

SIGNIFICADO METAFISICO DEL ACTO Y LA POTENCIA EN LA FILOSOFIA DEL SER

TOMÁS ALVIRA

INTRODUCCIÓN.

Acto y potencia son palabras de uso común en el lenguaje hablado o escrito. No son términos exclusivos de un cierto tecnicismo filosófico, sino conceptos que todo el mundo utiliza, como fruto de su conocimiento espontáneo, para designar unos determinados aspectos de la realidad.

Sin duda, no se trata de términos unívocos porque tienen más de un sentido, pero a nadie se le escapa que tampoco son meramente equívocos: mediante ellos se denominan unos principios reales estrechamente vinculados entre sí.

Acto significa en primer lugar acción, y de entre los diversos tipos de acciones el más aparente es el movimiento, porque va ligado a lo sensible y nuestro conocimiento intelectual comienza siempre en los datos obtenidos por los sentidos. De ahí que la acepción más inmediata de la palabra «acto» sea precisamente ésta: una acción que implica movimiento. Así, las acciones del hombre, por ejemplo, reciben también el nombre de actos humanos, las partes en las que se divide una acción teatral o cinematográfica se califican como actos, etc.

Algo semejante ocurre con la potencia: en primer lugar se utiliza como sinónimo de poder, capacidad de obrar. Es de uso constante en la expresión oral o escrita: un arma de mucha potencia, la potencia que desarrolla un motor, etc.

Sin embargo, acto y potencia no agotan su significación al designar respectivamente la acción y el poder. Un niño se dice que está en potencia de llegar a ser un hombre, en cuanto es susceptible de recibir un completamiento evolutivo, ínsito en los principios de su

naturaleza, que le llevará hasta aquella madurez en la que los individuos de la especie humana ya no se llaman niños sino hombres. Así pues, la capacidad de recibir una perfección se denomina también potencia; la perfección recibida se llama acto. Con objeto de delimitar las respectivas significaciones, se reservan los términos de *potencia pasiva* y *acto primero* para designar estas nociones en la acepción última a la que acabamos de referirnos. En contraposición, la potencia y el acto en su sentido más inmediato y dinámico se califican como *potencia activa* y *acto segundo*.

Importa mucho hacer notar que estos conceptos —acto y potencia— son alcanzados por el conocimiento espontáneo, para deshacer así algunos equívocos. Es frecuente plantear las cuestiones filosóficas como historia de lo que otros han pensado, cuando, en realidad, la filosofía no es eso. Santo Tomás lo ha expresado con precisión: «...el estudio de la filosofía no tiene por objeto saber lo que otro ha pensado, sino en qué consiste la verdad de las cosas»¹. Esta desviación del verdadero sentido de la filosofía se podría cumplir, en nuestro caso, con la presentación del tema del acto y la potencia como algo *exclusivamente* ligado al pensamiento aristotélico-tomista. Es verdad que la reflexión metafísica —en profundidad y extensión— sobre estos aspectos de la realidad fue llevada a cabo por ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS. Esto justificaría en parte el calificativo de «aristotélico-tomista» que con tanta frecuencia acompaña a estos conceptos en la literatura filosófica. Pero no podemos olvidar que el acto y la potencia son dos aspectos reales de cualquier ente creado y que la verdad del ente no es patrimonio exclusivo de ninguna inteligencia.

Se podría objetar quizá que esta aclaración es trivial, que ya se sobreentiende que cuando alguien habla o escribe, por ejemplo, sobre «la doctrina aristotélica del acto y la potencia», no quiere decir con esto que ARISTÓTELES *inventara* estos conceptos. Es muy posible, pero no sería superfluo recordarlo con mayor frecuencia, para despejar toda sombra de duda sobre la finalidad de la metafísica: el estudio de las cosas en cuanto que las cosas son.

Estas aclaraciones introductorias parecen necesarias para esclarecer en su justo sentido el tema abordado en este trabajo. Aunque tratemos de las nociones de acto y potencia siguiendo los abundantes

1. *In de coelo et mundo*, Lib. I, Lect. 22.

textos que sobre el particular dejó escritos SANTO TOMÁS, lo hacemos con la esperanza de hacer metafísica, y no simplemente historia de la filosofía. Porque la reflexión metafísica sobre el acto y la potencia no es una «teoría», en el sentido peyorativo de la palabra —que envuelve siempre una oscura sospecha de conjetura hipotética—, sino pura y simplemente la profundización que nuestro entendimiento hace de dos aspectos de la realidad que ya ha conocido previa y naturalmente al entender el ente, que es lo primero que conocemos y lo que nos permite todo saber ulterior.

En efecto, al conocer el ente entendemos que es algo compuesto. *Ens est «id quod est»*, el ente es «lo que es». Se pone en evidencia enseguida la composición entre un sujeto, «lo que», «algo que» (*id quod*), y un acto o perfección: «es» (*est*). Aunque sea todavía bajo una cierta confusión, la inteligencia capta ya en esta primera aprehensión intelectual del ente la composición de dos elementos, uno de los cuales es actual, tiene carácter de perfección, y el otro es potencial, tiene carácter de sujeto de esa perfección (y sin duda *ser sujeto de, es tener capacidad para*). De esta manera análoga, a través de la experiencia del movimiento y del cambio, nos damos cuenta de que hay cosas que son. Hay sustancias que tienen la capacidad de obrar (*potencia*) pero que todavía no obran; otras actualizan esa capacidad mediante su efectivo ejercicio (*acto*). Advertimos antes que tienen la capacidad de llegar a ser otros (*potencia*) y cosas que ya son de hecho algo que antes no eran (*acto*). Tanto en su sentido dinámico —poder y acción—, como en su significación estática —capacidad de recibir y perfección—, la potencia y el acto son conocidos por la inteligencia como aspectos de su objeto propio, que es el ente. A la metafísica, como ciencia y como sabiduría, le corresponde ahondar en estos aspectos de la realidad creada, dando así cumplimiento al alcance metafísico que se encierra en todo conocimiento espontáneo.

I. EL ACTO Y LA PERFECCIÓN DE SER.

1. El acto como perfección.

La noción de acto indica de suyo perfección. Se llama perfecto a lo que está en acto: *unumquodque est perfectum inquantum est*

*actu*². «El término castellano *acto* viene del latino *actus*, del verbo *agere*. Primordialmente significa *acción* (...) Pero también puede significar lo que, mediante la acción, resulta hecho, acabado, logrado; como, por ejemplo, después de la acción por la que un cuerpo se trasladado, tiene éste el acto de encontrarse ocupando un determinado lugar»³.

Por otra parte, es perfecto (de *perficere*) aquello a lo que no le falta nada de lo que le corresponde. Este «no faltarle nada de lo que le corresponde» se puede dar en un doble ámbito dentro de las criaturas: puede hacer referencia a la sustancia o puede hacer referencia al fin. Una criatura es perfecta en cuanto a su potencia en la medida en que subsiste; es perfecta en cuanto al fin en la medida en que lo alcanza por medio de sus operaciones.

Así pues distinguimos un par fundamental de perfecciones, que SANTO TOMÁS designa respectivamente como *perfección primera* y *perfección segunda*. Perfección primera es aquel acto por el que una sustancia puede decirse perfecta, es decir, subsistente: el ser, perfección última de cualquier ente, es acto primero; y lo mismo la forma sustancial, ya que es a través de ella como el ente recibe el ser: *illud quo aliquid habet esse*. Perfección segunda es aquel acto mediante el cual una sustancia alcanza su fin, y como cualquier criatura tiende a un fin distinto de ella misma, la consecución del fin se logra por la operación.

Estos dos tipos fundamentales de actos o perfección están estrechamente emparentados: la operación completa de algún modo a la sustancia, pero a su vez se funda en ella como en su causa, justamente en la medida en que ésta tiene una forma y un acto de ser.

Es fácil darse cuenta de que las perfecciones o actos que primera y directamente conocemos no son perfecciones puras, sino actos que acaban o completan a un ente imperfecto o incompleto, al actualizar la capacidad o potencia que el ente poseía para recibir tal perfección. En definitiva, distinguimos entre *la perfección* y *lo perfecto*, entre *el acto* y *lo que es en acto* o *tiene un acto*. En el ámbito de la realidad corpórea —la más inmediatamente conocida— no descubrimos

2. C. G., I, c. 28; «Omnis actus perfectio quaedam est» (S.T., I, q. 5, a. 3 c.).

3. A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, 2.ª Ed., Rialp, Madrid, 1958, p. 447.

ningún acto subsistente: los actos, las perfecciones, son partes de un todo (el supuesto) que es el que subsiste. De ninguna criatura decimos que sea su ser, ni que sea su obrar, ni siquiera que sea su forma.

En los entes que nos rodean hay, por tanto, además del acto, otro elemento metafísico que es precisamente lo perfeccionado, la potencia. Que no desaparece una vez que el ente ha sido perfeccionado, sino que subyace al acto que la perfecciona. Interesa poner de manifiesto que la potencia y el acto no son simplemente dos *estados* de un ente, sino dos principios intrínsecos (de desigual valor, ya que uno —el acto— es fin del otro —la potencia—) que constituyen a todo ente creado. De aquí que hablar de acto o potencia suponga de algún modo una forma analítica de expresarse. Sólo el Creador es Acto puro subsistente y carece de toda potencia; las criaturas son entes compuestos de acto y potencia, que se dicen *en acto* con respecto a una determinada perfección si la poseen, y *en potencia* si no la poseen todavía pero tienen la capacidad real de poseerla.

De todas formas, cuando decimos que un ente *es en acto* o *está en acto* con respecto a alguna perfección, no quiere decir que no tenga potencia, sino que la potencia ha sido actualizada, es decir, ha pasado de poder participar un acto a participarlo efectivamente, sin que por eso desaparezca la distinción entre lo participado —el acto— y el participante —la potencia—. Conviene señalar, por último, que la expresión «la potencia es actualizada por el acto» puede encerrar algún equívoco. A veces este modo de hablar encubre el malentendido de considerar la potencia como algo previo absolutamente al acto. Sin embargo, como SANTO TOMÁS demuestra repetidamente, el acto —justamente en cuanto perfección— es en el orden de la naturaleza anterior a la potencia, como en general lo perfecto tiene una prioridad ontológica sobre lo imperfecto. Sólo en el proceso temporal de la generación la potencia antecede al acto, pero aun en este orden la afirmación de la anterioridad debe tomarse restrictivamente, porque el acto último del ente —acto de ser— no puede ser precedido ni siquiera temporalmente por la esencia, que es *potentia essendi*, puesto que la esencia sin el ser no es nada.

2. El acto como perfección limitada: la participación del acto.

Las perfecciones creadas admiten grados: se puede ser más o menos en acto, más o menos perfecto, y también más o menos im-

perfecto o en potencia. Sin embargo, teniendo en cuenta que lo imperfecto naturalmente toma origen de lo perfecto, como la negación supone la afirmación, mientras podemos ascender en el orden del acto hasta un primero, no podemos hacer lo mismo en el orden de la potencia. Así, todo lo que es en acto, lo es por participación de la plenitud de acto (el Acto Puro, Dios), pero todo lo que es en potencia no lo es por participación de la potencia pura (materia prima), sino por su ordenación al acto. Sólo las perfecciones son participables; el sujeto de una perfección, como tal sujeto receptivo, es imparticipable.

El ascenso en el orden de las perfecciones de los entes creados termina en el ser, acto o perfección última del ente, respecto del cual todas las demás son imperfectas o en potencia. El ser es el acto principal: *primus autem inter omnes actus est esse*⁴, y por eso puede llamarse el último: *ultimus autem actus est ipsum esse*⁵, en cuanto que todos los demás participan de él. El ser no deja nada fuera de sí, incluye todos los demás órdenes: no hay nada real que no se pueda decir de alguna manera que es. El acto de ser perfecciona todos los otros actos (formales) con los que entra en composición constituyendo la estructura fundamental (trascendental) de todo ente creado, pero él mismo no puede ser, naturalmente al menos, perfeccionado (y por eso es acto último).

Sin embargo, el acto de ser de los entes —aun siendo acto último del ente— no es perfección absoluta sino limitada, porque aunque no pueda ser ulteriormente completada, él mismo completa todo otro acto o perfección, entrando en composición con ellos y quedando por ellos limitado tanto intensiva como extensivamente: no se trata de acto de ser sin más, sino de acto de ser de tal esencia o naturaleza.

La limitación del acto de ser de los entes creados viene impuesta por aquello a lo que perfeccionan, es decir, la esencia, que, por eso, se dice potencia con respecto al *actus essendi*. La limitación de las formas es causada también por sus potencias respectivas. De suyo el acto indica sin más perfección y por eso la multiplicidad de grados de perfección que encontramos en el universo muestra que los actos creados son siempre perfección de algo y, por eso, son limitados, y

4. *S. Th.*, I, q. 76, a. 6 c.

5. *Comp. Theol.*, I, c. 11, n. 21.

que debe existir un acto puro sin restricción alguna, que sea causa de todos los demás actos. El Acto Puro (Dios) ya no es perfección en sentido de que perfecciona a algo, sino en el sentido de absoluta imperfeccionabilidad.

3. *La separación del acto y la remisión a un principio causal «per essentiam».*

La diversidad de perfecciones, su mayor o menor grado de plenitud, reclama una perfección primera y absoluta (*per essentiam*), por cuya participación se digan perfecciones todas las demás. Este núcleo argumentativo, basado en la noción de participación, constituye el nervio de la cuarta vía, uno de los recorridos metafísicos más profundos que SANTO TOMÁS utiliza para llegar al conocimiento de Dios como Acto Puro de Ser, *Esse per essentiam*.

Todas las perfecciones formales se reducen al ser o alguna de aquellas perfecciones trascendentales que se convierten con el ser. Cabe también hacer esta resolución en las perfecciones puras (de la vida participada a la Vida, Dios; de la ciencia participada al *Ipsum Intelligere*, que es Dios, etc.), pero éstas se reducen también al ser.

La perfección real separada se induce desde la observación metafísica de lo participado, es decir, a partir de las criaturas, por la exigencia de la causa; no se puede inferir por una vía meramente lógica, como hacen las filosofías ontologistas, ya que la separación mental no implica de por sí la separación real del acto. SANTO TOMÁS expone la exigencia del acto por esencia y separado «*secundum esse*» en un profundo texto de la *Quaestio disputata de Potentia*⁶, en donde aduce tres argumentos demostrativos:

1. Si algo uno se encuentra de manera común en varios, es causado por una única causa. Pues no pueden convenir en ese *unum* por sí mismos, ya que cada uno, en cuanto es *si mismo*, se distingue de los otros, y las causas diversas producen efectos diversos.
2. Lo que se manifiesta en varios participado diversamente, proviene de aquel en quien se realiza con plenitud, que lo atribuye

6. q. 3, a. 5. Una argumentación similar, aunque con algunas variantes, se encuentra en *S. Th.*, I, q. 44, ad 1-2.

a los que lo tienen imperfectamente. Las cosas que tienen una perfección en mayor o menor grado, la tienen por cercanía o lejanía con respecto a un *unum*; no puede ser que esa graduación resulte casual o que proceda de ellos mismos: aquí se manifiesta una proximidad o lejanía de una cierta fuente primaria. Este principio supremo originario es el Ser, plenitud de perfección (Dios); todo lo que es menos perfecto recibe el ser por participación de él.

3. Lo que es *per alterum* se reduce como a su causa a lo que es *per se*. Todos los entes tienen su ser recibido de Dios; la criatura se caracteriza como *habens esse*, tiene el ser sin poseerlo en plenitud, no *es* su ser, y, en consecuencia es *per alterum*. Por eso, los entes creados se reducen como a su causa a *quien es su ser*, es decir a Dios, el único que es *per se*.

Hay que notar la presencia en este texto de lo que podría llamarse el principio de la *perfectio separata* o exigencia de un acto separado que explique la realidad de los efectos participados. SANTO TOMÁS advierte que esta exigencia se encuentra ya de alguna manera en la filosofía de PLATÓN y alude a esto explícitamente cuando escribe: «Esto fue lo que le movería a PLATÓN a poner una Unidad anterior a toda multitud»; pero, al mismo tiempo, se da cuenta de que la dialéctica platónica no llega a ser concluyente debido al ámbito formalista en que se plantea.

SANTO TOMÁS, al descubrir el acto de ser como acto fundante de toda otra perfección, amplía la noción platónica de participación de la esfera de las perfecciones formales a la del ser, haciendo depender aquella de ésta. «En la jerarquía de perfección que se encuentra en las cosas, en los entes (más allá de su aspecto formal: diferencias específicas o genéricas), se presenta una graduatoria en la posesión común de una perfección común, de una perfección que es originaria de las otras perfecciones y fundante: la perfección diversamente participada de ser»⁷.

Tras este descubrimiento, la multiplicidad de lo participado tiene ya un verdadero fundamento real en la unidad imparticipada del Acto puro de ser, fundamento y causa de todo lo participado y a la vez *separado* «*secundum esse*» de todo lo participado: «Y por eso,

7. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, 2.ª ed., Rialp, Madrid, 1973, p. 56.

aunque Dios no entre en la esencia de lo creado, el *esse* de las cosas creadas no se puede entender nunca sino como derivado del *esse* de Dios»⁸. En PLATÓN, sin embargo, el acto separado —la Idea—, por ser formal, era múltiple.

Una vez alcanzado el *actus essendi*, la perspectiva cambia de tal modo que incluso «todas las cualidades, las formas, las especies, los géneros, las perfecciones puras... pueden ser consideradas respecto a un *magis et minus*, no por sí mismas, en el ámbito estricto de la propia esfera, sino en cuanto referidos al acto de ser, esto es, en cuanto se consideran formas, modos y grados de la perfección intensiva de ser y en el ser. El *esse*, la perfección del acto de ser, es el fundamento de toda esta dialéctica: porque el ser es el primer acto, el acto de todo acto y la perfección de toda perfección tanto predicamental como trascendental; siendo a la vez el acto más simple y el más intenso. Esta es la noción más profunda y original que constituye el quicio de la metafísica de SANTO TOMÁS»⁹.

4. *La jerarquía participada en el orden del acto origina la jerarquía de entes en el universo.*

La exigencia de la *perfectio separata* es una exigencia causal. El ente que tiene el ser por participación necesita una causa del ser que posee, precisamente porque lo tiene limitado. Reclama así una *causa essendi* que, necesariamente, no podrá ser ya un ente participado —que de nuevo nos remitiría a otro ente distinto—, sino que poseerá el ser por esencia como algo absolutamente propio¹⁰.

La participación del ser es analógica: los entes participan diversamente del ser y, según su mayor o menor participación, son más o menos perfectos¹¹. Así todos los entes creados —entes por participación del Ser divino— reflejan de un modo multiplicado la perfección simple del Creador¹². Justamente por esto, se hace conveniente la

8. *De Pot.*, q. 3, a. 5.

9. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma, 1967, p. 247.

10. Cfr. *In Ev. Ioann.*, prolog.; *De Subst. sep.*, c. 9.

11. Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 5.

12. Cfr. *Comp. Theol.*, c. 72.

multiplicación de los entes en el universo. Puesto que todas las cosas reflejan parcial y finitamente la plenitud de perfección divina, y los grados de esta representación varían con las especies, la totalidad de los entes participados manifiesta mejor la belleza divina que uno solo¹³. El conjunto de todas las perfecciones de los entes, aunque diste infinitamente de Dios, es más semejante a la perfección divina que la de un solo ente.

Todos y cada uno de los entes participados remiten a Dios —*Ens per essentiam*—, de donde su misma multiplicidad y diversidad es obra divina (y no de determinadas causas segundas o de la materia), y se traduce en diversidad de formas, ya que la forma es aquello por lo que el ente tiene el ser. Pero la diversidad de formas sólo es posible en cuanto hay grados de más o menos cercanía al Uno-Simple. Las diferencias formales son necesariamente graduales y más concretamente diferencias en grados de perfección o de ser: una forma se distingue de otra, o mejor, un ente es distinto de otro, en cuanto por su forma participa más o menos del *Ipsum Esse subsistens*¹⁴.

En esta graduación de participación se da una jerarquía, que, en cierto modo, es continua; no procede a saltos. Más bien existe un admirable orden jerárquico que SANTO TOMÁS suele expresar acudiendo al principio dionisiano de continuidad metafísica: *Divina Sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum*¹⁵.

En los entes materiales, la continuidad de los grados de perfección se da a nivel específico y no individual. La razón de esto es que el principio de limitación del ser es la forma específica, mientras que el principio de limitación de la forma es la materia. Así, la jerarquía de especies es ordenada *per se*, según las diferencias específicas; en cambio, la graduación de individuos es sin orden, *per accidens*, pues su principio radica en la materia¹⁶.

La participación en el orden del acto configura, como se ve, toda la realidad creada y es el fundamento de su orden interno.

13. Cfr. *S. Th.*, I, q. 47, a. 1 c.

14. Cfr. *De subst. sep.*, c. 7.

15. PSEUDO-DIONISIO, *De div. nom.*, c. 5; Santo Tomás lo expresa así: «Supremum infimi attingit infimum supremi» (*De Spirit. creat.*, a. 2).

16. Cfr. *In de causis*, Lect. 5.

5. *La comunicación del acto: la causa.*

«Todo cuanto hay de perfección graduada en los entes del universo, se encuentra en su Causa Primera de modo eminente y unitario, porque si los grados indican la composición y la potencia, la totalidad señala el Acto Puro, que por este título de Acto Puro se encuentra en el origen de toda comunicación de ser»¹⁷. Si obrar es hacer algo en acto, sólo el ente en acto puede obrar, puede ser causa. Al causar el ente en acto comunica su perfección y, de este modo, todo ente creado, por tener su acto de ser recibido y participado, no puede producir sino un efecto limitado. Cada ente participado es capaz, en cuanto que está en acto, de causar diversos efectos que se le atribuyen como propios. Sin embargo estos diversos efectos «comunican en un efecto que es el ser»¹⁸, que ya no puede ser atribuido como efecto propio sino a «una causa superior a todas, en cuya virtud las demás causen el ser y cuyo efecto propio sea precisamente el ser. Y esta causa es Dios»¹⁹, porque sólo El es Acto Puro de Ser, *Esse per essentiam*.

El ente por participación no puede causar el ser, pero sí el hacerse del ente. Porque su ser es «derivado del Ser divino según una cierta deficiente asimilación»²⁰, el ente creado no puede comunicar su acto más que en cierto modo, un modo que exige un fundamento: la potencialidad de la materia. En el caso de los entes corpóreos, la causa segunda agota su efecto propio en la educción de una forma de la potencialidad de la materia: «el agente natural no transmite su propia forma a otro sujeto, sino que reduce al sujeto que recibe su acción de la potencia al acto»²¹.

El Acto Puro, sin embargo, no necesita de ninguna potencia; la comunicación de su acto no necesita de fundameto alguno: crea de la nada.

La comunicación del acto es propio de lo perfecto, ya que nadie da lo que no tiene. Sin embargo, es menester advertir que lo máxima-

17. C. CARDONA, *o. c.*, p. 65.

18. *De Pot.*, q. 7, a. 2.

19. *Ibid.*

20. *In de div. nom.*, II, 2.

21. *C. G.*, III, c. 69.

mente comunicable —la naturaleza divina—, no lo hace necesariamente sino de manera libérrima, ya que tal necesidad sólo puede provenir de la conveniencia de alcanzar un fin que no se posee, y Dios es la *plenitudo boni*, precisamente por ser la *plenitudo essendi*²².

La comunicación del acto implica que la causalidad se fundamenta en la actualidad y no al revés, pero supone también, cuando el agente produce algo que no es él mismo con estricta identidad, que su perfección le ha sido a su vez comunicada *ab alio*. Todo ente que tiene su acto de ser por participación es necesario que sea causado por quien lo tiene por esencia. Así la metafísica alcanza a Dios en su término —*via causalitatis*— siguiendo el camino ascendente de la participación del acto hasta llegar al Acto Puro de Ser, que es im-participado y del que participan todos los demás que son sus efectos.

El principio de causa se extiende, pues, a todos los entes por participación, pero no al *Ens per essentiam*. Dios es *Causa incausada* y no *causa sui* como el deductivismo lógico de la filosofía cartesiana y postcartesiana ha querido sostener. No es, pues, un principio trascendental del ente en cuanto ente —no todo lo que es tiene causa—, sino un principio predicamental del ente en cuanto participante del ser. Por no entender este matiz de no poca importancia, Bertrand Russell ha creído que impugnaba seriamente la universalidad de tal principio, buscando así contrariar las argumentaciones acerca de la existencia de Dios.

6. *La analogía del ser con respecto al acto y la potencia.*

La analogía es el trasunto lógico de la participación real²³: algo se predica análogamente de varios porque una perfección puede ser participada por varios de manera distinta. De ahí que la analogía implique siempre semejanza —se trata de una misma perfección— y a la vez desemejanza —participada diversamente por varios—. La *ratio entis* se predica analógicamente del acto y de la potencia y en concreto con analogía de atribución, es decir, aquella en la que algo se predica de uno en plenitud, *per prius* (analogado principal)

22. Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 15.

23. Cfr. *In I Metaph.*, lect. 14, n. 224.

y de los demás *per posterius* (analogados secundarios), por participación.

La razón de ente se cumple *per prius* en el acto (y esto explica la insistencia de SANTO TOMÁS en afirmar que sólo el ente en acto es *ens simpliciter*), y *per posterius* en la potencia, que SANTO TOMÁS califica siempre como *ens secundum quid*.

Se pueden distinguir dos modos de atribución analógica, uno predicamental y otro trascendental: *aut ex quo aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis*²⁴, y es el caso de la predicamental, en donde la *ratio* del predicado no se encuentra en ninguno de los sujetos, pues el predicado es anterior y más universal que ellos; *aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad Creatorem*²⁵, y es el caso de la trascendental, en la que toda la razón de análogo conviene a uno de los sujetos de los cuales se predica.

SANTO TOMÁS incluye la analogía del ente con respecto al acto y la potencia dentro de la atribución predicamental, ya que ningún ente en acto creado se dice *ente* de manera total, lo que es exclusivo del Acto Puro o *Ens per essentiam*; pero cualquier ente creado se dice ente *per prius* en cuanto que es en acto, *per posterius* en cuanto que es en potencia.

Esta analogía de la noción de ser con respecto al acto y la potencia nos coloca ante una afirmación capital de la metafísica de SANTO TOMÁS: el ser es acto. Las desviaciones de la doctrina original tomista, ya desde sus primeros comentaristas, han dado como fruto innumerables equívocos. El ser no es el simple *ser en acto* (*esse in actu*) de un ente, sino más bien aquello por lo que el ente es en acto, la perfección última del ente. No se trata por tanto de nada extrínseco; lo que en cierto modo es extrínseco es el resultado de la posesión íntima del acto de ser, es decir, la existencia. El ser, por tanto, es acto (*esse ut actus*), y no mero *esse in actu* (a lo que, terminológicamente, parece más preciso llamarle *existencia*)²⁶.

24. *In Prol. Sent.*, q. 1, a. 2, ad 2.

25. *Ibid.*

26. El arrinconamiento del *esse ut actus* y su progresiva sustitución con el *esse in actu* empezó a darse ya en los ambientes escolásticos del siglo XIV, y culminó en el esencialismo de SUÁREZ. De ahí pasó a la filosofía posterior que, en muchos casos, siguió confundiendo la actualidad con la efectividad.

Estamos sin duda ante el más importante descubrimiento metafísico llevado a cabo por SANTO TOMÁS: el acto como perfección se identifica *per se* con el ser, la perfección en sentido pleno. De ahí que todo lo que es distinto del ser pueda y deba ser calificado como potencia.

Por otra parte, todo lo que es distinto del acto de ser decimos que de alguna manera es, precisamente porque participa del ser, y en esa medida se constituye en perfección. Sin embargo todo lo que participa del acto de ser no se denomina acto, sino sólo a aquellas perfecciones que —aun siendo potencia con respecto al ser— constituyen un *quid* positivo o bien perfeccionan a algún sujeto inferior o, al menos, dejan por debajo de sí otros modos de participación más degradados. De ahí que las formas se denominen actos y que la acción y el movimiento sean calificados también como actos. Sólo la materia se dice potencia y no acto, porque la materia es la manera más ínfima e indirecta de participar del acto de ser: por debajo de esa no hay otra. No es difícil advertir cómo SANTO TOMÁS, en base a la doctrina metafísica de la participación, ha dado al acto y la potencia un alcance insospechado para el mismo ARISTÓTELES, al reconocer en el ser el acto por excelencia.

Veamos ahora con más detenimiento cómo se articula esta analogía del ser y del acto²⁷.

a) *La noción de acto corresponde «per prius» al acto de ser.*

El ser es el acto de todos los actos: «El ser es lo más perfecto de todo: a todas las cosas se compara como su acto; nada tiene actualidad sino en cuanto que es, de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas»²⁸. En consecuencia, se puede decir que el ser contiene de modo eminente todo lo que de actualidad hay en los demás actos, trascendiéndolos:

Toda esta cuestión está claramente explicada en A. LLANO, *Actualidad y efectividad*, Estudios de Metafísica (Univ. de Valencia, 1974), pp. 141-175.

27. Se ha tenido en cuenta el esquema propuesto por J. GARCÍA LÓPEZ en su artículo *La analogía de la noción de acto según Santo Tomás* (Anuario Filosófico de la Univ. de Navarra, vol. VI, 1973, pp. 147-176).

28. *S. Th.*, I, q. 4, a. 1 c.

1. El ser no es movimiento, pero contiene la actualidad del movimiento, en cuanto que sólo se mueve lo que es: «El movimiento no se atribuye a los no existentes, aunque algunos otros predicados se atribuyan a cosas que carecen de existencia»²⁹.

2. El ser no es acción; sin embargo, nada puede actuar sino en cuanto que está en acto. La acción pertenece al supuesto, al ente concreto existente, porque sólo éste posee el acto de ser. «El actuar como el moverse, es ajeno al orden ideal»³⁰. La acción es algo dinámico que fluye del agente hacia el paciente; por el contrario «el ser es algo fijo y quieto en el ente»³¹. El ser, pues, se distingue de la acción y la acción se muestra como el despliegue de la actualidad del ser; el ser, de alguna manera, precontiene la actualidad de la acción.

3. El ser no se identifica con la operación en las criaturas, debido a la radical finitud del ser de la criatura (ser participado). En Dios sí hay identidad de ser y operación, ya que la infinitud absoluta del objeto del entender y querer no se ve limitada por la precariedad del ser del agente (como en las criaturas), pues Dios es infinitud de ser. La ilimitación propia de la operación inmanente, sobre todo en el caso del entender y del querer, que es absoluta, sólo se puede identificar con el Ser infinito, nunca con el ser participado del ente finito.

En cualquier caso, la actualidad del ser funda, como en los dos casos anteriores, la actualidad de la acción inmanente u operación.

4. Es, si cabe, más patente todavía la distinción y trascendencia del ser sobre la forma. «El ser es distinto esencialmente de aquello a lo que se agrega para estar determinado»³². La forma determina a los entes a ser tal o cual ente, y esto, en definitiva, porque la forma es acto primero pero no último, es decir, es acto de la materia —si el ente es corpóreo— pero es siempre potencia del ser. El *actus essendi* es acto último del ente, «actualidad de todos los actos y, por lo mismo, perfección de todas las perfecciones»³³; y como tal no

29. *In XI Metaph.*, lect. 3, n. 1806.

30. J. GARCÍA LÓPEZ, *o. c.*, p. 171.

31. *C. G.*, I, c. 20.

32. *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

33. *Ibid.*

determina al ente a ser esto o lo otro, sino que lo determina a ser ente *simpliciter*.

«El ser real es acto, pero no es determinación o forma. Toda forma es acto, pero no todo acto es forma o determinación. La determinación es un acto restringido, es tal o tal acto, pero no acto sin más, sin restricción alguna. El ser es acto sin más. Es acto, pero no determinación»³⁴. Esto no quiere decir que nosotros captamos el ser como algo aislado. El ser es aprehendido por la inteligencia humana como acto del ente, raíz intrínseca y última de la actualidad del concreto.

- b) *La noción de acto corresponde «per posterius» a la forma, a la acción, a la operación y al movimiento.*

«Yendo a la analogía de atribución intrínseca, tenemos que el acto de mayor plenitud es el ser real (primer analogado), mientras que el acto más deficiente es el movimiento sucesivo. En este caso, como, en tantos otros, lo que es primero en el orden ontológico es último en el orden gnoseológico humano y viceversa. El movimiento sucesivo es el acto más pronto y fácilmente conocido por nosotros, mientras que el ser es lo más tardío y difícilmente alcanzado, al menos con una conciencia explícita»³⁵. Los distintos tipos de acto, desde la forma hasta el movimiento sucesivo, se ordenan de tal modo que cada uno de ellos contiene al inferior y lo trasciende.

Empezando por el acto ínfimo, el movimiento sucesivo, veamos cómo se realiza el ascenso en el orden del acto hasta la forma:

1. En primer lugar hay que señalar que dentro del ámbito del movimiento, el tránsito instantáneo contiene y supera la actualidad del movimiento sucesivo. En el cambio sustancial no se puede distinguir entre el principio y el fin de la operación precisamente porque es instantánea. Se trata de algo indivisible, que aunque vaya precedida por alteraciones sucesivas, en sí mismo no incluye proceso alguno: el término de la acción se da al mismo tiempo que lo hecho; no hay ninguna distinción entre morir y estar muerto, entre vivir

34. J. GARCÍA LÓPEZ, *o. c.*, p. 164.

35. *Ibid.*, p. 167.

y estar vivo. En el cambio instantáneo se identifica el *fieri* y el *factum esse*, eliminándose así la sucesión procesiva, que es un elemento imperfecto. Como es obvio, esto no ocurre en el movimiento sucesivo, en el que el principio precede temporalmente al término del mismo: «En las causas que producen sus efectos mediante el movimiento (...) es necesario que el principio del movimiento preceda a su fin»³⁶.

2. Estrictamente hablando, el acto del móvil no es otro que el acto del movente: «el acto del que mueve no es distinto del acto del móvil. De donde como el movimiento es acto del móvil, es también en cierto modo acto del movente»³⁷.

La acción o acto del agente se identifica terminativamente con la pasión y con el movimiento, pero al contraponerse conceptualmente con la pasión (*motus est actus activi, ut ab hoc, et passivi, ut in hoc*)³⁸, sólo expresa lo que el movimiento tiene de acto emanado del agente y no lo que de potencia tiene al ser recibido en el paciente»³⁹. En una consideración absoluta, la acción, en cuanto hace referencia a algo que fluye del agente en acto, debería ser considerada como acto de lo perfecto (procede de un ente en acto), mientras que el *motus* es siempre acto de lo imperfecto (es acto del ente en potencia). La imperfección propia del agente creado (tiene el ser por participación) hace que éste al obrar reciba algo, cambie, lo que no ocurre en Dios que es Acto Puro.

La acción, en definitiva, contiene y supera la actualidad del movimiento.

3. La operación o acción inmanente es más propiamente aún acto de lo perfecto, y aunque en la criatura implica igualmente transmutación o paso en el sujeto agente de la potencia al acto, no supone en ningún caso movimiento físico, pues no sale fuera del agente, ni su efecto infiere pasión alguna: «Las acciones que terminan en una materia exterior son causa de alguna pasión, como la acción de calentar o la de secar; no ocurre lo mismo con las acciones que permanecen en el agente, como son entender y querer»⁴⁰.

36. *De aeternitati mundi*, c. 1.

37. *In III Physic.*, lect. 4.

38. *Ibid.*, lect. 5.

39. Cfr. A. FARGES, *Teoría fundamentale dell'atto e della potenza*, Siena 1900, cap. IX.

40. *S. Th.*, I, q. 23, a. 2, ad 1.

La operación inmanente, conservando la dinamicidad propia de la acción, elimina toda pasión propiamente dicha, constituyéndose así únicamente en perfección del agente y superando por tanto la actualidad propia de la acción transitiva.

4. Por último, la forma es en cierto sentido acto más pleno que la operación, ya que ésta procede de una agente que es en acto por la forma. La causa precontiene de algún modo el efecto, la actualidad de la operación es un despliegue de la actualidad de su principio —la forma—, mediante la que el ente recibe el ser, fuente radical de todo obrar.

c) *El ser alcanza la pura potencialidad de la materia prima.*

La potencia pasiva o capacidad de recibir un acto admite grados; el más ínfimo de estos está constituido por la capacidad de recibir el acto primero o forma sustancial. Esta capacidad de acto primero es la única que no presupone nada: la materia es *primum subiectum non existens in alio*⁴¹. Toda otra capacidad o potencia de una forma accidental, de un acto de ser, de una operación, presupone ya la forma sustancial.

Así, pues, la potencia *ad formam substantialem*, no es más que pura potencia y recibe el nombre de materia prima. Hasta tal punto es pura potencia que SANTO TOMÁS escribe: «la potencia es su misma esencia»⁴². Hay que advertir, sin embargo, que sólo se puede hablar de la potencia como esencia misma de la materia si entendemos por potencia un principio del ente y no la relación que el principio indica. Es el mismo SANTO TOMÁS quien lo pone de manifiesto: «entonces la materia no sería su potencia, porque la esencia de la materia no es una relación»⁴³.

Se aparta de la metafísica de SANTO TOMÁS la interpretación que concede algún grado de actualidad a la materia prima. El «actualismo» de la materia prima se funda en un desconocimiento de la potencia y del acto. Si se malinterpreta el acto como *lo que existe fuera*

41. *De Unitate Intellectus*, c. 5.

42. *Q. de Anima*, a. 12, ad 12.

43. *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 4.

de sus causas, se termina formulando esta falsa hipótesis: para que algo sea real debe ser actual. Según la metafísica de SANTO TOMÁS hay que concluir diversamente: para que algo sea real debe ser acto o participar del acto.

SANTO TOMÁS concibe la materia prima como algo real, aunque sea pura potencia: «aunque la materia prima sea informe, sin embargo inhiere en ella una cierta imitación de la primera forma; por muy débil que sea el ser que tenga, sin embargo es semejanza del primer ente»⁴⁴. Pero como el ser viene de la forma, la realidad que posee no le puede venir sino de su ordenación a la forma, y más en concreto, de su participación en el ser a través de la forma: «se dice que la materia es gracias a aquello que le adviene, porque de suyo tiene un ser incompleto, más aún, no tiene ningún ser»⁴⁵.

Justamente porque participa del ser, la materia, como todo lo que de algún modo es, ha sido creado por Dios. Por tal razón hay que decir que, como de todo lo creado, existe de algún modo una *idea* de materia en Dios. Pero como lo que existe son entes compuestos de acto y potencia, y las ideas divinas son modelo de los entes en su unidad, no existe una idea divina exclusiva para la materia. «Nosotros —escribe SANTO TOMÁS— afirmamos que la materia ha sido causada por Dios; de donde es necesario establecer que de algún modo su idea esté en Dios, ya que todo lo causado por El, retiene alguna semejanza suya. Sin embargo, si hablamos de idea propiamente, no puede decirse que la materia prima, de por sí, tenga una idea en Dios distinta de la idea de forma o del compuesto, puesto que la idea propiamente dicha hace referencia a la cosa en cuanto que es producible en el ser; la materia no puede ser sin la forma, ni al contrario. De donde propiamente la idea no responde a la materia solamente ni a la forma, sino que a todo el compuesto responde una idea que es factiva del todo, tanto de su materia como de su forma»⁴⁶.

La potencia pura, en consecuencia, no puede darse sin ninguna forma, ya que su realidad le viene precisamente de la participación del acto formal. Hacer una materia sin forma resulta contradictorio y, por tanto, imposible.

44. *De Veritate*, q. 3, a. 5.

45. *De princip. nat.*, c. 1.

46. *De Veritate*, q. 3, a. 5.

Por último, la potencia pura es mera pasividad. En ningún caso puede considerarse activa: de la materia no procede acción alguna. Esta pasividad es total; es pura capacidad receptiva de formas, nunca comunicadora: «la potencia de la materia no es para obrar sino para recibir un ser substancial»⁴⁷. Todas estas características conforman a la materia como algo completamente indeterminado y, por tanto, en potencia a todas las formas. En su consideración mental, está privada de todas, en su consideración real está siempre bajo una forma, pero permanece la potencia y por tanto la privación de todas las demás.

En conclusión, se puede hacer notar que con la materia prima tocamos el extremo inferior, más imperfecto y alejado del acto, en la jerarquía de perfecciones del universo. El recorrido que discurre desde lo máximamente real a lo mínimamente real, va de Dios, que es esencialmente acto, a la materia prima, que es esencialmente potencia.

7. *El papel de la potencia en la determinación del acto.*

La noción y realidad de la potencia dependen de la de acto. Sin embargo, la potencia ayuda a determinar la noción de acto.

«Lo inmediato y evidentísimo que sabemos de las cosas es que *son*. La noción de *ente* es lo primero que nuestro entendimiento alcanza» (cfr. In I Sent., d. 8, q. 1, a. 3); y que explicita su verdad en este primer juicio radical y originario: *esto es*. Sin este primer conocimiento nada conoceríamos; y en él se resuelve —como en lo más evidente— cualquier conocimiento posterior. No hay nociones más sencillas y primarias: de ahí la dificultad para explicarla, y de ahí también que nada sea más fácil de entender.

Sin embargo, no es una noción simple, porque tampoco es simple la experimentada realidad que nos la causa, que es una realidad compuesta: la complejidad, la composición será una constante de toda la realidad creada, toda criatura se nos mostrará compuesta. Aquella primera afirmación (*esto es*) que explicita la verdad de la noción primera del ente, muestra ya una cierta composición que nos permitirá describir (no definir, pues aquí no hay género y especie) el ente

47. *De Spirit. creat.*, a. 11, ad 15.

como *lo que es*, lo que está siendo, lo que ejerce actualmente el ser, lo que es en acto o tiene el acto (la perfección) de ser. *En esa descripción aparece, por consiguiente, una estructura primaria de sujeto y acto: el ente es el sujeto del acto de ser, como el viviente lo es del vivir (ens igitur est cuius actus esse, sicut viventis vivere, De Natura Generis, 1)*»⁴⁸. Lo primero que conocemos no es, por tanto, ni el acto ni la potencia, sino el ente, pero el ente en cuanto sujeto (potencia) de un acto de ser. Es esta radical composición del ente finito la que permite que, por medio de la determinación de la potencia, logremos un conocimiento más preciso del acto.

La noción de acto en sentido pleno, *esse*, no está por tanto al inicio de la reflexión metafísica, que comienza con el conocimiento del *ens*, sino al final, y para llegar a ella nos servimos de la noción de potencia. En esto difieren ampliamente la dialéctica de HEGEL de la metafísica aristotélica. El ascenso «dialéctico» en ARISTÓTELES no se realiza por oposición de contradicción entre sujeto y acto, como HEGEL, sino por oposición de privación (negación determinada del propio acto). «Invención de HEGEL fue poner en el primer momento una noción absolutamente vacía de *ens*, como la esencia, mientras que la nuestra es dualista. En el segundo momento una pura negación, mientras que la nuestra es una negación determinada, a saber: del propio acto. Todo esto para poder afirmar en el tercer momento el propio concepto absoluto o espíritu universal como la verdadera y última realidad, en la cual se quitan (*aufheben*), o son absorbidas y se desvanecen todas las precedentes oposiciones. En la noción aristotélica en cambio, el acto recorre todos los géneros del ente, según diversos grados, cuyo culmen es Dios»⁴⁹. C. FABRO reivindica para ARISTÓTELES la verdadera dialéctica, es decir aquella que se da en el orden real y no simplemente lógico: «La dialéctica hegeliana, de algún modo como la platónica, se rige por la negación (segundo momento, antítesis) mientras que la aristotélica, para superar el paralelismo lógico-ontológico, no puso la instancia dialéctica en la negación (orden lógico), sino en la *privación (stéresis)* del sujeto (orden ontológico). Y así el ascenso dialéctico de ARISTÓTELES no se realiza

48. C. CARDONA, *o. c.*, pp. 28-29.

49. C. FABRO, *Curso de Metafísica*, Univ. Cat. Argentina, Buenos Aires 1971, p. 75.

por oposición de contradicción entre sujeto y predicado hasta un Concepto puro absoluto, sino que va de forma en forma, o sea de acto en acto: de una forma en materia (informante) a una forma sin materia (subsistente) hasta llegar a una Forma Absoluta que excluye de sí toda unión o inmanencia sustancial en el mundo, que es primer motor inmóvil y pensamiento puro»⁵⁰.

Es cierto que la potencia la conocemos por el acto, pero el conocimiento de la potencia es lo que permite la ascensión dialéctica de acto en acto hasta una purificación de esta noción, en la que el acto es puro, y no acto de una potencia.

La misma descripción que ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS hacen del acto, ya suponía el papel de la potencia en la determinación de la misma: acto es el existir de la cosa *pero no como cuando está en potencia*.

La potencia determina la noción de acto, porque la noción de acto —como todas las que nuestro intelecto aprehende —procede de la observación de los entes, y los entes del universo son criaturas de Dios, y por tanto finitos: su actualidad no es plena, está limitada por una potencia.

La noción plena de acto como afirmación suprema, realidad infinita y perfectísima, corresponde a Dios. Pero no conocemos a Dios y después a las criaturas. Al contrario, conocemos a las criaturas y, a través del conocimiento que de éstas tenemos, nos elevamos al conocimiento de su Creador. Por esta razón la primera noción de acto corresponde a los actos propios de los entes creados: son actos imperfectos, limitados por una potencia.

Por tanto, no hay nunca una noción de acto limitado que no sea captada conjunta y simultáneamente con la de su potencia propia. Lo que entendemos en definitiva es el *compuesto* de acto y potencia, el concreto, y no el acto o la potencia aisladamente: captamos el acto como acto de la *potencia*, y la potencia en la relación *con su acto*.

La diversidad de perfecciones creadas es la diversidad en el grado de su actualidad. Los entes son más o menos perfectos en la medida en que su *potentia essendi* participa más o menos del ser. El ascenso hasta Dios (Acto Puro) en el orden del acto se hace desde los actos más imperfectos a los más perfectos, hasta llegar al acto por excel-

50. *Ibid.*

cia, por participación del cual se dicen actos todos los demás. De los actos que informan una materia (potencia) ascendemos a los actos subsistentes que carecen ya de la potencialidad de la materia; de éstos al acto de ser participado en la forma inmaterial, con respecto al cual la misma forma (esencia) es potencia; del acto de ser participado, en fin, al acto de ser por esencia, carente de potencia pasiva, absolutamente simple y trascendente, que es Dios.

II. LA REALIDAD DE LA POTENCIA.

1. *La potencia como principio intrínseco del ente.*

La potencia es un principio metafísico constitutivo del ente finito, y como tal es principio también del movimiento y cambio de los entes. Las nociones de acto y potencia se descubren, como ya vimos, en la observación del cambio; de ahí que las descripciones que SANTO TOMÁS hace de la potencia se refieran más que nada al movimiento. Pero la potencia no es simplemente un principio del movimiento sino un principio del ente finito.

La potencia *ad motum* desaparece una vez que el ente se ha movido. Por ser el movimiento el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia, la potencia *ad motum* es la potencia del ente en potencia en cuanto está en potencia. Por tanto, sin esa potencia no hay movimiento y, al contrario, si el movimiento cesa, es porque tal potencia ha desaparecido, ha sido actualizada por el acto.

«Pero hay una potencia que es condición *permanente* del consistir o subsistir del acto, y tal potencia no se quita con el paso de la potencia al acto, sino que más bien viene entonces llamada a cumplir su función explícita de sujeto y sostén del acto. Más aún, y en consecuencia, esta segunda potencia no emerge como potencia y no ejerce su función de potencia sino precisamente en cuanto *se encuentra* bajo su acto, y, desde el punto de vista de la especificación intrínseca, tiene de su acto quiescente el ser tal potencia, es decir, capacidad receptiva de tal acto»⁵¹ SANTO TOMÁS expresa muy claramente esta

51. C. FABRO, *Neotomismo e Neosuarézismo*, en «Esegesi Tomística», Pont. Univ. Lateranense, Roma 1969, pp. 215-216.

idea al comentar la definición aristotélica del alma: «Es manifiesto que en aquello de lo que el alma es acto, se incluye también el alma, de manera semejante a como se habla de que el calor es acto de lo cálido y la luz acto de lo lúcido: no porque lo lúcido se dé separadamente de la luz, sino más bien en cuanto es lúcido por la luz. De manera semejante, se dice que el alma es acto del cuerpo (...). Tal potencia no es pasajera, es decir no la excluye el alma»⁵².

La potencia pasiva resulta así un principio del ente creado, pero no un principio extrínseco, sino completamente *intrínseco*: «aquello por lo que algo es en potencia es completamente intrínseco a la cosa»⁵³. Es propio de la potencia pasiva desempeñar un papel de sustento del acto. La potencia *está debajo* (*substare*) del acto, es su sujeto real: *imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae*⁵⁴. Precisamente por esto, SANTO TOMÁS, al hablar de la mutua referencia entre la materia y la forma, puede atribuir a la materia un cierto grado de causalidad con respecto a la forma, en la medida en que algunas formas determinadas no pueden ser en acto sin sustentarse en una materia: «la materia es causa de la forma en cuanto la sustenta»⁵⁵.

La potencia constituye, junto con el acto correspondiente, dos principios intrínsecos del ente finito; de ahí que SANTO TOMÁS, pueda decir con precisión en el *De Spiritualibus Creaturis*: «la sustancia espiritual ni es acto puro, ni potencia pura, sino que está compuesta de acto y potencia»⁵⁶. No se trata, pues, de un principio extrínseco. SANTO TOMÁS no dice, como SUÁREZ, que la sustancia espiritual «est ex potentia et actu», sino que es «habens potentiam cum actu».

Porque la potencia es algo intrínseco del ente, éste puede padecer, sufrir la acción de otro ente. De no ser así, ningún ente padecería nada: «nunca alguien padecería si no hubiese en él un sujeto que fuese receptivo de la disposición o forma que se induce por la pasión»⁵⁷.

52. *S. Th.*, I, q. 76, a. 4, ad 1.

53. *Q. de Anima*, q. 1, a. 5 c.

54. *S. Th.*, I, q. 62, a. 7, ad 1.

55. *De Veritate*, q. 9, a. 3, ad 6.

56. *De Spirit. creat.*, q. 1, a. 1, ad 17.

57. *In V Metaph.*, lect. 14, n. 963.

2. *Potencia y posibilidad.*

El término *posible* tiene dos significados metafísicos fundamentales. Por *posible*, puede entenderse, en primer lugar, aquello que es opuesto a lo necesario⁵⁸. Este primer sentido se identifica con el de *contingente* y no es por lo tanto el más propio. Atendiendo a esta acepción, se dicen posibles aquellas cosas que pueden ser o no ser, *quae contingunt esse et non esse*⁵⁹.

Lo posible puede entenderse también como lo opuesto a lo imposible. Este es su sentido más estricto. Dentro de su acepción propia, algo puede ser posible en sí mismo o según una potencia activa o pasiva: «posible e imposible se dicen: de un modo, según alguna potencia activa o pasiva, de otro, no según alguna potencia, sino en sí misma»⁶⁰.

Es posible en sí mismo y de manera absoluta todo aquello que tiene razón de ente. Es imposible *secundum se* y de manera absoluta lo contradictorio, pues la afirmación y la negación simultánea de lo mismo no puede tener razón de ente ni de no ente (el ser quita el no ser, el no ser quita el ser).

La posibilidad que en el plano real se funda en el ente y en el principio de no contradicción, consiste, en el plano lógico, en que el predicado no repugne al sujeto. Es lo que se denomina *posible lógico*.

Lo que se dice posible según una potencia pasiva se reduce a lo que es posible según la potencia activa, ya que aquella depende de ésta: «Los posibles que se dicen según una potencia, se dicen todos por referencia a una primera potencia que es la potencia activa»⁶¹. En ambos casos algo es posible o imposible porque se posee o no la capacidad real de recibir o de obrar una determinada perfección.

El posible *secundum se* o posible absoluto, sólo es objeto de la omnipotencia divina; porque sólo el ser divino sobre el que se funda su potencia activa es el Ser Infinito. Cualquier otra potencia creada distinta de la divina, por ser finita, ya no hace relación al posible absoluto; su objeto no es simplemente lo que no es contradictorio o entra dentro de la *ratio entis*, sino todo aquello que, además de no

58. Cfr. *In IX Metaph.*, lect. 3, n. 1.811.

59. *Ibid.*

60. *De Pot.*; q. 1, a. 3 c.

61. *In V Metaph.*, lect. 14, n. 975.

ser contradictorio, se dice posible con relación a una potencia activa o pasiva. Se trata, por consiguiente, de un posible limitado por la misma finitud de la potencia a la que se refiere.

La fundamentación del posible en la potencia activa permite que algo que no sea contradictorio y caiga por tanto dentro de la *ratio entis*, pueda ser posible aunque carezca de potencia pasiva. Basta que sea posible *secundum se* para poder ser objeto de la potencia activa divina (que por eso mismo es omnipotencia). A la creación del mundo, por ejemplo, no le precede ninguna potencia pasiva por parte del mundo. La omnipotencia divina lo crea de la nada.

Otra consecuencia importante de esta fundamentación del posible en la potencia es que algo es realmente posible precisamente por su relación a una potencia. Suprimiendo la referencia a la potencia, el posible ya no es real, sino meramente lógico. Esta supresión se fragua en la filosofía formalista de la baja Escolástica, en la que, perdido el ser, el posible se funda en la esencia. La esencia no es entendida como *potentia essendi*, sino como lo *no contradictorio*. Este concepto de esencia decorre imperturbablemente en muchos ambientes filosóficos de la edad moderna, llegando a constituir la inversión exacta del camino realista recorrido por SANTO TOMÁS: la no contradicción no es ya el primer principio del ente sino del pensamiento, de un pensamiento que más que depender del ente se piensa a sí mismo como pensamiento puro.

El posible se funda en la potencia Activa; ésta en el ser. No es lícito por tanto, negar que se funde en el ser para fundarlo directamente en la potencia activa entendida como poder puro y primigenio. Este es el camino que siguió OCKHAM, al fundar el posible absoluto en la potencia infinita de Dios, sin hacer referencia al ser. Sin embargo, las cosas no son posibles por caer bajo una Voluntad Poderosa infinita, sino en la medida en que esa Voluntad —la de Dios— es el mismo Acto Subsistente de Ser. La *Potentia Dei absoluta* de OCKHAM, haciendo caso omiso de la contradicción real, se torna en un sinsentido, y es signo de la disolución total de la Verdad y del Ser⁶². No se trata, en definitiva, de que Dios *no pueda* hacer algunas

62. Cfr. las anotaciones que hace a este respecto Angel Luis GONZÁLEZ en su artículo *Intuición y escepticismo ockhamista* (Anuario Filosófico de la Univ. de Navarra, vol. X, 1977, pp. 136 ss.).

cosas —la omnipotencia no tiene límites—, sino más bien de que algunas cosas no son posibles porque repugnan a la perfección de ser (en definitiva, hacer que algo sea y no sea a la vez).

La potencia pasiva entendida como posibilidad lógica y la potencia activa identificada con el poder absoluto, son dos desviaciones metafísicas alumbradas por la escolástica decadente que se consolidarán después con la irrupción generalizada de la filosofía racionalista. Escamotear la potencia pasiva como principio real de la limitación de toda criatura es preparar el camino para entender las limitaciones del ente creado como alienaciones; identificar la potencia activa con un poder omnímodo es disponer las cosas para la exaltación filosófica de la voluntad de poder.

3. *La confusión del par acto-potencia con el de posibilidad-realización.*

La confusión del par acto-potencia con el de posibilidad-realización proviene de entender la potencia como algo meramente lógico, y el acto, con el resultado de tener el acto (confusión del *esse ut actus* con el *esse in actu* a la que ya hemos aludido).

El oscurecimiento de la noción de acto de ser que se da en los escolásticos posteriores a SANTO TOMÁS, va preparando, mediante una progresiva formalización de la metafísica, la pérdida de la noción de potencia como algo real. Este proceso culmina de algún modo en SUÁREZ, quien, no entendiendo que pudiera haber realidad alguna sino aquello que existe en acto⁶³, convirtió la potencia en una mera *posibilidad lógica*. El acto, consecuentemente, no sería más que la efectiva realización de una posibilidad lógica.

Las consecuencias de esta concepción del acto y la potencia se dejan sentir inmediatamente en la estructura metafísica del ente, tal como SUÁREZ la imagina. El ente finito no se compondría realmente de acto y potencia. Esta distinción se vuelve puramente de razón, porque la potencia queda como un principio no ya intrínseco del ente, sino meramente extrínseco. En el fondo, la potencialidad se

63. «Non potest intelligi perfectio sine actualitate aliqua» (F. SUÁREZ, *Disp. metaph.*, sect. 2, n. 9).

identifica con la contingencia: se trata de la dependencia causal o el mero *non habere esse de se*⁶⁴.

Lo único real para SUÁREZ es el acto (*ens existens*), entendido además no como principio intrínseco que da realidad al compuesto, sino como la *existencia*, el hecho fenomenológico de existir, de ser puesto fuera de las causas. SUÁREZ se explica en estos términos: «El ente en acto (*ens actu*) es lo mismo que el ente existente (*ens existens*), de otra forma podría darse un medio entre el ente posible y el ente existente, lo cual es ininteligible»⁶⁵. Es exactamente lo contrario de lo que afirma SANTO TOMÁS: «el ente en potencia es como un medio (*quasi medium*) entre el puro no ente y el ente en acto»⁶⁶. Para SUÁREZ entre acto y potencia no hay simplemente oposición sino contradicción: «El ente en acto y el ente en potencia inmediatamente y formalmente se distinguen como ente y no ente»⁶⁷.

SANTO TOMÁS distingue perfectamente entre contingencia y potencialidad. La potencia es real en la medida en que participa del acto, pero como tiene una ordenación al acto que es necesaria, una potencia sin acto alguno ya no puede tener ninguna realidad extramental: (la esencia) «antes de que tenga el ser, nada es, a no ser en el intelecto del que crea, donde ya no es criatura, sino esencia creadora»⁶⁸.

Una consecuencia de gran alcance que se deriva del concepto suareziano de potencia es el *contingentismo absoluto*. Si las nociones de ente en potencia y ente contingente se confunden, se concluye que tan contingente es una substancia espiritual como una material, porque ambas tienen el ser recibido de Dios; ambas tienen desde el punto de vista de la dependencia causal la misma necesidad. Las consecuencias de este contingentismo —que históricamente se han verificado— son el puro empirismo positivista para el mundo (libertad al azar, sin consistencia, sin principios internos propios), junto a un necesitarismo lógico ideal —posibilismo—: es ya la visión de DESCARTES. En realidad, en las sustancias materiales hay una mayor

64. Cfr. *Ibid.*, sect. 2, n. 9.

65. *Ibid.*, XXXI, sect. 3, n. 6.

66. *In I Phys.*, lect. 9.

67. *Disp. metaph.*, XXXI, sect. 3, n. 6 preamb.

68. *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 2.

potencialidad pasiva que en las espirituales. Las criaturas espirituales son formas subsistentes sin materia; de aquí que en ellas radique únicamente la *potentia essendi* en la forma, y que por tanto tengan *potentia ad esse* pero no *potentia ad non esse*; no pueden privarse de su acto (el *esse*) en la misma medida en que, por no tener materia, no pueden perder la forma. Sólo si la forma se da en materia, la indisposición de la materia puede acarrear la corrupción del ente.

En consecuencia, la forma subsistente tiene una necesidad de ser mayor, pues no puede corromperse. Esta necesidad no es, sin embargo, absoluta, que sólo compete a Dios, sino *ab alio*, en cuanto que la necesidad de permanecer en el ser le viene dada por el mismo agente que le ha comunicado el ser, o sea por Dios.

Como se ve, la posición de SUÁREZ va mucho más allá de la simple disputa de escuela. Aunque la atención distraída de muchos no haya superado esta perspectiva, la verdad es que con la afirmación de que el acto y la potencia no se distinguían realmente, se estaba socavando toda la metafísica del ser. La dependencia causal meramente extrínseca de la criatura al Creador era el primer paso hacia afirmar la total autonomía de la creación respecto a Dios.

4. *Potencia y privación.*

Otra manera de sustraer la potencia del plano real es confundirla con la privación. En sentido amplio, privación se entiende como carencia de una perfección cualquiera: «el que no tiene algo, puede decirse privado»⁶⁹. Más propiamente se denomina privación a la carencia de una perfección que corresponde a un sujeto o que un sujeto puede (tiene potencia para) poseer: «privación se dice propiamente cuando se quita algo que debe ser tenido y en el momento en que debe ser tenido»⁷⁰.

La privación, en su acepción propia, supone la potencia pero no se identifica con ella. La privación hace referencia únicamente al no poseer lo que se puede poseer, a la no actualización de la potencia, pero sin incluir la positiva capacidad de poseer, propia exclusivamente de la potencia.

69. *In IX Metaph.*, lect. 1, n. 1.785.

70. *S. Th.*, I, q. 5, a. 2 c.

La privación es una negación de ser, un *non-ens*, y como tal un ente exclusivamente de razón. Al confundir la potencia con la privación PLATÓN sostuvo que era más extensa la participación del bien que la del ser, pues la materia era un *non-ens* y sin embargo estaba ordenada a la forma y en tal medida participaba de la bondad.

Cuando la potencia se actualiza, desaparece la privación. La privación se opone al acto, pero no lo contradice. No constituye una negación absoluta, sino la negación de un acto o perfección en un sujeto. Es negación: *privatio... de se nihil ponit: unde de se negatio est et non ens*. Pero no es absoluta: *sed quia non est negatio absoluta, sed talis habitus qui requirit subiectum, ideo privatio es negatio in subiecto*⁷¹. La privación, por tanto, es, en sentido estricto, negación de una forma, no negación del acto de ser; en este caso, estaríamos ante una oposición contradictoria, no meramente privativa. Por eso ninguna privación *tollit totaliter esse*, aunque *omnis privatio tollit aliquod esse*⁷².

No se puede decir que la privación, *per se*, sea un ente. Sin embargo, se dice de algún modo ente en la medida en que en él se funda: *subiectum privationis oportet esse ens*⁷³, y por tanto en cuanto se puede predicar del ente. Concretando más, el sujeto de la privación es el ente en potencia: *potentia est subiectum privationis sicut et formae*⁷⁴, porque la carencia de una perfección se dice privación sólo en el caso de que se estuviese en potencia de poseer la perfección y que, además, fuese conveniente.

Cuando la privación no es de una forma, sino de la misma potencia, recibe el nombre de *impotencia: impotentia est privatio potentiae*⁷⁵. Si la privación de la potencia es absoluta, más que privación se da contradicción, pues ya hemos visto que, aun no identificándose, la privación requiere la potencia. Si la privación de la potencia no es absoluta, sino que simplemente se trata de la interposición de un obstáculo que impide su actualización, tiene lugar la impotencia propiamente dicha.

En el ámbito físico de la corpóreo, la privación viene connume-

71. *De quattuor oppositis*, c. 1.

72. *Comp. Theol.*, c. 118.

73. *Ibid.*

74. *Comp. Theol.*, c. 117.

75. *In V Metaph.*, lect. 14, n. 967.

rada, junto a la materia y a la forma, como uno de los tres principios de la naturaleza: «tres son los principios de la naturaleza, la materia, la forma y la privación»⁷⁶. Pero no se trata de un principio *per se*, como la materia y la forma (que constituyen intrínsecamente al ente material), sino *per accidens*, en cuanto que acompaña siempre a la materia. Pero aunque la privación siga a la materia en el ente corpóreo, no se identifica con ella.

La privación acompaña de tal modo a la materia, que cuando adviene la forma, desaparece la privación de esa forma determinada, pero subsiste la privación de otras. En definitiva, si la privación está de algún modo siempre presente, es precisamente porque acompaña a la materia prima, que es *potentia ad formas*, y ésta no desaparece cuando adviene la forma. Esta presencia de la materia bajo la forma (como sujeto o sustrato de un acto formal) es lo que explica que desaparezca la privación sólo de tal forma determinada, pero no de otras: «la imperfección de la potencia sustenta la perfección de la forma. Y no se quita la potencia por la forma, sino la privación que se opone a la forma»⁷⁷.

En resumen, se puede concluir que «mientras que la privación no es más que un ente de razón, la potencia es real. Mientras que la privación es fugitiva, la potencia es permanente. Mientras que la privación no es privación más que de un contrario, la potencia es negación de dos contrarios. Mientras que de la privación no se puede sacar nada, de la potencia se pueden obtener los contrarios»⁷⁸.

Con la delimitación entre potencia y privación, reafirmamos la consistencia real de la potencia, consistencia que le proviene de su ordenación al acto cumplida en forma de participación.

5. *El fin de la potencia es el acto.*

La potencia no es más que capacidad de acto, y en consecuencia no tiene otro fin distinto del mismo acto: *actus est finis potentiae*⁷⁹.

76. *De princip. nat.*, c. 2.

77. *S. Th.*, I, q. 62, a. 7, ad 1.

78. P. GRENET, *Sur l'être en puissance*, en «Revue Thomiste», t. LXV, n. 3, p. 434.

79. *In IX Metaph.*, lect. 8, n. 1.857.

SANTO TOMÁS, siguiendo el texto aristotélico, manifiesta en el libro IX del Comentario a la Metafísica (lect. 8) cómo el acto es fin de la potencia, tanto activa como pasiva:

1. *en las potencias activas naturales*: «los animales no ven para tener potencia visiva; sino más bien tienen potencia visiva para ver»;

2. *en las potencias activas racionales*: «los hombres ... tienen la ciencia teórica o especulativa para especular. No especulan para adquirir la ciencia especulativa ... puesto que especular no se hace por alguna indigencia, sino para utilizar la ciencia que ya se tiene»;

3. *en las potencias pasivas*: «la materia está en potencia hasta que no recibe una forma o especie; pero sólo es en acto cuando tiene la especie. Y así ocurre en todas las otras cosas que se mueven por un fin. De donde, del mismo modo que los que enseñan, piensan haber alcanzado el fin cuando demuestran que el discípulo a quien enseñaron, opera aquellas cosas propias del arte; así la naturaleza alcanza el fin, cuando alcanza el acto. Es por tanto manifiesto que el acto es el fin en el movimiento natural».

Al ser fin, el acto es necesariamente principio de algún modo, pues todo fin por cuya causa se hace algo, es de algún modo principio: «el acto es fin de la potencia y, por tanto, el acto es anterior a la potencia y en cierto modo principio de ésta»⁸⁰.

El acto no es apetecido porque es fin; por el contrario, es fin precisamente porque es acto (y en la misma medida, bueno). La potencia y el acto fundan de alguna manera toda finalidad, pues todo lo que tiende a un fin es siempre en potencia con respecto a ese fin. En el ámbito de las criaturas no existe ninguna diferencia entre la finalidad y la ordenación de la potencia al acto.

La prioridad del acto que, como fin de la potencia, tiene sobre ésta, se concreta en un triple aspecto: prioridad según el tiempo, según la naturaleza y según el conocimiento.

1. *prioridad según el tiempo*: aunque en un mismo individuo la potencia precede al acto, sin embargo, algún ente en acto según la misma especie es anterior temporalmente al ente en potencia.

80. *Ibid.*

2. *prioridad según la naturaleza*: la prioridad según el tiempo que el acto, en términos absolutos, refleja sobre la potencia, se fundamenta en su anterioridad *secundum naturam*, ya que «lo que es en potencia, no se reduce al acto sino por un ente en acto»⁸¹. Sobre esta prioridad natural se apoya la finalidad: «el acto es anterior según la naturaleza porque es lo que primaria y principalmente intenta la naturaleza»⁸².

3. *prioridad según el conocimiento*: consecuencia también de su primacía en el orden de la naturaleza, el acto ostenta una primacía sobre la potencia en el orden del conocimiento. «El acto, aunque posterior a la potencia en el ser, es anterior en la intención y según la razón, como el fin en el agente»⁸³. En consecuencia, el acto se conoce antes que la potencia, aunque sea de manera confusa. La potencia no puede conocerse sino a través del acto: «es necesario que la *ratio* del acto preceda a la de potencia y el conocimiento del acto al de la potencia»⁸⁴.

En realidad, lo que se conoce es el compuesto (el ente). Pero la cognoscibilidad del ente se funda en su acto y no en su potencia. Esta, como ya se ha dicho, es cognoscible por su ordenación al acto.

Por lo que concierne al mal, únicamente se puede hablar de una prioridad de la potencia con respecto al acto, en el sentido de que es peor el acto malo, es decir, que ya es desordenado, a la potencia de desordenarse, que por otra parte es también potencia a ordenarse al bien, pues *idem est potentia ad contraria*⁸⁵. En resumen, se puede decir que *actus est melior potentia*⁸⁶, pero *actus malus est peior potentia ad malum*⁸⁷.

Del papel de fin que el acto cumple con respecto a la potencia se desprende que toda potencia debe guardar una proporción con su acto propio y que tal proporción vendrá dictada por el acto.

81. *S. Tb.*, I, q. 3, a. 1 c.

82. *In de coelo et mundo*, lib. I, lect. 4, n. 44.

83. *S. Tb.*, I, q. 77, a. 3, ad 1.

84. *In IX Metaph.*, lect. 7, n. 1.846.

85. *Ibid.*, lect. 10.

86. *Ibid.*

87. *Ibid.*

6. *La potencia procede del acto.*

De todo lo dicho anteriormente acerca de la prioridad radical del acto sobre la potencia se desprende que, hablando en términos absolutos, el acto funda la potencia, en cuanto que la potencia sin su ordenación al acto no sería nada.

La posición evolucionista que domina amplios sectores de la filosofía en estos últimos siglos, quiere ver en el acto simplemente el desarrollo perfectivo de la potencia, de una potencia que, en el fondo, ya no es potencia sino acto. SANTO TOMÁS había advertido ya que, aunque en un mismo ente pueda darse una anterioridad temporal de la potencia con respecto al acto, absolutamente hablando, la prioridad metafísica corresponde al acto, pues toda potencia presupone —para ser real— un acto. La posición evolucionista invierte los términos de la cuestión, tal como SANTO TOMÁS la había expuesto. Según el Santo, *naturali ordine perfectum praecedat imperfectum*⁸⁸; las metafísicas evolucionistas afirman lo contrario: lo imperfecto precede *naturalmente* (no sólo temporalmente) a lo perfecto.

SANTO TOMÁS explica con claridad este tema al abordar, por ejemplo, el problema de la emanación de las potencias del alma. Estas proceden todas del alma como de su principio, pero no todas emanan directamente, sino unas a través o por medio de otras, y en concreto las más imperfectas de las más perfectas.

En primer lugar, SANTO TOMÁS parte de una observación general: «En las cosas que según el orden natural proceden de una sola, sucede que, así como la primera es causa de todas las demás, así también la que está más próxima a la primera es de algún modo causa de las más alejadas»⁸⁹. En las potencias operativas del alma hay un orden y subordinación; por lo tanto, la esencia del alma es causa de todas, pero no causa todas directamente, sino unas mediante otras. Y aquí llegamos a la cuestión que nos ocupa: el orden de procedencia va de las potencias más perfectas a las más imperfectas y no al contrario.

El principio que fundamenta este orden de procedencia es precisamente el de la prioridad del acto sobre la potencia: «el agente y

88. *S. Tb.*, I, q. 94, a. 3 c.

89. *S. Tb.*, I, q. 77, a. 7 c.

el fin es más perfecto que el principio receptivo en cuanto tal»⁹⁰. Para que la potencia se reduzca al acto, necesita del agente, y éste para obrar debe estar en acto. «En cualquier orden de cosas encontramos que lo que es en acto actúa en aquello que es en potencia. Siempre lo que es más perfecto se compara a lo menos perfecto como el acto a la potencia, y por eso, a las cosas más perfectas en cualquier género les corresponde actuar en las más imperfectas»⁹¹.

La consecuencia con respecto al tema de la emanación de las potencias que hemos tomado como ejemplo es inmediata: «Las potencias del alma que son anteriores según el orden de perfección y naturaleza, son principio de las demás a modo de fin y de principio activo»⁹². Así por ejemplo, los sentidos son para la inteligencia y no al contrario. Solamente si tomamos el punto de vista del *principium susceptivum*, es decir, el punto de vista de la potencia en su pasividad receptiva, encontramos que las potencias más perfectas vienen después de las más imperfectas: «según la vía del principio receptivo ocurre al revés: las potencias más imperfectas son principio respecto a las otras»⁹³.

A la vista de esto, podemos sintetizar el *ordo naturae* en una doble vía:

1) *via generationis et temporis*: según la cual, las cosas que son imperfectas y en potencia son anteriores⁹⁴.

2) *via perfectionis, sive intentionis naturae*: según la cual el acto es *simpliciter* anterior *secundum naturam* que la potencia, y lo perfecto anterior a lo imperfecto⁹⁵.

Así pues, en conclusión, la anterioridad de lo imperfecto, de la potencia, es *in via generationis*, pero no *secundum ordo perfectionis* o simplemente *secundum naturam*, y conviene insistir en que estos dos aspectos son indisolubles, porque aquél se funda en éste: la naturaleza es el principio de toda generación.

La primacía del acto no es otra cosa que el principio de causa.

90. *Ibid.*

91. *In de causis*, lect. 4, n. 129.

92. *S. Th.*, I, q. 77, a. 7 c.

93. *Ibid.*

94. Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 3, ad 1.

95. Cfr. *Ibid.*

De aquí que la clave de las vías para demostrar la existencia de Dios, consista en reducir la potencia al acto, para llegar así al Acto Puro que es Dios, sin mezcla alguna de potencia. ARISTÓTELES inició este camino ascendiendo desde el movimiento a una primera energía inmóvil (el Primer Motor), y SANTO TOMÁS lo elevó a la consideración del ser: del ente, como *potentia essendi*, se llega —mediante el acto de ser del ente— al puro acto subsistente y separado de Ser que recoge en una suprema e inefable simplicidad toda la actualidad y todas las perfecciones.

CONCLUSIÓN.

Hemos podido comprobar que el acto y la potencia no son dos conceptos que la especulación metafísica construye para explicar la realidad. Lejos de todo apriorismo, SANTO TOMÁS nos muestra de manera diáfana cómo el acto y la potencia no son producto de una especulación metafísica en sentido racionalista, sino algo que la inteligencia espontáneamente capta en la realidad que tiene delante a sí.

El acto y la potencia aparecen, pues, como resultado de un *descubrimiento*, no de una elucubración. No estamos ante unas *nociones* en el sentido un poco abstruso que peyorativamente se atribuye a veces a este término, sino ante unos principios que constituyen intrínsecamente la realidad entera creada.

Este ha sido precisamente el paso siguiente: advertir que el acto y la potencia, lejos de ser unos principios meramente físicos implicados en todo cambio y en todo movimiento, son principios metafísicos de todo ente finito. El tema pues, trasciende los límites de lo meramente cosmológico, constituyéndose de lleno en un tema metafísico.

SANTO TOMÁS revela la presencia de ambos principios en la realidad creada, pero no les atribuye —porque no lo tienen— el mismo valor. Oponiéndose decididamente a la supremacía de la potencia sostenida por AVICEBRÓN, SANTO TOMÁS afirma incondicionalmente la primacía del acto. La metafísica tomista, contrariamente a la de AVICEBRÓN, *resuelve* la realidad de los entes en el acto y no en la potencia. Para ello utiliza una noción originariamente platónica, la noción de participación. Mediante ella, SANTO TOMÁS descubre cómo toda la realidad creada es finita justamente por ser participada, y a

la vez advierte una exigencia absoluta de una realidad *per essentiam*, causa y razón última de todo lo que es por participación.

Ante esta perspectiva metafísica, SANTO TOMÁS da un nuevo alcance al acto y la potencia tal como había quedado reflejado en el *corpus aristotelicum*. Por una parte, el acto entendido como perfección, pura afirmación de ser, no es simplemente la forma, sino también y de manera eminente el ser. Por otra, la participación, superando el ámbito de las perfecciones formales, alcanza igualmente a lo trascendental, o sea al ser.

Siendo el ser acto, y el acto perfección, la potencia en cuanto capacidad de acto conlleva necesariamente imperfección. La potencia no supone negación absoluta de perfección o de ser, sino relativa, y por eso implica distinción del acto. No siendo acto, sin embargo, es capacidad positiva, y por eso es real. Como es real y no es acto, necesariamente su grado de realidad le tiene que provenir de su participación del acto.

La realidad *per essentiam* que la finitud de lo creado exige es necesariamente Acto Puro, y como tal Ser Puro y Perfección Suprema (Dios). Por ser todo lo participado causado por lo que es por esencia, todo lo que no es Dios es su criatura. Y en consecuencia toda criatura es participada, y por tanto imperfecta, no puro acto, sino acto con potencia, acto limitado.

Desde el Acto Puro (Dios) hasta la potencia pura (materia prima) se sitúa toda una jerarquía de formas que participan del acto de ser gradualmente según una admirable continuidad específica dispuesta por el Creador. La realidad resulta así jerarquizada según unos grados de perfección o de actualidad, de modo que los efectos más lejanos y desemejantes del Acto Puro que los crea, van siendo progresivamente más potenciales. Esta degradación metafísica de todo lo participado con respecto a lo que es por esencia, se manifiesta por la inclusión constitutiva de la potencia pasiva en el ente. Esta presencia impone una limitación al acto, de modo que la *plenitudo essendi* de la criatura va siendo menor a medida que su grado de potencialidad pasiva aumenta, y con la disminución de la perfección de ser adviene irremediablemente una creciente complejidad.

El último lugar en la escala de los grados de perfección lo ocupa la materia prima, que por ser potencia pura, ya no es un ente, sino el principio potencial de los entes corpóreos, que no puede darse en la realidad si no es bajo algún acto formal. Entre Dios y la materia

prima se da la máxima oposición metafísica porque mientras que Dios es esencialmente acto, la materia prima es esencialmente potencia.

Sin duda alguna, de la recta comprensión de estos principios metafísicos en el sentido y con la profundidad original con que SANTO TOMÁS los ha puesto de manifiesto, depende en buena parte la elaboración de una metafísica que pueda servir de fundamento para la teología y la moral cristianas. Acto y potencia en el ser es la dualidad constante que se manifiesta en el estudio de cualquier ámbito del ser participado, y remite siempre, por la primacía del acto, a la subsistencia del Ser, que es Dios.

