamente evidente, en esa medida se oculta el acto. Ser pensable en cuanto tal es un modo de no ser frente al acto. Ser como acto es un modo de ser distinto de ser como idea. Conocer algo como acto permite decir no sólo que es tal o cual, sino que además existe. Las cosas que no existen pueden ser pensables; pero no existen, porque no existen en acto. Si se piensa eidéticamente el movimiento, no se le conoce como acto.

Por eso, la distinción potencia y acto es importante⁸²: no sólo porque explica el movimiento, sino además porque marca los límites de lo real y lo irreal. Una ficción determinada puede ser pensada: y es pensable porque posee una formalidad, unas diferencias determinadas. Igualmente, las diferencias, las determinaciones que caracterizan a un ser físico, representadas eidéticamente, no dicen nada respecto al ser como acto: pueden ser 'puestas' en la naturaleza o no. El ser de tales determinaciones no es el ser como acto, pues pueden ser con o sin acto.

Estas indicaciones son pertinentes para no recortar la novedad

82. Cfr. *Met.*, ③-3, 1047a 20.

del hallazgo aristotélico⁸³. Sobre todo, cuando AR. afirme —después de haber expuesto qué entiende por acto— que la *ousía* y la forma son acto (*enérgeia*)⁸⁴. Si la *ousía* y la forma son acto, esto implica que su ser es acto, pero no que el acto sea forma. El acto no se reduce al ser de la forma, porque el movimiento es también —de un modo particularmente privilegiado— acto; y el movimiento es siempre otro⁸⁵, mientras que la forma es siempre la misma⁸⁶. Por consiguiente, la forma es acto, pero no lo es en cuanto se expresa en la idea (pues la idea es siempre la misma). El acto de la forma no se ha de buscar en la identidad de la idea ni en sus determinaciones.

Así pues, la forma es acto, pero el acto no se reduce a forma, sino que también es acto el movimiento. Precisamente por esto, resulta difícil definir el movimiento⁸⁷. «Un acto tal como lo hemos definido no es fácil de comprender, pero es admisible»⁸⁸. El movimiento se conceptualiza penosamente y de modo tan impreciso, justamente porque «parece ser algo indeterminado (*aóristón*)»⁸⁹. No es tampoco asimilable a ninguna de las categorías⁹⁰.

AR. distingue de manera neta el acto del movimiento respecto del acto de la forma al analizar el sentido de la expresión 'en cuanto' presente en las definiciones de movimiento: «Doy a 'en cuanto' el sentido siguiente. El bronce es, en efecto, una estatua en potencia; sin embargo, el acto del bronce en cuanto bronce no es movimiento. Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual potencia, ya que, si fuese absolutamente lo mismo según el enunciado, el acto del bronce sería un movimiento. Pero no es lo mis-

83. Cfr. L. POLO, *El ser (I)*, p. 127 (Pamplona, 1965).

84. *Met.*, Θ-8, 1050b 2-3.

85. Cfr. *Fis.*, Δ-11, 219b 9-10.

86. Cfr. *Ref. Sof.*, 1, 165a 6-13; *Met.*, Z-15, 1039b 23-27. Vid. ya en PLATÓN, Parménides, 132 c: «¿No será lo pensado una forma, aquello que se piensa como uno, siempre siendo idéntico sobre todas las cosas?».

87. Cfr. *Met.*, K-9, 1065b 16; *Fis.*, Γ-1, 201a 10-11; *Met.*, K-9, 1066a 20-21 y *Fis.*, Γ-2, 201b 30-31; *Fis.*, Γ-2, 202a 7-8; *Fis.*, Θ-5, 257b 8-9.

88. *Fis.*, Γ-2, 202a 1-3.

89. *Met.*, K-9, 1066a 17 y *Fis.*, Γ-2, 201b 27-28.

90. Cfr. *Met.*, K-9, 1066a 9-21 y *Fis.*, Γ-2, 201b 16-32.

mo»⁹¹. La forma es acto. El movimiento es acto. Pero no son acto del mismo modo. El acto por el que el bronce es bronce es distinto del acto por el que el bronce se hace estatua. La relación del acto del movimiento y el acto de la forma no es la relación de lo imperfecto respecto a lo perfecto: AR. no designa al acto de la forma como acto perfecto. La calificación de acto perfecto la reserva para otro tipo de actos⁹².

La dificultad de definir el movimiento la encuentra AR. también al definir el acto: «lo que queremos decir (qué sea el acto) es evidente en los singulares por inducción, sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía»⁹³. El acto se resiste a ser definido: no admite distinciones formales dentro de sí según el género y la diferencia. El acto se muestra no como concepto universal, sino más bien en lo singular en tanto que singular.

De las observaciones precedentes no se sigue de ninguna manera que el ser como acto —frente al ser formal— sea un conocimiento de segundo orden, ilógico, irracional, arrojado al ámbito de la opinión y de la simple experiencia sensible. Más arriba quedaba realizada su importancia por AR. al afirmar que el acto caracteriza al ser frente a la ficción. En otro lugar señala expresamente que el ser como acto y como potencia —al igual que el ser de las categorías y el ser *kath'hautò*— es «ser en sentido propio»⁹⁴. Por el contrario, el ser *katà symbebekós* y el ser de lo verdadero o falso «se refieren al otro género del ente, y no manifiestan que haya fuera ninguna naturaleza del ente»⁹⁵: por ello, no permiten «considerar las causas y principios del ente mismo en cuanto ente»⁹⁶. El acto y la potencia pertenecen a aquel ámbito del ser del que hay ciencia. La Física, por ejemplo, que es la ciencia que

91. *Met.*, K-9, 1065b 23-28. Cfr. *Fis.*, Γ-1, 201a 29-34. Acerca de la expresión 'en cuanto otro', cfr. F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, p. 47. Freiburg, 1862.

92. Cfr., *Met.*, Θ-6, 1048b 18-36.

93. *Met.*, Θ-6, 1048a 36-37.

94. *Met.*, E-4, 1027b 31.

95. *Met.*, E-4, 1028a 1-2.

96. *Met.*, E-4, 1028a 3-4. Cfr. *Met.*, K-8, 1065a 23-24.

versa sobre el ser natural, estudia ante todo el movimiento⁹⁷, y por consiguiente el acto y la potencia.

4. *Potencia de contrariedad y de contradicción. La inidentidad del movimiento*⁹⁸.

Movimiento, decíamos, es acto de aquello que está en potencia, no en cuanto que es forma, sino en cuanto está en potencia. Potencia, por tanto, se opone a la identidad formal. Precisamente el primer sentido de potencia es «principio de cambio que radica en otro o en el mismo en cuanto otro»⁹⁹. Lo que tiene potencia posee una cierta alteridad respecto de sí mismo: no es absolutamente él mismo, sino que, en cierto modo, es también otro. En el movimiento, por ello, lo que impide la identidad formal no es el acto sino la potencia. El movimiento no es idéntico porque es potencial y no porque sea acto. A la identidad se opone la potencia, no el acto. Todo lo potencial incluye el cambio. La potencia es un principio de cambio. El movimiento es imperfecto —en este sentido— por la potencia. La potencia, así pues, es un «cierto principio»¹⁰⁰ de cambio, de inidentidad, de imperfección, de no ser¹⁰¹: por ella, algo deja de ser lo que es.

Cabe, según estas indicaciones, asimilar la potencia a la materia¹⁰². «Tiene que ser la materia la que cambie, siendo en potencia ambos contrarios»¹⁰³. La materia, en efecto, es potencia de determinaciones, es indeterminación actualizada por las determina-

97. Cfr. *Met.*, K-7, 1064a 10 ss.

98. Ambos sentidos de potencia no agotan las acepciones de potencia en AR. (cfr. F. BRENTANO, o.c., pp. 40-48 y G. REALE, o.c., pp. 147-167). Pretenden estas líneas únicamente esclarecer el sentido primero de potencia en el ser natural, en cuanto que se opone a la forma y al acto.

99. *Met.*, Θ-1, 1046a 10-11.

100. *Met.*, Θ-1, 1046a 9-10.

101. Cfr. *Met.*, Θ-3, 1047b 1.

102. Cfr. *De an.*, B-1, 412a 9; B-2, 414a 16; *Met.*, H-2, 1042b 9-10; A-5, 1017a 10.

103. *Met.*, Λ-2, 1069b 14-15.

ciones formales, es sujeto de determinaciones y diferencias¹⁰⁴. Queda así caracterizada la potencia como potencia de contrariedad¹⁰⁵. «El ente en potencia y no en acto es lo indeterminado»¹⁰⁶. Tal potencia de contrarios es actualizada por la forma, en cuanto que es acto. Las determinaciones y diferencias actuales de la forma son el acto de la potencia de contrariedad. Tal potencia es puesta en acto por el motor en tanto lleva una forma: al mover, el motor comunica una forma, que actualiza la potencia de contrariedad.

La potencia de contrariedad, en cuanto principio de inidentidad, es un poder no ser tal: este poder declara provisional a toda forma. Obliga a un recambio permanente de formas. Las formas pasan y dejan su sitio unas a otras constantemente: deben relevarse unas a otras constantemente para persistir.

Sin embargo, la potencia no se opone exclusivamente a la estabilidad de las formas. El sentido del ser como potencia no se reduce a la potencia de contrariedad: es también potencia de contradicción¹⁰⁷. Potencia no es sólo poder no ser tal forma, sino en primer lugar poder no ser. La potencia de contradicción afecta al ser como acto: si se decía que el acto se reconoce al examinar a los singulares, del mismo modo, la potencia de contradicción es manifiesta en los individuos. AR., en efecto, descubre este nuevo sentido de potencia al atender a los cambios sustanciales: en la generación y la corrupción se da un cambio de formas, pero de un modo tan profundo que el individuo deja de ser él mismo y se vuelve otro. La generación y la corrupción, desde el punto de vista del singular, aparecen como un cambio absoluto: un determinado individuo ha dejado de ser. No simplemente ha dejado de ser tal, sino que ha dejado de ser absolutamente¹⁰⁸. Tal individuo, que antes era en acto, ahora ya no es. Es decir, hay en la naturaleza una potencia, un principio de inidentidad, que no sólo alcanza a la forma sino incluso al mismo acto: en la destrucción, la pérdida formal comporta la pérdida del ser.

104. Cfr. *Met.*, H-2 y *Fis.*, A, 7-9.

105. Cfr. *Met.*, Θ-9, 1051a 10-11; *Met.*, Γ-5, 1009a 34-35.

106. *Met.*, Γ-4, 1007b 28-29.

107. Cfr. *Met.*, Θ-8, 1050b 6 ss.

108. Cfr. *Fis.*, E-1, 225a 12-20.

«Ciertamente es necesario que los seres naturales a veces sean y a veces no, pues ellos tienen la misma potencia de contradicción, y la materia es la causa de ser y no ser»¹⁰⁹. Los seres naturales dejan de ser. Primero son y luego ya no son. Este poder ser y no ser es la potencia de contradicción. La realidad física es corruptible, precaria. Tal precariedad afecta a las formas en cuanto el ser natural puede ser tal o cual; pero también al mismo individuo en cuanto puede ser o no ser. La materia, por otra parte, es causa de esta íntima contradicción en el ser natural que le lleva a ser y a no ser. A la materia se opone la forma, pero también el acto: «en las substancias lo que se predica de la materia es el acto mismo»¹¹⁰.

Efectivamente poder ser tal o cual (potencia de contrariedad) es actualizado por la forma; el poder ser o no ser (potencia de contradicción) lo actualiza el acto. «De las cosas que no existen algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en acto»¹¹¹: el acto correspondiente a la potencia de contradicción es tan radical que, gracias a él, algo existe. Incluidas las formas, pues las formas pueden estar en potencia o en acto. Sin el acto nada existe. Si se pierden unas formas, la pérdida no es absoluta: resisten a la destrucción otras diferencias más elementales. Las formas de los cuatro Elementos, en último caso, permanecen en todos los cambios substanciales. Por el contrario, si es el acto lo destruido, nada queda.

Los límites que definen la potencia de contrariedad y la potencia de contradicción, resultan algo difusos en el *Corpus aristotelicum*, ante todo porque forma y acto no se encuentran distinguidos con suficiente nitidez. Además, en cuanto «la cualidad es la diferencia de la *ousía*»¹¹² y, por tanto, el cambio de contrariedad puede afectar a cualidades esenciales, la potencia de contrariedad tiende a confundirse con la potencia de contradicción.

Sin embargo, esta cierta imprecisión no impide que AR. subra-

109. *De coelo*, A-12, 283b 3-5. Cfr. *Met.*, Θ-8, 1050b 24-28; Z-15, 1039b 29-30; *De gen. et corr.*, B-9, 335a 32-33.

110. *Met.*, H-2, 1043a 5-6. Cfr. asimismo *Met.*, H-2, 1042b 9-11.

111. *Met.*, Θ-3, 1047b 1-2.

112. *Met.*, Δ-14, 1020a 33; 1020b 2; 1020b 14-15; K-6, 1063a 27-28; *Fis.*, E-2, 226a 27-29.

ye la prioridad de la potencia de contradicción sobre cualquier otro tipo de potencia y en particular sobre la de contrariedad: «toda potencia es al mismo tiempo potencia de contradicción»¹¹³. El origen de la corruptibilidad reside en la potencia de contradicción. Donde hay potencia de contradicción, se comienza a ser y se deja de ser: los individuos no existen siempre¹¹⁴. Cualquier poder no ser supone la potencia de contradicción: ella es el principio primero de contingencia en la naturaleza.

Al igual que algo puede ser en potencia simultáneamente los contrarios¹¹⁵, asimismo puede ser o no ser. Es decir, la posesión actual de una forma no impide estar en potencia respecto a otras formas. Y del mismo modo: que algo sea ahora en acto, no evita que más adelante pueda no ser¹¹⁶. *El poder no ser que es la potencia de contradicción alcanza a todo ser natural, en tanto que acto, ya sea movimiento, ya sea forma* (substantial, cualitativa, de cantidad o de lugar): todo acto físico puede no ser, porque posee la potencia de contradicción. Ella es «la potencia primera»¹¹⁷ en orden a la cual se dicen las demás.

Por el contrario, «el Sol, los astros y todo el Cielo están siempre en acto, y no es de temer que una vez se detengan, como temen los que tratan de la naturaleza. Ni se fatigan haciendo esto; pues el movimiento no implica para ellos, como para las cosas corruptibles, la potencia de la contradicción, de suerte que sea fatigosa la continuidad del movimiento; pues la substancia que es materia y potencia, no acto, es causa de esto»¹¹⁸. Lo que está siempre en acto, por tanto, carece de potencia de contradicción. Respecto al movimiento, ella impide y dificulta la continuidad del movimiento. La pérdida de identidad que significa la potencia de contradicción no se traduce en parar el movimiento, sino exactamente en lo contrario. La inidentidad del movimiento no estriba

113. *Met.*, ③-8, 1050b 8-16.

114. Cfr. *De coelo*, A-12, donde AR. propone diversos argumentos para mostrar que todo lo corruptible no existe siempre.

115. Cfr. *Met.*, ③-9, 1051a 10-14.

116. Cfr., *De coelo*, A-12, 283b 8-11.

117. *Met.*, ③-1, 1046a 16.

118. *Met.*, ③-8, 1050b 22-28. Cfr. a este respecto E. BRÉHIER, *Historia de la Filosofía*, I, p. 246 (París, 1926; trad. Buenos Aires, 1944, 2.ª ed.).

en su indeterminación formal, sino en poder ser y no ser, esto es, en la potencia de contradicción.

En resumen, movimiento es acto de lo que está en potencia en cuanto está en potencia. «En cuanto está en potencia» se opone a la identidad de aquello que se mueve. Potencia se dice en dos sentidos: contrariedad y contradicción; y por tanto, la inidentidad es también doble. El movimiento revela un doble orden de inidentidad: respecto a la forma y —más profundamente— respecto al acto¹¹⁹.

Pues bien, AR. propone un camino para tratar de esclarecer la inidentidad del movimiento, en cuanto potencia de contradicción: «Todas las cosas que son destruidas y engendradas y, en general, los seres que a veces son y a veces no son, son necesariamente en el tiempo»¹²⁰. Es decir, lo que puede ser y no ser, lo que posee potencia de contradicción, implica tiempo. El tiempo no es lo mismo que el movimiento, pero sí es algo del movimiento¹²¹, puesto que el movimiento se despliega según lo anterior y lo posterior¹²² y este carácter sucesivo es propio del tiempo¹²³. Efectivamente, «el tiempo es número del movimiento según lo anterior y lo posterior»¹²⁴.

La inidentidad que revela la sucesión temporal es manifiesta en primer lugar en el cambio de formas. Una forma sigue a otra. Una forma es antes y otra después. El cambio formal sólo se explica desde el presupuesto de la temporalidad: «la misma palabra de cambio (*metabolé*) expresa esta sucesión (*met'allo*: después de otro), es decir, la distinción entre lo anterior y lo posterior»¹²⁵. Es decir, lo que posee potencia de contrariedad es temporal. Las formas, en cierto sentido, sucumben al tiempo: primero es tal forma, pero luego es tal otra¹²⁶. El tiempo ejerce una labor de des-

119. Cfr. sobre este punto la distinción establecida por L. POLO entre movimiento y cambio (o.c., pp. 119-125 y *passim*).

120. *Fis.*, Δ-12, 221b 28-30.

121. Cfr. *Fis.*, Δ-11, 219a 8-10.

122. Cfr. *Fis.*, Δ-11, 220a 9.

123. Cfr. *Fis.*, Δ-11, 219a 33- b 1.

124. *Fis.*, Δ-11, 219b 1-2.

125. *Fis.*, E-1, 225a 1-2.

126. Dejamos aquí al margen de qué modo la forma antecede al tiem-

trucción de la identidad formal en el ser físico. Le impide conservar establemente su forma¹²⁷: «El tiempo es causa por sí de destrucción más que de generación (...); es causa de generación y de ser por accidente»¹²⁸.

Sin embargo, con relación al acto del movimiento, el tiempo ejerce su tarea destructora de otro modo, pues el acto del movimiento es justamente lo que persiste en el antes y el después. El tiempo no destruye el acto, sino, por el contrario, lo supone como algo previo: «el acto es anterior a la potencia en cuanto a la generación y en cuanto al tiempo»¹²⁹.

El movimiento así aparece como acto que es capaz de adelantarse en el antes y el después sin disolverse. Y en consecuencia supera también la simultaneidad que se opone a la sucesividad temporal. El acto se afirma también en la sucesividad temporal, esto es, al margen de la simultaneidad. Por ello, la afirmación del acto del movimiento permite referirse sin saltos a las diversas formas presentes en el movimiento. Se pueden afirmar unidos los contrarios en cuanto formas del mismo movimiento, del mismo acto. Y esto porque los contrarios no se afirman simultáneamente —tal como prohíbe el principio de no contradicción—, sino más allá de la simultaneidad. Así queda fundado el acceso al saber físico de los contrarios¹³⁰.

La prioridad del acto sobre la sucesividad temporal, en cualquier caso, no es absoluta. El acto no es anterior a la potencia en todos

po. Antecede desde la simultaneidad, en cuanto que ella es presente formal desde el que se dice lo anterior y lo posterior. O bien antecede desde el fin. Correlativamente queda fuera de nuestra consideración de qué modo el tiempo es número del movimiento.

127. Cfr. *Fís.*, Δ-12, 221a 30- b 2.

128. *Fís.*, Δ-13, 222b 19-22.

129. *Met.*, Θ-8, 1050a 2-3.

130. Este saber no es irracional, pese a que esté al margen del principio de no contradicción, formulado como imposibilidad de afirmar simultáneamente los contrarios. Más bien, apunta a una formulación del principio de no contradicción que no oponga contrarios, sino que sea una afirmación del acto que deja fuera el no acto: es decir, la afirmación del ser como trascendental. Tal formulación del principio de no contradicción está desatendida por AR. Cfr. sobre este punto, L. POLO, *El acceso al ser*, pp. 54-60 (Pamplona, 1964).

los sentidos en cuanto al tiempo. Hay un cierto sentido en el que la potencia es anterior al acto según el tiempo; y éste es precisamente el único sentido en el que la potencia es anterior al acto. En efecto, la semilla, que es árbol en potencia, es anterior al árbol en acto¹³¹. Del mismo modo, el acto del movimiento también sucumbe en cierto sentido al tiempo: el movimiento concreto, en cuanto acto, comienza y cesa, puede ser o no ser. El acto del movimiento no es antes que el tiempo en todos los sentidos. El acto del movimiento incluye un poder ser dentro de sí, porque deja de ser y comienza a ser¹³². Y tal comenzar a ser y dejar de ser es paulatino, procesual. El ser del movimiento implica un cierto no ser que se caracteriza como no-ser-ya y no-ser-todavía: se encuentra como distendido en el tiempo¹³³. Y en cuanto que también el acto de lo que está en reposo posee ese cierto no ser, en esa medida todo el ser físico puede ser definido así¹³⁴.

Efectivamente, «la potencia (...) se extiende más allá de las cosas que se dicen según el movimiento»¹³⁵. La inidentidad de lo real se encuentra más allá del movimiento; reside en un estrato de lo real más profundo que el movimiento, pues también afecta a lo que está en reposo (pues puede no ser). Y tal inidentidad, que es potencia de ser y no ser, es la potencia de contradicción, que se manifiesta como sometimiento al tiempo: el ser actual no se puede entender más que por relación al no-ser-ya y al no-ser-todavía. Se puede ser y no ser porque el ser actual no se agota en sí mismo.

5. Sentidos del acto

Se ha considerado hasta aquí de modo somero cuál es el carácter de inidentidad que compete al movimiento. Sin embargo, es

131. Cfr. *Met.*, Θ-8, 1049b 17 ss.

132. BROECKER, W., o.c., pp. 43-44.

133. Cfr. *De coelo*, A-12; *Met.*, N-2, 1088b 14-28; *Fis.*, Δ-12, 221b 3-7.

134. TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, I, 10, 4, ad 3: «según un ser se aleja de la permanencia en el ser y se somete al cambio, según esto se somete al tiempo». Cfr. también *De malo*, 16, 4, c.

135. *Met.*, Θ-1, 1046a 1-2.

ya momento de ocuparnos directamente de lo que AR. entiende por acto: desde ahí se esclarece con nuevas luces el acto y la identidad del movimiento. La doctrina del acto y la potencia se desarrolla a lo largo del libro IX de la *Metafísica*; pero del acto en particular se habla derecha y casi exclusivamente en el capítulo sexto del libro citado, donde el estagirita expone por extenso el sentido del ser como acto ¹³⁶.

El acto, en primer lugar, «es el existir (*tò hypárchein*) de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia» ¹³⁷: el sentido del ser como acto se establece por referencia a la potencia, pero no respecto a los demás sentidos del ser, incluidas la substancia y la forma. A continuación AR. añade que el acceso al acto no es por la definición ¹³⁸ (por el género y la especie: por formas) sino «por inducción en los singulares» ¹³⁹ y «contemplando la analogía» ¹⁴⁰: el acto caracteriza lo singular en cuanto singular. Se puede decir que el acto es universal en cuanto se encuentra en todos los singulares: es algo universal a todos ellos. Pero sin embargo no es universal propiamente, pues lo singular es justamente singular por el acto: es decir, el acto se puede llamar universal, pero no común. No es una forma o esencia común a muchos individuos: por ello, no es definible, pues la definición es la expresión de la esencia ¹⁴¹. El modo de acceso es, por consiguiente, la comparación analógica entre los diversos singulares, entre los diversos actos: de este modo, se establece un sentido primero de acto respecto al cual se ordenan los demás ¹⁴².

Para ilustrar la analogía se detiene en el modo de estar en acto de lo infinito o lo vacío: «lo infinito no está en potencia en el sentido de que haya de existir separado (*choristón*) en acto, sino en el conocimiento. Pues el hecho de que no termine la división hace que este acto esté en potencia, pero no que tenga existencia se-

136. Cfr. *Met.*, Θ-6, 1048a 25-27.

137. 1048a 30-32.

138. 1048a 36-37.

139. 1048a 35-36.

140. 1048a 37; 1048b 6-7.

141. Cfr. *Tóp.*, A-5, 101b 39; *Met.*, Z-4, 1030a 6-7.

142. *Met.*, Θ-6, 1048b 7-8.

parada»¹⁴³. Se muestra así un rasgo propio del acto que facilita la ordenación de los actos según la analogía: la existencia separada, la indivisión. Pero no indivisión en cualquier sentido: concretamente, no en cuanto está en el conocimiento, sino en cuanto existe al margen del conocimiento. Esta observación es pertinente, pues el entendimiento entiende formando indivisibles¹⁴⁴ y, por tanto, todo lo entendido posee, al menos, la unidad que le es dada por el entender: incluso cualquier negación y privación es pensada como indivisible¹⁴⁵. El no ser posee unidad, pero tal unidad está prestada por el conocimiento: «pues lo pensado (*tò nóema*) es uno no sólo en relación con las sustancias, sino también cuando se trata de no sustancias»¹⁴⁶. Lo pensado, sólo por serlo, es uno. Ahora bien, aunque se conoce unificando, también se conoce lo uno, precisamente por ser uno: «todas las cosas que llegamos a conocer, las conocemos en cuanto que tienen cierta unidad e identidad y cierto carácter universal»¹⁴⁷. No es, en consecuencia, la misma la unidad de lo pensado y de lo físico: la unidad del acto no es la unidad de lo pensado. Y, por consiguiente, que algo sea conocido como uno no implica que sea uno como acto fuera del conocimiento.

El infinito, así pues, tiene la unidad de que le dota el conocimiento, pero tal unidad no es la suya: la limitación del infinito como unidad se muestra en su relativa indivisión, puesto que siempre es divisible, nunca está terminado, siempre está en potencia respecto de otro.

Estas primeras consideraciones de AR. revelan al acto, en resumidas cuentas, como lo separado, lo indiviso, lo uno¹⁴⁸, lo idéntico¹⁴⁹. Así como la potencia es principio de inidentidad, el acto lo es de identidad; pero no en cuanto que está separado sólo en el conocimiento, como el infinito.

Tras estas precisiones, AR. se encara directamente con el senti-

143. 1048b 14-17.

144. Cfr. *De an.*, Γ-6, *passim*; *Ref. Sof.*, 1, 165a 6-13.

145. Cfr. *De an.*, Γ-6, 430b 20-21.

146. *Met.*, M-4, 1079a 21-22.

147. *Met.*, B-4, 999a 28-29.

148. Cfr. *Met.*, Γ-2, 1003b 22-35.

149. Cfr. *Met.*, Δ-9, 1018a 4-5.

do primero de acto¹⁵⁰. En primer lugar afirma que el movimiento (*kinesis*) no es el sentido primero de acto: el movimiento no es el acto (*energeia*)¹⁵¹. Esta observación, repetida varias veces en pocas líneas, contrasta vivamente con lo afirmado más arriba en el mismo libro con igual fuerza: el movimiento es acto y además el acto parece ser principalmente el movimiento; tanto que la palabra acto procede del movimiento y desde ahí se aplica a otras cosas¹⁵². Importa, en consecuencia, considerar tal afirmación a la luz de la prioridad que se ha otorgado previamente al movimiento como expresión del acto: éste es precisamente el punto de vista que adopta AR., caracterizando al acto con relación al movimiento. Y no otros puntos de vista.

«Todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; éstos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido»¹⁵³. A pesar de tal imperfección, sin embargo, el movimiento ha sido privilegiado en cuanto a la manifestación del acto. La forma y la substancia son acto, pero no son el lugar en el que propiamente se muestra el acto; por el contrario, el movimiento, en tanto comporta variación formal, arrumba la presencia formal en beneficio del conocimiento del acto. Ahora bien, que el acto aparezca de modo patente en el movimiento no significa que acto se reduzca a movimiento: «el acto se extiende más allá de las cosas que se dicen según el movimiento»¹⁵⁴. «No sólo hay acto del movimiento, sino también de la inmovilidad»¹⁵⁵. El movimiento es sólo acto imperfecto: y es imperfecto, añade AR., porque uno no se mueve y ha

150. Acerca de la falta del fragmento 1048b 18-35 en algunos manuscritos —y concretamente en la traducción de MOERBECKE—, cfr. F. CUBELLS, o.c., p. 80.

151. Cfr. J. L. ACKRILL, *Aristotle distinction between Energeia and Kinesis*. News Essays on Plato and Aristotle, pp. 121-141. London, 1979.

152. Cfr. *Met.*, ③-3, 1047a 30-32.

153. *Met.*, ③-6, 1048b 29-33.

154. *Met.*, ③-1, 1046a 1-2.

155. *Et. Nic.*, H-14, 1154b 26-27.

llegado al término del movimiento. Hay una distancia entre movimiento y término de movimiento; y tal distancia es su imperfección.

Tal distancia, por lo demás, parece forzada por la distensión temporal en la que es el movimiento; es decir, sin sucesividad temporal no habría distancia entre movimiento y término. Así, de nuevo, se presenta la temporalidad como un rasgo característico de la imperfección del movimiento. El acto, por el contrario, es simultáneo con el término: «uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido (...). Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz»¹⁵⁶.

El acto se distingue del movimiento, al menos, por el tiempo: «El placer no es movimiento, ya que todo movimiento transcurre en el tiempo y tiende a su fin, p.ej., la edificación, y es perfecto cuando ha alcanzado el fin a que tendía, es decir, en la totalidad del tiempo o en ese momento determinado. En sus partes y en el tiempo que éstas duran, todos son imperfectos»¹⁵⁷. El movimiento es en el tiempo y, por ello, su acto no es perfecto. El placer (que es acto), por el contrario, «es de las cosas enteras y completas»¹⁵⁸, «es un todo completo»¹⁵⁹. «No es posible moverse sino en el tiempo, pero sí es posible gozar, porque lo que tiene lugar en el ahora es un todo»¹⁶⁰.

La unidad e identidad del acto, su separación, se caracteriza como ausencia de tiempo. Se puede gozar al margen del tiempo, pero moverse es según el antes y el después. El movimiento no es un todo, es imperfecto, es sólo de las cosas divisibles¹⁶¹. Lo infinito y el movimiento se asemejan en que ambos incluyen divisibilidad: no son perfectamente unos, indivisos¹⁶². Siempre están en potencia

156. *Met.*, Θ-6, 1048b 23-26. El acto, frente al movimiento, es el ser peculiar y característico del viviente: «vivir es para los vivientes ser» (*De an.*, B-4, 451b 13). Cfr. *De an.*, B-5, 417b 2-16; Γ-7, 431a 6-7.

157. *Et Nic.*, K-4, 1174a 19-22.

158. 1174b 7.

159. 1174a 17. Cfr. asimismo 1174b 11 y 13.

160. 1174b 8-9.

161. 1174b 11.

162. Acerca de la correspondencia entre unidad e indivisión en AR., cfr. D. PRÓ, *Filosofía de la matemática en AR.*, p. 87. *Sapientia*, n. 39-40 (1956), pp. 78-99.

respecto de otros. Y esa divisibilidad, en tanto que implica sucesión, es obra del tiempo.

Si el movimiento es actividad desplegada en el tiempo, el acto es la perfección de la actividad, precisamente en cuanto supera el tiempo¹⁶³. El acto del movimiento no se hace perfecto al término del movimiento, en la inmovilidad final de la forma¹⁶⁴, pues entonces el movimiento como acto ha muerto: queda sólo el resultado inmóvil. El acto del movimiento sería perfecto sólo si salvara el tiempo.

Por eso, el acto en sentido absoluto¹⁶⁵ es «progreso hacia sí mismo y hacia el acto (*entelécheia*)»¹⁶⁶. Es decir, si se intenta definir el acto a partir del movimiento, el acto presenta un carácter circular: es un proceso que vuelve sobre sí mismo y de modo siempre nuevo. El acto como movimiento es movimiento circular sin tiempo.

Cabe asimismo establecer la distinción movimiento y acto desde la forma, puesto que los movimientos son formales¹⁶⁷: el movimiento o el acto no son puras energías aformales, sino que implican diferencias. Es decir, los movimientos o los actos se distinguen unos de otros no sólo según grados de identidad sino también según formas. El movimiento es paso desde la privación a la forma, desde la forma al fin. «Puesto que de las acciones que tienen límite ninguna es fin sino que todas están subordinadas al fin, p. ej., del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción o al menos una acción perfecta (puesto que no son un fin). Acción (*práxis*) es aquella en la que se da el fin»¹⁶⁸. Los movimientos se ordenan a un fin; y una vez que se alcanza el fin, el movimiento cesa, pues el fin es también límite (*péras*) del mo-

163. Cfr. *Fis.*, Δ-12, 221b 3-7.

164. Cfr. *Met.*, K-11, 1067b 9-12; *Fis.*, E-1, 11-13.

165. *De an.*, Γ-7, 431a 7.

166. *De an.*, B-5, 417b 6-7.

167. Cfr. *Fis.*, Γ-2, 202a 9.

168. *Met.*, Θ-6, 1148b 18-23. Cfr. a este respecto L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, pp. 53 ss. Pamplona, 1984.

vimiento. O más exactamente, la formalidad inscrita en el movimiento no se ordena a sí misma, sino a la formalidad del fin. El acto, en cambio, posee una formalidad que se conserva, que no se ordena a una formalidad ulterior, sino que ella misma es su fin (*télos*): por eso, su fin no es limitación.

El construir una casa se ordena formalmente a la forma de la casa: los diferentes movimientos que se realizan y que se estructuran formalmente en un movimiento total se ordenan a la forma de la casa, que es fin de esos movimientos. Sin embargo, lograda la forma de la casa, esos movimientos desaparecen, pues todo su sentido estaba definido por la casa. «Todas las partes del movimiento de edificación son imperfectas, y distintas en forma del movimiento total, y unos movimientos parciales de los otros. Así la colocación de las piedras es distinta de la estriación de la columna, y ambas cosas lo son de la construcción del templo y la construcción del templo es completa (pues no le falta nada para el fin propuesto). Pero la colocación de los cimientos o la de los triglifos es incompleta, porque una y otra son parciales. Por eso, *son diferentes en cuanto a la forma, y no es posible, en un tiempo cualquiera, encontrar un movimiento perfecto en cuanto a la forma, a no ser en la totalidad del tiempo*»¹⁶⁹. Dentro del movimiento unas formas se ordenan a otras. Ninguna de ellas tiene sentido por sí misma, sino por relación a las demás. Las formas se encuentran relacionadas, estructuradas entre sí: se subordinan unas a otras, éstas son fin de aquéllas: «Para el movimiento, el intermediario es como contrario»¹⁷⁰.

No hay, por consiguiente, movimientos perfectos. Cualquier examen totalizante del movimiento habría de dar cuenta de todos los movimientos pasados, presentes y futuros; se alcanzaría así un orden global formalizado. Pero esto sólo puede hacerse desde fuera del movimiento.

La formalización varía con el movimiento: «los movimientos, muchos en número, son incompletos y diferentes en forma, puesto que el de-dónde y el a-dónde es lo que da a cada uno su forma»¹⁷¹.

169. *Et. Nic.*, K-4, 1174a 23-29.

170. *Fis.*, E-5, 229b 16.

171. *Et. Nic.*, K-4, 1174b 4-5.

Cada movimiento determinado se distingue de los demás según su forma, que le viene dada por el de-dónde y el a-dónde; pero incluso dentro del mismo movimiento, la forma varía, puesto que el de-dónde y el a-dónde cambian constantemente: «pues si la traslación es un movimiento de un lugar a otro, hay también diferentes formas de traslación: el vuelo, la marcha, el salto, etc. Y no sólo de ella, sino de la misma marcha, porque el de-dónde y el a-dónde no son los mismos en el estadio entero que en una parte de él, ni en una parte que en otra, ni es lo mismo pasar esta raya que aquélla»¹⁷². Por tanto, el movimiento se transforma constantemente. Todo lo que está en movimiento cambia una y otra vez de forma.

En consecuencia, la forma *actual* es insuficiente para dilucidar la esencia de todo aquello que posea movimiento en su raíz, como acontece a todo ser natural. Para alcanzar la esencia, es preciso ordenar las formas, según la subordinación determinada por el fin, que da sentido a todo el proceso. Por ello, el fin (el a-dónde) define mejor el movimiento que el desde-dónde: «Cada movimiento se determina a partir del hacia-el-que, no a partir del desde-el-que, como p. ej., la curación es el movimiento hacia la salud, y el enfermar hacia la enfermedad»¹⁷³. Ahora bien, en tanto que el fin es límite del movimiento, es extrínseco al movimiento: «el movimiento se denomina uno cuando está terminado (...): aquí como en otros lugares, lo acabado y el todo pertenecen al uno»¹⁷⁴. La unidad del movimiento, por tanto, es externa al mismo movimiento: ahí estriba su imperfección, en que no posee el fin.

Así pues, el movimiento, en tanto que acto imperfecto, está subordinado al fin. Y lo está a costa de su propia formalidad: «es destrucción por la acción del contrario»¹⁷⁵. Para alcanzar el fin, el movimiento destruye su propia formalidad. En cambio, el acto es su fin¹⁷⁶, en él se da el fin¹⁷⁷. El acto no pierde su formalidad 'al moverse', sino que la conserva: «es conservación, salvación (*so-*

172. *Et. Nic.*, K-4, 1174a 29-35.

173. *Fis.*, E-5, 229a 25-27.

174. *Fis.*, E-4, 228b 11-14.

175. *De an.*, B-5, 417b 2-3.

176. *Cfr. Met.*, Θ-6, 1048b 18 y 22.

177. *Cfr. Met.*, Θ-6, 1048b 22-23.

tería) de lo que está en potencia por lo que está en acto»¹⁷⁸. Mientras que el movimiento es «cambio hacia disposiciones privativas»¹⁷⁹, el acto lo es «hacia los hábitos y la naturaleza»¹⁸⁰. El movimiento tiende a un estado que es privación respecto de su formalidad actual. El acto, por el contrario, tiende hacia sí mismo, en cuanto que naturaleza, esto es, en cuanto que posee el principio de movimiento en sí mismo. Y según los hábitos, crece: el poder de obrar según la propia naturaleza no se destruye, sino que se conserva, se salva acrecentado.

Es decir, las nuevas formas se reciben según hábitos, que potencian la actividad de la propia naturaleza. Y el acto posee de modo inmanente estas nuevas formas, que adquiere con su actividad: inmanente en cuanto que permanece en sí mismo 'a pesar de' alcanzar esas formas que son su fin. No ha de salir de sí mismo, no ha de destruirse a sí mismo para alcanzar el fin de su actividad: logra el fin permaneciendo en sí. Lo visto y lo entendido están en el ver y en el entender. El acto así es permanencia activa y creciente en la propia forma.

En resumen, la identidad y unidad desde la perspectiva de la forma, es también manifiestamente más alta en el acto que en el movimiento, tal como había sido ya subrayado con respecto a la sucesividad temporal. La posesión del fin y la independencia del tiempo definen, por consiguiente, la identidad y perfección del acto.

Conviene, sin embargo, precisar estas afirmaciones. Según se ha señalado, AR. denomina acto (*enérgeia*) a la acción (*práxis*) perfecta, frente al movimiento (*kínesis*), que es acción imperfecta¹⁸¹. Ahora bien, no todo lo que es designado acto, lo es de manera igualmente perfecta. No toda *práxis* perfecta es plenamente perfecta: no siempre cumple de modo absoluto los rasgos indicados para el acto. La perfección se establece con relación al movimiento: todo acto es perfecto respecto al movimiento. Pero no todo acto es igualmente perfecto. Esta flexibilidad del acto resalta en la ambigüedad de las

178. *De an.*, B-5, 417b 3-4. Cfr. los comentarios a este texto de ORTEGA y G., *Obras completas*, VI, p. 414.

179. *De an.*, B-5, 417b 15.

180. *De an.*, B-5, 417b 16.

181. Cfr. *Met.*, ②-6, 1048b 21-22, 28 y 34-36.

expresiones empleadas por AR. para aludir a la posesión del fin: el acto es fin, en el acto se da el fin, el acto posee el fin. Es decir, la posesión del fin no es siempre igualmente perfecta: la posesión del alimento y de lo entendido no es la misma de ninguna manera. Más aún, tampoco el entender es propiamente acto perfecto, en la medida que entiende lo otro: no cumple en rigor la identidad exigida al acto, que es actividad desde sí hacia sí. El acto, estrictamente, sólo es perfecto cuando él es exclusivamente fin para sí. En efecto, de otro modo, siempre se podrá decir que está en potencia respecto de lo otro, como lo está el entender y el ver respecto de lo inteligible y lo visible; éstos son fines para el entender y el ver. La formalidad del entender y el ver no es, entonces, perfectamente su fin.

Respecto al tiempo, la perfección de muchos actos parece igualmente precaria: aunque el acto se ejerza de modo simultáneo al fin y no procesual, sin embargo deja de ser en el tiempo. Los actos comienzan y cesan. Son destruidos por el tiempo. Se ve y se deja de ver. Son actos que pueden no ser y que realmente dejan de ser. Y en tanto que pueden no ser, tienen la potencia de contradicción y no son perfectos.

No todo acto es Dios. Aunque sean todos completos, su unidad e identidad, en cierto modo, no es plena. Efectivamente unos actos se subordinan a otros¹⁸². El acto de ver del animal irracional es perfecto en sí mismo, pero se subordina al acto de conservación individual y específica: sus actos se ordenan a conservar su ser y a engendrar otros seres semejantes¹⁸³. Los actos singulares del animal están ordenados entre sí¹⁸⁴ y se subordinan al acto de engendrar otro ser semejante¹⁸⁵. El acto por el que se conserva la especie es el acto al que se ordenan los demás actos, aun cuando cada acto posea un cierto carácter perfecto en sí mismo. «El alma primera es el principio generador de otro ser semejante»¹⁸⁶. «Ser es mejor que no ser

182. Cfr. *Pol.*, Δ-14, 1333a 21-22.

183. Cfr. *De an.*, B-4, 415b 3-6.

184. Cfr. *De an.*, B-3, 414b 19- 415a 13.

185. Cfr. *De an.*, B-4, 415b 6-7.

186. *De an.*, B-4, 416b 25. Cfr. también 415a 26-28, Γ-9, 432b 20ss.; *De gen. an.*, B-1, 731b 23-35.

y vivir mejor que no vivir»¹⁸⁷: por eso, cada ser busca pervivir, seguir actuando, no perder la capacidad de obrar.

La unidad y la identidad no son iguales en todos los seres: «así pues, uno tiene todos estos sentidos: lo continuo por naturaleza y lo que es un todo, el individuo y el universal; y *todo esto es uno por ser indivisible unas veces su movimiento*, otras su intelección (*nóesis*) o su *lógos*»¹⁸⁸. La unidad se puede atribuir a muchos seres a causa de su continuidad o de su singularidad o de su universalidad o porque formen una estructura total. Pero uno se dice de modo distinto en cada caso: la continuidad de la línea no es la unidad de un animal; ni la unidad del concepto es la unidad del ser físico; ni la de la planta es la del hombre; ni la de una piedra es la del cosmos. Y dentro de los conceptos no es la misma la unidad de todo lo pensado. Etc. AR., sin embargo, resume esta rica diversidad de sentidos de unidad en dos grupos principales: los que son uno por la indivisibilidad del movimiento, y los que lo son por la intelección y el *lógos*.

No todo movimiento es igualmente uno: «es más uno y anterior aquello cuyo movimiento es más indivisible y más simple»¹⁸⁹. Los movimientos se distinguen según el grado de unidad, de indivisión, de identidad, de simplicidad. Y tal unidad implica anterioridad: lo más uno es anterior. Y esa unidad viene dada por la perfección del movimiento: es primero lo más idéntico según el movimiento. «Lo que es un todo y tiene alguna forma o especie es más uno (...) por ser uno su movimiento e indivisible en lugar y tiempo; por consiguiente, está claro que, si algo tiene por naturaleza un principio de movimiento, del primero el primero (...) ésta será la primera grandeza una»¹⁹⁰.

Esta unidad del movimiento es justamente lo que hemos denominado identidad del acto. Los actos se distinguen de los movimientos porque son acciones perfectas: o mejor —se puede decir ahora— porque son actividades más perfectas. La unidad de la naturaleza se encuentra distribuida según las unidades de los movimientos y los

187. *De gen. an.*, B-1, 731b 30.

188. *Met.*, I-1, 1052a 34-b1.

189. *Met.*, I-1, 1052a 20-21.

190. *Met.*, I-1, 1052a 22-28.

actos. No todos los movimientos y los actos son igualmente unos; y en el límite, la unidad del movimiento y del acto apenas se distingue. Y hay carencia de identidad en tanto que hay potencia de contradicción, esto es, distancia del fin y sujeción al tiempo.

Esta gradación de actos y movimientos culmina en un Acto Primero, que es Dios: «un principio cuya *ousía* es acto»¹⁹¹. «El tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y El es el acto. Y el acto de por sí de El es vida nobilísima y eterna»¹⁹². «Tiene vida y duración continua y eterna»¹⁹³. La identidad del Acto Primero es máxima porque el fin del acto es El mismo: no sólo permanece dentro de sí, es immanente, sino que además el fin es El. El fin es su propio acto. En el acto de ver, lo visto se distingue del ver, aunque quede dentro del acto: lo visto no es ver por mucho que el ver implique lo visto. Sólo del Acto Primero se puede decir que es perfectamente idéntico, pues lo entendido es el mismo entendimiento. «Y el entendimiento se entiende a sí mismo por goce de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican»¹⁹⁴.

6. *Identidad y acto.*

«Nadie dice qué es lo que da unidad a los números, o al alma y al cuerpo, o en general a la forma y a la cosa, a no ser que diga, como nosotros, que lo hace la causa motriz»¹⁹⁵. El acto, en tanto que principiado por la causa del movimiento, es el origen de la unidad e identidad de los seres.

Además, la *ousía* es acto¹⁹⁶. También puede ser considerada en potencia, pero es posterior a la *ousía* en acto¹⁹⁷: no se ve para tener vista, sino que se tiene vista para ver. La forma de la facultad de

191. *Met.*, Λ-6, 1071b 20. Cfr. Λ-7, 1072 a 25-26.

192. *Met.*, Λ-7, 1072b 26-28.

193. *Met.*, Λ-7, 1072b 29-30.

194. *Met.*, Λ-7, 1072b 19-21.

195. *Met.*, Λ-10, 1075b 34-36.

196. Cfr. *Met.*, Θ-8, 1050b 2.

197. Cfr. *Met.*, Θ-8, 1050a 4 ss.

la vista es para el acto de ver. Las diferencias corporales son para ejercer unos actos y no al contrario¹⁹⁸. «El fin es cierta acción»¹⁹⁹. «Fin es el acto, y por causa de éste se da la potencia»²⁰⁰. Potencia son en este sentido las diferencias determinadas de una cosa frente a las acciones determinadas de tal cosa: tales diferencias están en potencia respecto al acto. Las innumerables diferencias del ojo humano son potencia respecto al acto de ver. La forma —particularmente visible en el aspecto somático de la facultad— es potencia respecto al acto. La forma es simple posibilidad respecto al acto. El fin es el acto «incluso en aquellas cosas cuyo fin es un movimiento. Por eso, así como los que enseñan creen haber alcanzado el fin cuando han mostrado al alumno actuando, igualmente la naturaleza (...). Porque la obra es un fin, y el acto es la obra»²⁰¹.

Por consiguiente el sentido más hondo de la *ousía* y de la forma no reside en las diferencias sino en el acto, pues las diferencias se ordenan al acto: su fin es el acto. Antes no es más que pura posibilidad. Y por tanto, la identidad y unidad de la *ousía* no se establece con relación a las diferencias, sino en función del acto. La *ousía* no es primariamente una estructura de notas diferenciadas y articuladas según un sujeto y unos atributos formales, sino que todo ello se subordina al acto. La formalidad viene exigida por el acto.

Es preciso, por último, antes de finalizar estas páginas, acotar las afirmaciones precedentes dentro del contexto global de la especulación aristotélica. Concretamente, el acto en el *Corpus aristotelicum* no posee siempre la prioridad que se le concede en estos pasajes, bien sea debido a la evolución del pensamiento del estagirita, bien sea simplemente porque los presupuestos platónicos no le permitieron ir más allá.

La *ousía* es acto. Pero además es causa del ser y del acto²⁰². Y en tanto que causa, superior al acto. Tal anterioridad la logra la *ousía* gracias a la forma. Las formas anteceden al acto precisamente porque ellas son requeridas antes para que el acto surja: sólo cuando

198. Cfr. *Par. an.*, A-5, 645b 14-20.

199. *Par. an.*, A-5, 645b 15-16.

200. *Met.*, Θ-8, 1050a 9-10.

201. *Met.*, Θ-8, 1050a 17-22.

202. Cfr. *Met.*, Z-17; 1041 b 28.

se dan tales diferencias, se da el acto. Sin unas formas determinadas de antemano, no hay acto. La configuración del cosmos, la distinción de las formas del universo antecede al acto: no absolutamente —las formas mismas son acto—, pero sí en cuanto que el acto se ejerce exclusivamente según unas diferencias previas. Efectivamente, la forma no sólo es acto.

El acto, así pues, no es principio transcendental, supraformal. El acto es antes, pero no es primer principio. Los actos surgen desde formas substanciales en acto. Las formas son ingenerables e incorruptibles. La prioridad del acto sobre las formas no se mantiene siempre en el *Corpus* ni tampoco es recuperada rigurosamente en la tradición aristotélica posterior²⁰³. Más bien, se consagra la prioridad de la forma sobre el acto.

El horizonte de la principialidad no se cierra, por tanto, con el acto (que propiamente no es tematizado como 'principio') sino con una cuádruple causalidad. La causa material se asimila a la potencia, que es lo otro del acto: y precisamente por ello no puede ser explicada por el acto. La materia es eterna. Asimismo en cuanto que las diferencias son previas, el acto es causa formal. Por otra parte, la potencia fuerza a las formas a cambiar según el antes y el después: por eso, unas formas se ordenan a otras. Hay formas que son fines. Y por último, junto a estas tres causas se añade aquella que es propiamente principio del movimiento. Todas ellas se requieren mutuamente y su concurrencia da razón del acto de los seres naturales.

203. Se debe reseñar, no obstante, el esfuerzo de la filosofía árabe, judía y cristiana medieval por recuperar la prioridad del ser, desde una perspectiva muy distinta a la de AR., esto es, desde el ser creado: culmina en TOMÁS DE AQUINO, quien caracteriza al acto como principio primero de todos los seres creados, aunque compuesto con la esencia.