



La potencia (δύναμις) de la potencia

Potency of the Potency

Santiago Godoy Roger *

Recibido: 22/06/2019 Aceptado: 16/04/2020

Resumen

Pretendemos en este trabajo poner de relieve y explicar aquellas formas de potencia (δύναμις) que por su constitución misma resultan no estar referidas de un modo simple a los actos que les son propios. En efecto, se trata de aquellas δύναμις que están en disposición de incrementar su potencialidad y, con ello, el acto al cual tienden. Para esto voy a impulsar dos búsquedas distintas, pero íntimamente relacionadas. Por un lado, se trata de encontrar aquellos núcleos de sentidos afincados en el concepto genérico de potencia que resultan apropiados para realzar el carácter abierto de posibilidad que toda potencia comporta. Por el otro, establecer las concretas formas de potencia que poseen aquellas características que les permiten ampliar, aumentar o extender sus posibilidades.

Palabras clave: Potencia, Acto, Hábito, Virtud

Abstract

In this work, we attempt to highlight and explain those forms of potency (δύναμις) that, by their very constitution, turn out not to be referred in a simple way to the acts that are proper to them. In effect, these are those δύναμις that are in a position to increase their potential and with that, to increase the act to which they tend. To this purpose, I promote two different but intimately related searches: 1) to find those nuclei of senses rooted in the generic concept of power that are appropriate to enhance the open character of possibility that all potency involves; and 2) to establish the specific forms of potency that possess those characteristics which allow them to expand, increase or extend their possibilities.

Keywords: Potency, Act, Habit, Virtue

*Argentina. Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Salta. Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Doctorando por Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. tiagodoy@hotmail.com

Intentaremos aquí diagramar e insinuar, a partir de algunos puntos nodales de la teoría aristotélica, la silueta de un pensamiento posible que, si bien no está en la línea de lo directamente mentado en el corpus, tampoco se da de bruces con él. Para ello voy a hacer uso de recursos deductivos, como también de pequeños *lapsus* presentes en la obra, donde pareciera que el mismo Aristóteles se enfrenta a la posibilidad de que su teoría desemboque en lugares que van más allá de lo esperado. Presto especial interés y atención a esta forma de exploración, bajo la sospecha de que, si en algunos puntos liminares a pensadores tan agudos como Aristóteles se les escapan algunas aseveraciones que, a primera vista, parecen no concordar con la línea general (y la tradicionalmente aceptada) de su corpus, es porque la realidad misma se ha impuesto para darse cabida, y es de gran valor prestar atención a estas señales.

El lugar de la obra aristotélica donde se expone con mayor detenimiento la potencia (δύναμις) y el acto (ἐνέργεια) es en el libro IX (Theta) de la *Metafísica*; este se divide en dos partes claramente marcadas: en los capítulos I al V trata estos conceptos en relación con el movimiento¹ (κίνησις) y en los restantes, en relación con la sustancia (οὐσία). Existe controversia entre los intérpretes sobre la unidad de ambas partes; para algunos esta no existe, sino que se trataría de dos escritos de distintos momentos que solo posteriormente fueron reunidos en un mismo libro; para otros, en cambio, como Giovanni Reale (Reale, 1999, 79-81), es el principio de analogía el que uniría ambos sentidos de potencia y acto. En cualquier caso, el presente escrito trabaja con relativa independencia de la consideración de la problemática puntual del movimiento² en un sentido físico cosmológico y, por lo tanto, no habrá digresiones hacia los escritos de física de Aristóteles, sino al libro II de la *Ética Nicomaquea*.

A su vez, en el presente trabajo incluí la sección donde trato de la prioridad del acto sobre la potencia (extraído del capítulo VIII y parte del IX del libro IX de la *Metafísica*) porque quiero que quede bien en claro que bajo ningún aspecto estoy intentando invertir las prioridades. Es decir, no estoy afirmando que el pensamiento aristotélico pueda albergar una tesis tal que dé prioridad a la potencia por sobre el acto.

¹ Para una exposición y análisis más detallado de la cuestión del movimiento en Aristóteles, ver Carbonell (2007); para la relación entre movimiento y potencia desde la física aristotélica, ver Prevosti Monclús (2000); para la distinción entre acto y movimiento, Decombe Avaria (2014).

² En la interpretación de Pierre Aubenque (Aubenque 1984) del pensamiento aristotélico, las nociones de potencia y acto no pueden estar desvinculadas de la idea de movimiento: en efecto, este nos advierte que a pesar de que el libro IX de la *Metafísica* empieza con la siguiente sentencia: “la potencia y el acto se extienden más allá de los casos en que nos referimos tan solo al movimiento” (Aristóteles, 2004, *Met.*, libro IX, capítulo I, 1046a 1-4), en otro lugar Aristóteles llama al movimiento la potencia propiamente dicha; a su vez, apela a la tesis aristotélica de que “solo lo Inmóvil es Acto Puro; es decir, acto sin potencia” (Aubenque 1984, p. 420). Por su parte Berti, siguiendo la hipótesis contraria, plantea que acto y potencia pueden entenderse en dos sentidos distintos: en el primer sentido acto y potencia se refieren al movimiento, y en segundo sentido “además de este significado común o vulgar de potencia y de acto, existe otro, el que más interesa a la filosofía. En base a este segundo significado, la potencia no es simplemente capacidad de movimiento, sino que es capacidad de ser, y el acto es el ser de la cosa, το ὑπαρκθεῖν το πρᾶγμα (1048a 31), literalmente ‘el subsistir de la cosa’, el existir de la cosa” (Berti 2011, 110). De esta manera, en esta interpretación, a diferencia de la de Aubenque, se admite pensar en potencia y acto al margen del movimiento.

Los conceptos de potencia (δύναμις) y acto (ἐνέργεια) como transgenéricos

No hay una univocidad del sentido de acto ἐνέργεια (como no lo hay del sentido de potencia δύναμις); esto quiere decir que su significado se aplica de modo analógico a cada uno de los entes que corresponde. Es por ello que una explicitación del sentido de acto ἐνέργεια no puede tener el carácter genérico de la definición a partir de la cual se pueda agrupar todas las formas de actualización. Notemos lo curioso de esta situación: la identidad unidireccional de la especie (εἶδος) y el género (γένος), es decir, su literalidad, puede ser establecida de una vez y para siempre en una definición (λόγος). Pero debido a que la noción de potencia y acto es transgenérica (trascendental), para su explicación, la definición queda corta, debido a que la especie, el género y las diferencias están un peldaño más abajo en la jerarquía de identidades. Lo veamos de un modo más ordenado para que quede claro. Los grados de identidad, en su gradación numérica, son los siguientes: el individuo, que pertenece a una especie y posee alguna diferencia; la especie, que es parte de un género, y finalmente el género que agrupa en su seno distintas especies y excluye las diferencias de cada una de ellas. Pero las categorías transgenéricas (trascendentales) escapan, rompen y atraviesan el orden genérico. La unidad que estas proponen está dada por características que permiten la reunión de entes que no necesariamente pertenecen al mismo género o especie. Es por eso que para explicar la identidad de un individuo puedo recurrir a la especie y al género, para explicar una especie puedo recurrir al género y a la diferencia específica, pero para explicar un trascendental no me queda más recurso que usar el principio de analogía, y es por ello que tengo que apelar a los casos particulares, en tanto no hay en la jerarquía nada más arriba que un transgenérico.

Sucede entonces que la noción misma de potencia en su relación directa con el acto transgrede y trasvasa el orden nomológico natural que comportan las relaciones de inclusión y exclusión de los géneros y sus especies, y funda, a la par, un nuevo orden. Cabe preguntar entonces si este nuevo orden es cerrado o, por el contrario, queda abierto y por esto mismo indeterminado. Es decir, ante la figura de la analogía surge la pregunta por la posibilidad de encontrar siempre formas nuevas y disímiles de potencia. De ser así, sucedería que el modo de ser de la potencia incrementa la potencia misma, en tanto no se puede desplegar de una vez y en forma definitiva todas las posibilidades que esta legitima.

El uso impropio de la noción de potencia δύναμις

Hay un punto en que se puede hablar, con pleno sentido, de que algo posee una determinada potencia (δύναμις). Pero el uso extendido del término potencia resulta ser una designación impropia, una aplicación difusa del vocablo en cuestión. Por ejemplo, se puede decir que un conjunto de ladrillos —la cal, el cemento— son, en potencia, una casa. Pero no resulta tan apropiado decir lo mismo de una masa informe de arcilla. Del mismo modo, se puede decir de un niño que es en potencia un hombre. Sin embargo, no resulta tan acertado decir esto mismo del semen. Pero, entonces ¿qué hace que el uso amplio, abarcador de la noción de potencia, sea no tan apropiado, difuso, impreciso, a la hora de ser aplicado a determinados entes? Veamos las siguientes alternativas:

(1) Una posible respuesta puede ser la distancia que separa al material potente de aquella actualización, a partir de la cual recibe su identidad potencial. En efecto, una masa informe de arcilla debe pasar por una serie profusa de instancias para llegar a convertirse en una casa (de ser arcilla pasará a ser barro; una vez que posea una forma rectangular debe ser cocido a una determinada temperatura antes de tener la consistencia y la dureza necesaria para cumplir con los requisitos de construcción de un ladrillo refractario, etc.). Se hace claro que en todo este proceso pueden sucederse tantos inconvenientes, que la posibilidad de que un trozo de barro llegue a ser una casa disminuye considerablemente en relación con la de que llegue a serlo un ladrillo ya fabricado. Lo mismo sucede con el semen en cuanto a ser considerado potencialmente hombre.

(2) Una segunda posibilidad es el hecho de que en cuanto más informe, indefinido, indeterminado es un ser, mayor es la cantidad de potencias que este posee, aunque la probabilidad de que estas se actualicen queda reducida debido a que, como dijimos antes, es mayor la distancia que las separa de su actualización. En efecto, la masa de arcilla antes mencionada puede llegar a ser casa, estatua, plato, taza, etc. Sin embargo, la posibilidad de convertirse en cada una de estas cosas es menor en la medida en que el proceso que llevaría a realizarlas es más largo. De esta manera, debido a que las potencias son más, circunscribir un ser potencial tan extenso, una determinada actualización, siendo que tiene la posibilidad de ser tantas cosas, se convierte, si no en un error de denominación, al menos sí en una reducción inadecuada.

(3) En tercer lugar, recordemos que existe un principio de necesidad que reza que toda potencia tiene, por esencia, la facultad de pasar al acto. Esto es, en la definición misma de potencia ya está incluida la falta de impedimentos para que esta pase a ser en acto. De esta manera, adjudicar a un ser su identidad potencial, a partir de un acto que se encuentra tan lejano en el proceso productivo o natural (que resulta poco probable que llegue a término), es en alguna medida perturbar o alterar el principio que separa a toda potencia de su noción opuesta, la impotencia o la imposibilidad.

Con todo, si lo que le interesa a Aristóteles en este punto es mostrar que existe una aplicación impropia, imprecisa del término potencia, a nosotros se nos abre una posibilidad argumentativa en tanto encontramos que existe un tipo de potencialidad que no puede circunscribirse a un determinado acto. En efecto, en estos casos, es tal la distancia entre la potencia y cualquier acto que se le atribuya, que se multiplican las posibilidades de actualización y con ello la potencia queda vaciada de determinaciones. Es decir, paradójicamente, por el hecho mismo de estar referida a tantos εἶδος posibles pierde su identificación y nominación eidética. Sin embargo, en este punto quizás sea dable pensar que la indeterminación y la pluralidad de posibilidades no disminuyen la fuerza de nuestra potencia, sino que, por el contrario, incrementan su vigor como potencia misma.

Discusión con los megáricos

Analicemos la siguiente cita en este apartado:

... pero hay algunos que afirman, como los megáricos, que solo se tiene potencia mientras se actúa, y que cuando no se actúa no se tiene potencia” (Aristóteles, 2004, *Met.*, libro IX, capítulo 3, 1046b 29-31).

Para esta afirmación, en la cual Aristóteles atribuye una tesis a los megáricos, caben diversas interpretaciones, indirectamente en cuanto a lo que con precisión hayan querido decir los megáricos, y directamente en lo que mienta la frase aristotélica al aludir a posturas megáricas. Las interpretaciones pueden ser las siguientes:

1- La potencia puede ser entendida en un doble sentido: por un lado, tenemos la acepción positiva y, por el otro, la negativa. La noción positiva nos muestra que la potencia es una facultad real, una entidad presente sin activar, la posesión de algo concreto de lo cual no se hace uso o que aún no ha aparecido, no se ha mostrado. Por otro lado, la noción negativa de potencia nos dice que esta es una ausencia, un algo que no está en acto y que, por lo tanto, en un sentido restringido y relativo, no es. Es esta la aseveración sobre la cual puede ser entendida la tesis megárica de que solo se puede saber de la existencia de una potencia una vez que esta se ha actualizado. Bajo esta interpretación, los megáricos no negarían la existencia real ontológica de la potencia, sino solo la posibilidad de su conocimiento, o sea su aspecto gnoseológico.

2- En sentido contrario, la tesis debería afirmar que potencia y acto se identifican plenamente, que la potencia solo aparece y es posible allí donde el acto se produce.

Diferencia entre falso e imposible

Lo que nos dice aquí Aristóteles es que tiene que haber una diferencia entre aquello que es imposible que sea y aquello que no siendo en un momento determinado es posible que llegue a ser. Ambos tienen en común el hecho de que no son; la diferencia radica en que uno no es, y no puede ser bajo ningún punto de vista, en cambio el otro no es, pero cabe la posibilidad de que sea. En esta distinción juegan un papel esencial el tiempo y las circunstancias.

1- lo que es y podría no ser ----- lo que no es y podría ser

2- lo que es y no podría no ser ----- lo que no es y no podría ser

El par de ítem 1 reproduce lo contingente. El par de ítem 2 reproduce lo necesario.

Debido al carácter dual de la potencia como presencia-ausencia o la presencia de lo que no es ahora (o sea en acto) pero que podría ser, la potencia se mueve y existe en el ámbito de lo contingente. En efecto, no hay potencia allí donde lo que es no podría no ser o donde lo que no es no podría ser.

Necesidad y contingencia

La actualización de toda potencia supone la consideración de las categorías como aquellos determinantes necesarios-contingentes bajo los cuales será posible o no que la potencia en cuestión se desarrolle conforme a la disposición que le es propia. De esta manera, dos son los niveles, o al menos, dos son las miradas bajo las cuales la necesidad entra en juego en el problema de la potencia. Una es aquella que considera la dualidad inmanente a toda forma de potencialidad para que esta llegue a su actualización, esto es, la potencia pasiva y la potencia activa. La otra mirada, admitiendo la posibilidad de que potencia pasiva y potencia activa no se encuentren, pasa a detallar los componentes obligatorios circunstanciales que habilitan la comunión entre las dos formas de potencialidad. Estos no serán otros que las figuras de la predicación:

Por otra parte, puesto que lo potente o capaz es capaz de algo determinado, en un momento determinado y de un modo determinado (y cuantas otras matizaciones entran necesariamente en la definición). (Aristóteles, 1970, *Met.*, libro IX, cap. 5, 1047b 36 - 1048a 2).

Ahora bien, la cuestión se hace más compleja si pasamos a considerar las potencias racionales, ya que en estas intervienen nuevos elementos. Por un lado, si las potencias irracionales actúan unidireccionalmente, es decir, una vez que se encuentran los correlativos pasivo y activo de una potencia, el desarrollo de su actualización es inminente y necesario. Por el otro, en cambio, las potencias racionales pueden producir los opuestos con respecto a la misma entidad: de tal manera, es menester suponer un tercer elemento que dé cuenta y explique por qué determinada potencialidad ha tomado una dirección y no su opuesta. Este tercer elemento es la elección o el deseo. En este terreno la potencia pierde su carácter de necesidad absoluta. En efecto, una potencia racional al ser bivalente, si quiere desplegarse, precisa de:

- a- el encuentro de la dualidad (activa pasiva) antes mencionada,
- b- la disposición de las categorías para que el encuentro sea posible,
- c- el deseo o la elección como razón suficiente para explicar el desarrollo en una dirección.

Sin embargo, existe aquí una cuestión que queda abierta: la elección o el deseo pueden muy bien optar por no actuar, de tal manera que las potencias racionales supondrían no una bivalencia sino más bien una trivalencia.³ En efecto, que se den las condiciones a y b no supone que el agente en cuestión deba estar obligado a actuar en una

³ Miguel Espinoza considera que para Aristóteles existe la posibilidad de que ciertas potencias no se actualicen: "Aristóteles afirma, en más de un lugar, en la Metafísica, por ejemplo, que puede ocurrir que 'lo que tiene la potencia [de pasar al acto] no pase al acto.' (*Metafísica*, 1071b 13) Para el estagirita 'las sustancias [sensibles] tienen una materia cuya naturaleza es de poder ser o no ser' (*Metafísica*, 1039b 29), 'lo que está en potencia puede no ser.' (*Metafísica* 1071b 19)". (Espinoza, 2014, 5-6).

dirección o en su opuesta; puede haber una elección de no actuar, una voluntad de no actualizar la potencia que posee.

Pero vamos un poco más lejos. La noción de contingencia, según como sea aplicada, tendrá un sentido u otro. En efecto, se dice de algo que es contingente cuando en igual medida es posible que esto mismo sea o que no sea, que acontezca o que no acontezca. Por otro lado, se atribuye la calificación de contingente a todo aquello que puede ser de otra manera. El primer sentido deja establecido, configurado, delimitado aquello que puede ser o no ser. Bajo este aspecto las variables son finitas, restringidas: dado un determinado ente (una determinada cualidad, cantidad, relación, etc., o una determinada circunstancia, afirmación), las posibilidades son dos: que este sea o que no sea. Por el contrario, la segunda designación del término contingencia deja abiertas infinitas posibilidades, da lugar a lo indeterminado por el hecho de no establecer cuáles son aquellas otras maneras en que algo pueda presentarse. Así pues, al decir que algo puede ser de otra manera, solo se está nombrando la posibilidad sin decir en cada caso el qué de esta posibilidad.

Ahora bien, recordemos que la potencia se activa y tiene lugar una vez que las dos partes de la dualidad que le son propias confluyen y se encuentran. Pero resulta que ya en estos elementos (propios de la potencia) encontramos las condiciones propicias para que acaezca la contingencia. En efecto, si la contingencia es, en un aspecto, la posibilidad de no llegar a ser, esta puede ser explicada a partir de la explicación del mecanismo de la potencia. Esto es, siempre existe el riesgo de que potencia activa y potencia pasiva no se encuentren, y que el acto que se ajusta a su tendencia potencial no se realice. El otro sentido de la noción de contingencia se ajusta igualmente a la idea de potencia. En efecto, la contingencia como la posibilidad de ser de otra manera tiene lugar en aquellos tipos de potencialidades que pueden actualizarse en variadas direcciones según con cuál potencia pasiva externa se encuentre y, en el caso de las potencias racionales, según el deseo de los agentes actuantes, es decir, de acuerdo con la dirección en la que quieran desarrollar sus propias potencias primeras (de esto hablaremos más abajo). En este sentido, podemos decir que es el modo de ser de la potencia el que trae a la realidad la contingencia. Pero si quedó claro que la contingencia tiene un aspecto indeterminado e indefinido, cabe preguntar si estos mismos aspectos pueden ser aplicados a algunas formas de potencia.

Adquisición de una ἔξις (Ética nicomaquea libro II)

El modo de adquisición de un hábito (ἔξις) queda expuesto en el libro II de la *Ética Nicomaquea* donde se explica cómo se obtienen las virtudes tanto éticas como las virtudes dianoéticas. Recordemos que, si la definición se realiza a través del enunciado que deja sentado el género próximo y la diferencia específica, la virtud es por definición un hábito (ἔξις) electivo (género próximo) que tiende hacia un punto medio, una medianía (μεσότης) (diferencia específica) entre el exceso y el defecto.

Recordemos que el justo medio es tal dependiendo de la persona, es decir varía según la constitución de cada uno. Así, por ejemplo, la dieta de un atleta se adecua a su complexión física y el tipo de deporte que realiza. Sin embargo, a simple vista pareciera que este punto medio puede ser establecido con absoluta precisión según el caso

correspondiente y que cualquier alteración en este recae ya en el terreno del exceso y el defecto. Es decir, pareciera que el más y el menos son atributos que siempre confluyen en un justo medio y que este mismo ya no puede acrecentarse y potenciarse en mayor medida.

Ahora bien, encontramos pasajes en los cuales se insinúa que la virtud misma admite un más y un menos. Es decir, que, dentro del justo medio, que es la virtud, se admite un incremento y una disminución sin que por esta variación se caiga en el vicio del exceso o el defecto.

Lo mismo ocurre también con las virtudes, pues nos volvemos moderados por abstenernos de los placeres, y cuando hemos llegado a serlo, más podemos abstenernos de ellos; lo mismo en el caso de la valentía, pues nos volvemos valientes acostumbrándonos a despreciar los peligros y a resistirlos, y cuando hemos llegado a serlo más podemos resistir los peligros. (Aristóteles, 1982, *Met.*, libro II, capítulo II, 1104a 32- 1104b 3).

Ahora bien, el hábito (ἔξις) es un género que comprende en su interior no solo a las virtudes, sino también la ciencia (ἐπιστήμη) y el arte (τέχνη) y es por esto que la exposición de la génesis de la adquisición del hábito de las virtudes nos va a servir para explicar la adquisición de todo tipo de hábito, sea este teórico, práctico o productivo.

Las virtudes no son producto de la naturaleza (φύσις), pero tampoco van en contra de esta. La naturaleza pone las condiciones para que la virtud sea posible, es decir, existe una potencia primera, indeterminada, plurivalente con la cual se debe trabajar para conformar una determinada virtud (ἀρετή), que será el hábito (ἔξις) o potencia segunda. Pero este no es algo dado por la naturaleza para su posterior uso como es el caso de los sentidos o de la sensibilidad (αἴσθησις). A su vez, una vez adquirido el hábito representa el acto primero de aquella potencia primera dada por la naturaleza. Y las acciones que ese hábito produce serán los actos segundos de esta segunda potencia que es el hábito mismo. Por su parte, el hábito (ἔξις) se diferencia de la simple disposición en que aquel es más estable y duradero. Dicho de otra manera, la naturaleza pone a disposición esta potencia primera imprecisa, indefinida, plurivalente, que puede actualizarse no solo en direcciones opuestas como es el caso de la virtud (ἀρετή) y el vicio (κακία), sino en una multiplicidad de trayectorias diversas, por ejemplo, en el ámbito ético están presentes las múltiples formas de virtud (la valentía, la moderación, la generosidad, etc.) o sus degeneraciones (la cobardía o la osadía, la intemperancia o la insensibilidad, la prodigalidad o la tacañería). En el ámbito poiético o artístico, una persona puede convertirse en músico o en arquitecto, o ingeniero, etc. Una vez que esta potencia primera se actualiza en alguna de las múltiples opciones de las que dispone, se engendra el hábito (ἔξις) que es el acto primero monovalente unidireccional e identitario porque solo puede producir aquellas acciones que le son propias y no sus opuestas (el que posee la virtud de la valentía produce, por estar habituado a ello, solo actos valientes, y los produce conforme a la disposición necesaria para decir que el agente de dichas acciones merece la denominación del acto realizado).

De esta manera, la virtud dianoética se adquiere por medio de la enseñanza (μάθησις) en tanto la virtud ética se logra por medio de la costumbre (ἥθος). En uno u otro caso juega un papel importante el factor tiempo y las sucesivas actuaciones en la dirección en que se quiere orientar la conducta. El conjunto de virtudes y vicios conforman el carácter (ἦθος), o modo de ser de una persona o de una comunidad toda.

Ahora bien, poseer un determinado hábito es ser aquello que este mismo hábito propaga. El que posee el hábito de la valentía por eso mismo es ya valiente, el que posee el hábito de la construcción es un arquitecto. Sin embargo, la manera de llegar a ser, pongamos por caso valiente, es actuando de forma valiente sin, por ello, ser valiente; es decir, sin poseer la ἔξις pertinente. De esta manera, se logra llegar a ser solo actuando en forma aparente como si ya se fuera. Esto es, los actos de valentía realizados por personas que no son valientes son solo exteriormente acciones valerosas. Una vez que ya se ha incorporado el carácter propio de la valentía, cada acto será el producto claro de la ἔξις que lo sostiene. Entonces resulta que la repetición de experiencias análogas va a configurar (educar) el carácter en uno u otro sentido, según de cuál tipo de acción se trate.

Al igual que en otros lugares de la metafísica aristotélica, resulta que los extremos de la jerarquía de los elementos de una organización determinada se tocan y potencian mutuamente a la vez que se necesitan. En este caso resulta que la posibilidad más elevada, la ἔξις más valiosa, solo se logra a través de la forma más imperfecta de acción (aquella que solo posee una identidad externa, accidental, transitoria). A su vez, la potencia primera, por tener un grado muy alto de indeterminación, es la que mayor número de posibilidades alberga en su seno y, al mismo tiempo, es la que en mayor medida puede ser algo y su radical opuesto. En efecto, ante esta potencia donada por la naturaleza estamos a la misma distancia de convertirnos en los seres más virtuosos, o en las personas más viciosas.

Exposición de la prioridad del acto sobre la potencia

Cualquiera sea el caso, el acto (ἐνέργεια), el fin (τέλος), la forma (εἶδος) es primero, y por lo tanto preceden y son anteriores a cualquier forma de potencialidad.

1- El acto ἐνέργεια es, en cuanto a la noción λόγος, anterior a la potencia debido a que aquella le confiere su identidad a esta, le da su valor y su dirección. En efecto, toda potencia, en el sentido primigenio auténtico y apropiado del término, está determinada desde dentro por el acto al que tiende, y no podría explicarse sino recurriendo a él. Es decir, la potencia no tiene por sí misma sustancialidad, no hay una potencia pura, porque toda potencia es una posibilidad finita dada de antemano, un esto determinado que ella todavía no es pero que tiende a serlo (de allí un punto sobre el cual se puede afirmar que la filosofía aristotélica es sustancialista, esencialista, eidética).

2- En cuanto al tiempo, la potencia δύναμις es anterior al acto ἐνέργεια si consideramos al individuo concreto. En efecto, el hombre llega a ser tal luego de ser un niño, que es en todo caso un hombre en potencia. Pero si tomamos en cuenta el todo, y no consideramos, de un particular, solo el proceso de desarrollo y cambio, sino también su generación o gestación desde sus orígenes, y la relación de este con la especie a la que pertenece, descubrimos que el acto es anterior temporalmente a la potencia. En efecto,

un hombre en potencia (un niño) se genera a partir de un hombre en acto, una planta en potencia (una semilla) se genera a partir de una planta en acto. Pero la argumentación de Aristóteles dice un poco más, va más allá. Veamos el pasaje correspondiente:

Quiero decir esto: que respecto de este individuo humano que es ya en acto, respecto del trigo y respecto de alguien que está actualmente viendo, son, en cuanto al tiempo, anteriores la materia, la semilla y el que es capaz de ver, y estos últimos son en potencia, pero no en acto, hombre, trigo, y alguien que ve. (Aristóteles, 1982, *Met.*, libro IX, cap. octavo, 1049b, 17-21).

La ejemplificación de este pasaje para explicar la anterioridad temporal de la potencia en el caso de los individuos guarda un sentido que no aparece en la línea directa de lo que se intenta decir, no sigue el hilo de lo mentado llanamente. Sin embargo, podemos explicitar lo que deja entrever la argumentación inductiva de dicho pasaje:

Cualquier ente potencial, para subsistir como tal, debe ser, desde el vamos, también un ser en acto. Cualquier potencialidad se sostiene sobre la base de una actualidad, y no estamos hablando de un ser en acto distinto y anterior, causa de la generación del ser en potencia, sino de un ser en acto que da cabida y realidad al ser en acto, siendo este y aquel uno solo. En efecto, para que un hombre en potencia, el trigo potencial, y alguien capaz de ver sean seres en potencia, tiene que haber algo en acto, un ente sustancial que permita el proceso de desarrollo que lleve a la actualidad de sus respectivas posibilidades. En estos casos se trata de un niño (o la materia en la argumentación aristotélica), la semilla, y alguien que posea la capacidad no ejercida de ver en acto. De lo contrario la potencia se pierde en una pura nada.

3- Sucede lo mismo en cuanto a la entidad o sustancia (οὐσία): el acto antecede a la potencia y esto por el hecho de que el fin es principio, en tanto es aquello a lo que tiende toda potencia, de tal manera que él τέλος debe estar dado de antemano. A su vez, todo fin de una potencia es su εἶδος y este es en mayor grado la entidad (οὐσία). Por otro lado, Aristóteles nos muestra la familiaridad lingüística entre ἐνέργεια y ἔργον; en efecto, esta última palabra significa a la vez que obra (como aquello que está acabado, terminado, completo, τέλειος), acto (cuando se refiere a los tipos de acciones que tienen su fin en sí mismos y no con vistas a un fin ulterior). De esta manera ἐνέργεια es, al igual que ἔργον, o un tipo de acción completa o una realización acabada; en cualquiera de los casos, por esta asociación entre ambos vocablos se evidencia que el acto (completo, acabado, por sí) es anterior a toda forma de potencia (incompleta, inacabada, con vistas a un fin distinto de ella misma).

4- La diferenciación valorativa que realiza Aristóteles entre la potencia y el acto le sirve a su vez para afianzar su tesis de la prioridad del acto sobre la potencia. En efecto, en el capítulo VII del libro IX de la Metafísica fue demostrado de qué manera el acto es ontológicamente anterior y primero que la potencia. En el capítulo IX del libro IX de la Metafísica se va a demostrar su prioridad axiológica. Los argumentos que esgrime el estagirita al respecto son los siguientes:

La potencia es, con respecto a lo mismo, bivalente. Esto es, una misma potencia es la posibilidad y principio de ambos contrarios. La potencia que produce la salud es la misma que la que produce la enfermedad, la que está en la mejor disposición para construir es la misma que está en las mejores condiciones para derruir, etc. Ahora bien, en cada una de estas díadas una de las partes es la valiosa y la otra solo es considerada de forma accidental, y el médico aprende primeramente a sanar y solo accidentalmente a enfermar, y el fin de la construcción es edificar y solo accidentalmente derruir. De esta manera, la razón para establecer una diferencia axiológica entre los pares contrarios de las potencias es que unos son por sí y los otros son accidentalmente. A su vez, la razón para establecer una diferencia valorativa entre acto y potencia es que la potencia posee en su seno ambas posibilidades; en cambio, los actos valiosos son en su integridad valiosos, la potencia de la salud posee en su seno tanto la salud como la enfermedad en tanto que el acto de la salud es siempre saludable.

Conclusión

Nuestra búsqueda que tenía la impronta de develar aquellos dispositivos que nos permitieran pensar la posibilidad de escapar a la interpretación que hace de la teoría aristotélica un sistema que confluye y tiene su límite en una teleología actualista cerrada, ha encontrado, por el contrario, la posibilidad de pensar un tipo de potencia que se incrementa sin por ello dejar de tener como norte un acto. De tal manera, el acto, sin dejar de ser en cada caso el motor que guía a toda potencia y le confiere su dirección, se ha tenido que incrementar con la potencia misma. El riesgo que esto lleva consigo queda en evidencia: si existe la posibilidad de que una potencia se potencie a sí misma sin llegar nunca al acto al cual tiende, se debe admitir la idea de un infinito, noción esta que Aristóteles desprecia en numerosos lugares de su obra a la hora de refutar algunas teorías como absurdas. De tal manera, sin afirmar algo tan arriesgado, quedan las indicaciones que se pueden recoger del trabajo:

- Si la noción misma de potencia como trascendental no llega a escapar a los límites de lo establecido e invariable, al menos sí transgrede un paradigma de orden sistémico.

- A los tipos de potencias que, por ser indeterminadas, resultan multidireccionales en cuanto a su actualización, les es dable incrementar sus posibilidades en forma indefinida.

- Lo mismo sucede con la contingencia que la potencia hace aparecer en la realidad: si lo contingente es, por definición, lo posible y lo que podría ser de otra manera, es dable pensar que este poder ser de otra manera se mantenga abierto a formas siempre nuevas de actualización.

- Las acciones novedosas son las que permiten llevar a término la constitución de los hábitos, y por ello mismo cabe considerar a la facultad racional como siendo una potencia siempre libre de extenderse a formas nuevas y múltiples de actualización, a la vez que puede incrementar y perfeccionar indefinidamente las facultades que ya posee (como quedó ilustrado con el ejemplo de la perfección siempre creciente de las virtudes éticas).

Bibliografía

- ARISTÓTELES. (1970). *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- _____. (1982). *Metafísica*. Introducción, Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- _____. (1998). *Acerca del alma*. Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínez. España: Editorial Planeta de Agostini. Extraído de Edición Gredos.
- _____. (2004). *Metafísica*. Traducción directa del griego. Introducción, exposición semántica e índice de Hernán Zucchi. Buenos Aires: Editorial de Bolsillo.
- _____. (2007). *Ética nicomaquea*. Traducción, notas e introducción de Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihue.
- AUBENQUE, P. (1984). *El problema del ser en Aristóteles*. Versión castellana de Vidal Peña. Madrid: Taurus.
- BERTI, E. (2011). *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles: 10 lecciones*. Traducción castellana de Horacio A. Gianneschi. Buenos Aires: Unipe.
- CARBONELL, C. (2007). *Movimiento y Forma en Aristóteles*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- DECOMBE AVARIA, T. (2014). “La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6”. *Revista Estudios de Filosofía* n°5, 87-108.
- ESPINOZA, M. (2014). “Ser y Potencia: Being-in-potency”. *Revista de Filosofía Eikasia* n° 55, 55-57.
- PREVOSTI MONCLÚS, A. (2000). “Sobre la fundamentación de la definición aristotélica del tiempo en la del movimiento”. *Convivium. Revista de Filosofía* n°13,13-30.
- REALE, G. (1999). *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción J. M. López de Castro. Barcelona: Herder.