



# **LA EXTRATEMPORALIDAD DEL PENSAR COMO ACTO PERFECTO**

## **1. Introducción**

A partir de lo sostenido por Aristóteles en el texto conclusivo del capítulo sexto del libro noveno de la *Metafísica*, donde describe la noción de acto distinguiendo la actividad anímica respecto del movimiento físico, parece viable sostener la tesis acerca de la extratemporalidad del pensar, al menos respecto del tiempo del cosmos<sup>1</sup>.

El acto cognoscitivo —de modo neto el intelectual, e incluso no sólo el operar cognoscitivo sino además el apetitivo y, en cierta medida también, el vivir en tanto que anímico o psíquico— es descrito entonces como *acto perfecto: prâxis o énergeia téleia*, en contradistinción con el movimiento físico no vital —*kinesis*—, que es, correlativamente, *acto imperfecto: prâxis atelés*<sup>2</sup>.

1. La extratemporalidad del inteligir respecto del tiempo que acompaña al movimiento físico puede sentarse no sólo desde la doctrina sobre la índole de acto perfecto de las actividades anímicas, sino además apoyándose en las explicaciones de los últimos libros de la *Metafísica* sobre la completa separación de lo intelectual y su actividad respecto del orden cósmico, coherentes a su vez con la doctrina del *De anima* sobre el carácter inmixto de la inteligencia.
2. El Estagirita destaca la noción de acto perfecto con el fin de abrir paso a la conclusión de su averiguación ontológica en las entidades intelectuales exentas de materia y de movimiento, por lo que dichas entidades son acto en el sentido más alto.

El estudio más completo sobre la noción de acto en el filósofo griego es el de RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.



Al respecto, resulta pertinente señalar que justo a partir del libro noveno de la *Metafísica*, el filósofo griego parece exponer cierta ampliación de la filosofía primera tal como quedaba planteada en los libros sexto a octavo. En el libro noveno la noción de entidad (*ousía*) deja de estar centrada en una de las categorías —la sustancia, primera y principal por servir de sujeto a las demás, o accidentales—, y pasa a girar justo en torno a la noción de acto, en particular, del inteligir como acto.

En consecuencia, para Aristóteles lo estrictamente primero y más alto como ente no es la sustancia, ni siquiera la del cielo —la sustancia de los casquetes esféricos formados por el quinto elemento, el éter—, ni sus movimientos circulares, sino el inteligir; ante todo el inteligir de las inteligencias que guían o conducen —ordenan— los movimientos cósmicos circulares —y primordialmente del llamado primer motor inmóvil—<sup>3</sup>.

De lo cual parece seguirse la necesidad de admitir una existencia supratemporal incluso respecto del tiempo eónico del movimiento circular, la cual ha de atribuirse a la intelección propia de dichas inteligencias<sup>4</sup>.

A su vez, en lo que atañe a la intelección humana —de acuerdo con lo sugerido en el *De anima* y en el *De generatione animalium*—, Aristóteles sostiene que el intelecto agente, según el cual el alma del hombre puede operar intelectivamente, adviene a ella desde las inteligencias que rigen el movimiento celeste<sup>5</sup>.

---

Este artículo se publica como una continuación del cuidadoso trabajo del profesor YEPES, fallecido tempranamente en diciembre de 1996, a manera de homenaje y en su memoria.

3. No se pretende resolver la dificultad de sentar si la noción de motor inmóvil de la *Física* equivale a la de inteligencia separada que conduce el movimiento circular expuesta en la *Metafísica*.
4. *Metafísica XII, passim*.
5. Cfr. *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27-29 sobre la procedencia *thúraten* del intelecto agente y *De anima*, III, 5, cuando se habla de la eternidad de la actividad del intelecto agente (también *De anima*, I, 4, 408 b 29 y II, 2, 413 b 25-26).



Por eso puede admitirse, además, que la operatividad anímica del hombre derivada de la peculiar índole activa del intelecto agente es en cierta medida extratemporal con respecto al tiempo del universo compuesto por los elementos físicos<sup>6</sup>.

Pero la intelección humana sólo en cierta medida es extratemporal, pues —según el Estagirita— no se cumple —al menos incoativamente— sin una peculiar conjunción con el conocimiento sensitivo, el cual, en atención a su inevitable sustrato orgánico, no es ajeno al tiempo del universo físico.

Asimismo, por tener carácter discursivo, o en cuanto que —por así decir— no se ejerce de una sola vez y es susceptible de crecimiento, la intelección del hombre parece dar pie a una temporalidad peculiar, distinta de la del cosmos.

En efecto, ya que el acto perfecto —que es como el punto de partida desde el cual, por así decir, se urde la vida propiamente humana— ha de tomarse como extratemporal respecto del tiempo físico, se puede dar inicio a una consideración de lo peculiar del tiempo del hombre —el histórico— en cuanto que ese tiempo —como es obvio— sólo acontece acompañando o siguiendo la

- 
6. No sobra insistir en que el asunto de las inteligencias separadas del cosmos físico, como el de su relación con la inteligencia humana y, en ella, el de la distinción en las maneras de notar el tiempo y la diversidad en el tiempo de la conciencia, exceden al horizonte temático de la *Física*, y corresponden o bien a la filosofía primera, una vez aclaradas las nociones de acto y de potencia junto con el carácter de acto propio del inteligir, o bien a la teoría sobre el alma.

Por eso, algunas sugerencias para ampliar el estudio de la temporalidad más allá de su importe respecto del movimiento físico, extendiéndola a la actividad psíquica —o, si se quiere, mental o consciente—, y, más que nada, a la intelección propia del hombre, se encuentran en los libros de la *Metafísica* dedicados a esclarecer lo estrictamente primero como superior a la principialidad de lo físico, y en el *De anima* al tratar sobre las actividades anímicas del hombre. Ésa es la vía que se sigue aquí.



actividad intelectual del hombre, la cual exige, desde su incoarse, cierta exención respecto del tiempo físico propia del acto perfecto<sup>7</sup>.

Así pues, el desarrollo de las tesis aristotélicas sobre la índole separada del inteligir respecto de lo físico permite mantener que el inteligir da paso —al menos en el hombre— a una temporalidad diferente a la de la evolución del universo cósmico, y que es propia de la cultura: el tiempo estrictamente histórico.

Por otra parte, cabe recoger indicaciones de gran interés para el asunto de la temporalidad peculiar del hombre a partir de las obras aristotélicas de filosofía práctica.

Y, no obstante, el Estagirita omite el estudio sobre la historia como tiempo propio de la existencia humana —aunque alude a ella en la *Poética*, en el sentido en que la cultivaban historiadores de su época—, y sólo trata acerca de la que sigue a la vida de los organismos animales.

Puede sugerirse que esa omisión se debe en último término al supuesto de la comprensión griega sobre el universo, en la que no cabe para el hombre una estricta trascendencia respecto de aquél. Ni siquiera las inteligencias separadas —de las que provendría el intelecto agente humano— podrían al parecer ser ajenas a la conducción o guía del movimiento circular.

Desde esa perspectiva —vale insistir—, a la par que no se logra sentar suficientemente la trascendencia de lo intelectual o

---

7. En rigor —como se verá—, la intelección operativa se consume incoativamente eximida del movimiento físico, pero no por eso del tiempo de ese movimiento, pues, por así decir, lo abarca en su integridad o, mejor aún, *lo deja enteramente abierto*. Puede hablarse entonces de *articulación del tiempo*.

Con todo, esa manera de dejar abierto el tiempo de lo físico comporta cierta exención respecto de él. Por eso, en lo que sigue se aludirá sin más a la extratemporalidad del inteligir. El estudio sobre la índole de la operación intelectual incoativa como articulación del tiempo se lleva a cabo en otro lugar. Tampoco se pretende mostrar el modo como la intelección operativa da pie a que se “constituya” el tiempo propiamente humano, en tanto que diverso respecto del tiempo del cosmos.



espiritual, tampoco se consigue mostrar la diferencia del tiempo propio de la existencia intelectual respecto del que compete a lo físico —o a sus causas primeras, los movimientos circulares—.

En ese sentido, puede afirmarse incluso que Aristóteles no supera el horizonte mítico de la unicidad y circularidad del tiempo, aparte de que continúa presuponiendo —como Platón y los presocráticos— la noción extrafilosófica de conciencia cósmica.

Una comprensión neta de la estricta trascendencia del inteligir respecto del cosmos permitiría distinguir no sólo entre el tiempo perpetuo de la circulación celeste y el finito de los movimientos sublunares (si bien, estrictamente, ambos tipos de tiempo no difieren en cuanto a su índole temporal), sino sobre todo entre el tiempo del universo corpóreo —incluyendo los casquetes etéreos— y el que se podría asignar —aunque Aristóteles no lo hace— a la vida intelectual.

En definitiva, a pesar de que el Estagirita discierne entre sí los movimientos físicos —por ejemplo, al mantener que el circular es causa de los demás—, incluye el tiempo de los movimientos rectilíneos en el del movimiento circular, el cual, por lo demás, sería perpetuo, por serlo el movimiento del que se sigue o que acompaña.

Pero tampoco al diferenciar los movimientos o actividades anímicas y los movimientos físicos, Aristóteles distingue los modos de notar el tiempo de acuerdo con las diferentes actividades anímicas.

Aun así, se sugiere que dichas distinciones se encuentran implícitas en la doctrina aristotélica con tal de que no se excluyan las averiguaciones del filósofo griego sobre el inteligir en cuanto que diferente y separado respecto de la actividad física del cosmos.

## El inteligir operativo como presencia mental

La tesis basada en lo sostenido por Aristóteles en el mencionado texto de la *Metafísica* puede enunciarse así: *la intelección humana es extratemporal incluso desde su primera —en tanto que infima— intervención, en la medida en que es un acto perfecto.*

Y se propone que, en atención a su peculiar extratemporalidad corresponde a la operación intelectual, de modo propio y exclusivo, la índole de *presencia mental*<sup>8</sup>.

Desde la perspectiva aristotélica, la presencia mental se corresponde justamente con la índole propia de las operaciones intelectuales, la cual es introducida en la que suele llamarse abstracción y que se entiende como operación incoativa del inteligir humano, pero que es mantenida constante en las operaciones ulteriores a la abstracción<sup>9</sup>.

- 
8. Al comentar el texto de la *Metafísica* se mostrará más detenidamente por qué la noción aristotélica de acto perfecto —*prâxis* o *ênérgeia téleia*— puede describirse justamente como *presencia mental*.

La exposición que se ofrece, si bien es llevada a cabo a partir de los textos de ARISTÓTELES, se inspira en la continuación heurística del aristotelismo desarrollada por LEONARDO POLO, con el fin de ilustrar el método que él propone para la filosofía, llamado *abandono del límite mental* (las observaciones recogidas pueden tomarse como una glosa al estudio poliano sobre la noción aristotélica de acto perfecto).

Según ese autor, el límite mental equivale a la presencia mental intelectual o —en un planteamiento aristotélico del asunto— a la operación intelectual. La *detectación* —y consiguiente abandono— de la presencia mental —es decir, la *manifestación* de las operaciones intelectuales— permite acceder al ser y esencia extramentales, como también al ser y esencia del espíritu humano.

Una exposición sinóptica del método del abandono del límite según las cuatro *dimensiones* que le corresponden puede verse en *El acceso*, 377-383, y en *Presente y futuro*, 162-163 y 178-185.

9. Cabe mantener que ARISTÓTELES es el primer filósofo en distinguir con precisión los distintos actos intelectuales (cfr. *De anima*, III, 7 y 8). De ordinario —en lo que respecta las operaciones (porque, de acuerdo con POLO, también los hábitos intelectuales deben tomarse como actos, si bien diferentes a las operaciones y, en rigor, como superiores a ellas)— se mencionan el concebir, el juzgar y el razonar.



La presencia mental equivale al descubrimiento que puede considerarse originante de la filosofía propia de Aristóteles: la *enérgeia* (*téleia*), entendida como actualidad —presencia— del pensar en tanto que es su fin o en cuanto que, por así decir, lo posee<sup>10</sup>.

---

Sobre esta distinción véase el *Curso de teoría*. Allí, entre otras rectificaciones a la doctrina aristotélica, se propone distinguir la operación incoativa —la abstracción— del concebir —o universalización—, y, además, de la generalización, la cual daría lugar a una línea de prosecución operativa distinta de la estrictamente racional. En la línea racional, iniciada con el concebir, se mantiene la centralidad del juicio, y la tercera operación se reduce a la fundamentación.

Todas las operaciones intelectuales, más las matemáticas —que según POLO se ejercen por unificación de la línea racional con la generalizante—, mantienen *constante* la presencialidad o actualidad del pensar, y se diferencian por el distinto modo en que *declaran la insuficiencia* de la operación abstractiva para conocer su tema propio, que es lo extramental. Además son posibilitadas por los hábitos intelectuales adquiridos en los que se conoce esa insuficiencia al *manifestar* la presencia mental. POLO admite, asimismo, que las operaciones racionales pueden ejercerse manteniendo la manifestación de la presencia mental desde los hábitos intelectuales correspondientes, de modo que permiten entonces la tematización directa —*explicitación*— de los principios físicos —las causas— en su principiar coherente o coprincipial —*concausalidades*—.

10. A partir de 1975, más o menos, POLO se propuso exponer su peculiar método para la filosofía en continuidad con la filosofía clásica, y, en particular, con la comprensión aristotélica del inteligir como acto perfecto. En la primera exposición de su averiguación filosófica, recogida en *El ser* y en *El acceso*, ese método se desarrolla independientemente de la tradición peripatética o, más bien, en contra de ella, en discusión sobre todo con la preeminencia concedida a la noción de sustancia (a la que POLO suele equiparar —como se verá— la noción de *entelékheia*).

POLO desarrolló esa segunda manera de exponer su filosofía en algunos cursos sobre psicología, sobre todo a partir de la noción aristotélica de praxis perfecta propia de la vida, que aparecen publicados en parte en el *Curso de teoría*, I. A partir de entonces concede un lugar central a la explicación del pensar como acto perfecto —*enérgeia* (*téleia*)—, en cierta medida como propedéutica para conducir a la peculiaridad de su método filosófico, el abandono del límite mental, que —como se ha sugerido— estriba justamente en cierto trascender el pensar mediante actos intelectivos más altos al detectar la índole de límite que corresponde al pensar.

Algunos de los lugares en los que POLO trata sobre la noción de *enérgeia téleia* —la operación intelectual como acto perfecto— son: “Lo intelectual y



Ese juvenil descubrimiento del Estagirita es propuesto temáticamente en el mencionado pasaje del noveno libro de la *Metafísica*, en contraposición con la perspicaz caracterización del movimiento físico lograda en la *Física*. Téngase en cuenta que el estatuto plenamente real del movimiento no era admitido en la filosofía platónica y parmenídea<sup>11</sup>.

---

lo inteligible”, en *Anuario Filosófico*, 1982 (15/2), 103-132; *Curso de teoría*, I, 1ª ed., 53 ss.; *Hegel*, 388-402; *Presente y futuro*, capítulo 5, 114-127; *Introducción*, capítulos 3 a 6, 61 ss.; *Nominalismo*, 174 ss.; *Prólogo* a JESÚS DE GARAY, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1985, 11-16, y *Prólogo* a RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, 15-24.

En *Curso de teoría*, I, Lecciones segunda y tercera, POLO desarrolla las indicaciones de ARISTÓTELES en el capítulo 6 del libro IX de la *Metafísica*—. Sobre la peculiar índole de la presencialidad de la operación intelectual, y su equivalencia con la noción de límite mental, véanse la Lección quinta de *Curso de teoría*, II, donde se señalan las equivalencias de la presencia mental con las de *antecedencia*, *haber*, *umbral* y *apud*, *suposición* y *ocultamiento que se oculta*, etc., y la Lección octava de ese tomo, donde se expone la noción de límite. En *El acceso* se trata *in extenso* sobre ello.

11. La averiguación sobre el carácter de acto perfecto de la intelección humana incluso en su conjunción con el sentir —o incoativamente— no fue retomada por la filosofía posterior de acuerdo con su originario descubrimiento, pues el texto pertinente no se consideró auténtico, al menos a partir de la recepción medieval, y es pasada por alto en la filosofía moderna, excepción hecha de HEGEL, quien, no obstante, la equipara con la de intelección de intelección.

La primera exposición de la doctrina sobre la condición de acto de la operatividad intelectual aparece en el fragmento 14 del *Protréptico* (cfr. W. D. ROSS, *Aristotelis. Fragmenta selecta*, Clarendon Press, Oxford, 1955, 75).

Esa doctrina se ve confirmada por lo dicho en *De anima*, II, 5 y III, 6 y 7. En el capítulo quinto del segundo libro de esta obra (417 a 21-b 28), ARISTÓTELES se propone mostrar de qué modo el sentir se dice en acto y en potencia. Para ello ilustra la cuestión apelando precisamente a una observación que seguramente marcó su descubrimiento de la noción de acto perfecto respecto del inteligir (conservada en el fragmento 14 del *Protréptico*). En ese texto se insiste en el carácter de acto perfecto que corresponde a la intelección según su diferencia con el movimiento.

Sobre la noción de acto en relación con el movimiento —aparte del pasaje en cuestión: *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 18-35—, véase también IX, 3, 1047 a 30-1047 b 2; 6, 1048 a 25-1048 b 17; 8, 1049 b 4-1050 a 23 y 1050 a 23-1050 b 6.





Prosiguiendo lo que Aristóteles indica en ese texto de la *Metafísica* —y en orden al asunto en cuestión—, se debe sentar que lo peculiar del acto operativo de conocer en contraste con el movimiento físico estriba en ser *una actividad —u operación— que no admite ningún intervalo entre su ejercicio y su culminación* (así puede describirse —según lo antes mostrado— la noción aristotélica de acto perfecto —*prâxis* o *enérgeia téleia*—<sup>12</sup>.

En efecto, el ejercicio operativo del inteligir —pensar— y su culminación —haber pensado— son lo mismo y simultáneos. Y en ese sentido se dice que la operación intelectual se *exime* del tiempo<sup>13</sup>.

En cambio, en el movimiento físico el ejercicio y la culminación no son a la vez y son distintos. Por eso, el movimiento físico no acontece más que según continuidad, de modo que sólo puede notarse según la diferencia irreductible entre lo anterior y lo posterior, por lo que se dice temporal.

---

Sobre la noción de movimiento como acto de lo en potencia *qua* en potencia, además de los textos de la *Física* pertinentes, *Metafísica*, XI, 5, 1065 b 5-1066 a 34.

12. Como se verá, el pensar puede tomarse como inteligir operativo no porque dé lugar a una obra —ni siquiera inmanente a quien piensa ni al pensar mismo—, ni —mucho menos— porque la produzca, sino porque le corresponde siempre un objeto en la medida en que deja entera e irrestrictamente abierto —y, por así decir, delante o enfrente, o como *obiectum*— lo real distinto de sí. Por eso, si acoge en ese ámbito de apertura una determinación sentida, aloja entera su variación en cuanto que la mantiene constante como presente y actual o como siempre la misma.
13. Téngase en cuenta lo dicho en una nota precedente acerca del modo como el inteligir se *exime* del tiempo: articulándolo, no por incluirlo, sino por dejarlo enteramente abierto. En ese sentido, sólo ante la presencia mental comparece el *tiempo entero*. Además, como la operación incoativa del inteligir se ejerce en continuidad con el sentir, puede decirse que deja abierto el tiempo entero pertinente a una determinación concreta debida a la intencionalidad del sentir. Obviamente, el desarrollo de las anteriores indicaciones corresponde a otro lugar. POLO ha desarrollado ampliamente la noción de articulación del tiempo en *Curso de teoría*, II, 253-276, donde completa y rectifica los análisis de HUSSERL y HEIDEGGER sobre este punto.



Así pues, en tanto que la operación intelectual no comporta diferencia entre su ejercerse y su haber culminado, *es extratemporal según presencia —o actualidad—* (ya desde la primera operación), en cuanto que no puede ser notada ni medida según la anterioridad y la posterioridad características del tiempo asignable a lo físico.

Por eso la operación intelectual puede recibir el nombre de presencia mental o, más precisamente, de presencia mental intelectual, para distinguirla de la operatividad sensitiva, la cual, aunque en rigor no puede decirse presencia por estar vinculada de algún modo con el movimiento físico, también es mental y, en esa medida, de alguna manera extratemporal respecto del ocurrir físico<sup>14</sup>.

De acuerdo con esa distinción, la presencia, por ser un acontecimiento exclusivamente mental, no debe tomarse como una fase del tiempo propio de lo físico. Es, en consecuencia, extratemporal respecto de ese otro tiempo (sin perjuicio de que, a su vez, pueda dar cabida a una nueva manera de existencia temporal más alta que la física). Por lo pronto, no cabe medirla con el tiempo físico en cuanto que no es un momento o fase de él; antes bien, se “separa” o aparta de la temporalidad cósmica.

Teniendo en cuenta las indicaciones precedentes se puede pasar a un estudio más detenido de la noción aristotélica de acto perfecto, que se atribuye al inteligir.

---

14. Según se indica en otro lugar, el carácter extratemporal de las operaciones sensitivas puede describirse con la noción de ahora, o de instante, más ajustadamente que con la de presencia, pues lo sentido no permanece, mientras que lo pensado sí (a pesar de que el pensar pueda interrumpirse; por su parte, lo sentido no se puede mantener constante, ni siquiera mediante la rememoración).

### El acto en el movimiento y fuera de él

Aristóteles aborda la noción de acto en el capítulo sexto del libro noveno de la *Metafísica*. En los capítulos precedentes trata sobre la potencia, al menos cuando la potencia (junto con el acto correspondiente) tiene que ver con aquello que se dice (y ocurre) según el movimiento (o el cambio)<sup>15</sup>.

Ahora bien, ya desde el inicio de ese libro el filósofo griego señala que el acto y la potencia vigen no sólo en lo que ocurre según el movimiento, sino también en un ámbito más amplio. E indica allí que es ese ámbito el que le interesa destacar. Aludirá a él justo al tratar temáticamente sobre el acto<sup>16</sup>.

Por su parte, en el pasaje conclusivo del capítulo donde estudia la noción de acto, el Estagirita describe una peculiar dualidad inherente a ella: precisamente la que surge de tener en cuenta que el acto (y la potencia) acontece no sólo según el movimiento, sino diferenciándose de éste. Se obtiene así la distinción entre acto perfecto e imperfecto, una averiguación estrictamente aristotélica, y en la que se pretende centrar la atención<sup>17</sup>.

A continuación se proporciona una traducción del texto de acuerdo con una ligera paráfrasis.

---

15. En ese lugar, el Estagirita no distingue las nociones de movimiento (*kínesis*) y cambio (*metabolé*).

16. Cfr. IX, 1, 1045 b 33-46 a 4.

17. El pasaje es *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 18-35, párrafo final del capítulo sexto del libro noveno de la *Metafísica*.

Ese texto no es recogido en las versiones latinas medievales y, en particular, tampoco en la de GUILLERMO DE MOERBEKE, utilizada por S. TOMÁS DE AQUINO. Quizá se consideraba que la tesis de ese pasaje contrariaba la expresada por Aristóteles al recoger el parecer corriente sobre la primacía del movimiento para entender el acto. O no se lograba mantener desde ella la equiparación entre la noción de intelección de intelección, propuesta al final de la *Metafísica*, y la de sustancia (incluso separada del movimiento y de la materia). En cualquier caso, la noción de acto perfecto como mismidad pura es difícil por su simplicidad.



“De las actividades que tienen término [o que cesan] ninguna es fin [o lo posee], sino que [se] acerca al fin. Así, por ejemplo, el adelgazar va hacia la delgadez, pero en ella cesa, de manera tal que, mientras se adelgaza, [en lugar de] la delgadez [sólo se] está en un movimiento, ya que [todavía] no existe aquello hacia lo cual va el movimiento [que es la delgadez]. Por consiguiente, esas actividades no son en rigor actividades o, al menos, no son actividades perfectas (pues no les corresponde índole de fin).”

“En cambio, [las actividades] en las que existe el fin son [propriadamente] actividades. Así, por ejemplo, [se] ve y simultáneamente [o a la vez, ya, se] ha visto, [se] medita y [se] ha meditado, [se] entiende y [se] ha entendido; mientras que no [se] aprende y [se] ha aprendido, ni [se] está sanando y [se] ha sanado. [O también: se] vive bien y simultáneamente [se] ha vivido bien, [se] goza y [se] ha gozado. Si no fuese así [es decir, si la actividad perfecta no fuese fin], sería preciso que en un momento cesara, como cuando se adelgaza [pues, si no se cesa de adelgazar no se alcanza la delgadez]. Pero ése no es el caso, sino que se vive y se ha vivido [esto es, sin que sea preciso cesar de vivir al haber vivido].”

“Así pues, a unas de estas actividades compete llamar más bien movimientos y a las otras [propriadamente] actos. Y es que todo movimiento es una actividad imperfecta [es decir, que no ella misma fin]. Así, el adelgazamiento, el aprendizaje, el andar, la edificación, etc. son movimientos, pero, como tales, actividades imperfectas. Porque nadie a la vez que camina ha caminado [o llegado a la meta a la que se dirige], ni edifica y ha edificado [es decir, concluido la edificación], ni está generándose y ha sido generado, ni tampoco se mueve y se ha movido. Antes bien, [los extremos de estas dualidades] son diferentes, como también lo son mover y haber movido. Mientras que haber visto y ver son a la vez y lo mismo, al igual que entender y haber entendido. A este último



tipo de actividad lo llamo [propriadmente] acto, mientras que al otro movimiento”<sup>18</sup>.

#### 4. Distinción entre los dos sentidos del acto, *enérgeia* y *entelékheia*

En los primeros capítulos del libro noveno, cuando trata sobre la potencia que ocurre en lo sometido al movimiento, Aristóteles recoge una observación pertinente para la noción de acto, la cual incluye dos extremos que deben ser tenidos en cuenta para entender el pasaje en cuestión.

El primero de dichos extremos estriba en la mención —insinuada también al comienzo del libro— de dos modos de aludir al acto y, por consiguiente, de entenderlo (y aplicables, como se sugerirá, tanto al acto perfecto como al imperfecto)<sup>19</sup>.

El acto se comprende de un modo cuando se atiende a que comporta cierta *puesta en marcha o por obra* de lo que está en

---

18. Una traducción más ceñida al texto griego es como sigue: “Puesto que de las actividades que tienen término ninguna [es] fin sino que [son] de las que se acercan a un fin, como por ejemplo del adelgazar la delgadez [es fin] para él, así que ella, mientras se adelgaza está en movimiento, sin que exista aquello en orden a lo que [ocurre] el movimiento; [por eso] esas [actividades] no son [propriadmente] actividades o no por lo menos perfectas (pues no [son] fin); en cambio, aquello en lo que existe el fin también [es] actividad [perfecta]. Por ejemplo, ve y a la vez ha visto, y medita y ha meditado, e intelige y ha inteligido, mientras que no aprende y ha aprendido, ni está curándose y ha sido curado [a la vez]; vive bien y ha vivido bien a la vez, y goza y ha gozado. De lo contrario, sería preciso que en cierto momento cesara, como cuando adelgaza, pero no en un ahora, sino que vive y ha vivido. De estas en efecto hace falta llamar a unas movimientos y a las otras actos. Todo movimiento [es] imperfecto, el adelgazamiento, el aprendizaje, el caminar, la edificación; éstas ciertamente [son] movimientos, e imperfectas por eso. Pues no a la vez camina y ha caminado, ni edifica y ha edificado, ni está generándose y ha sido generado o está siendo movido y ha sido movido, antes bien [son] otros [entre sí], al igual que mover y haber movido. Pero haber visto y ver [son] a la vez lo mismo, como también inteligr y haber inteligido. Así pues, a esto llamo acto y a aquello movimiento”.

19. Cfr. IX, 3, 1047 a 30 y 1, 1045 b 33-34.



potencia, es decir, cierto ejercicio o ejecución, el cual, por tanto, se cifra en la dependencia a partir de algún principio. Precisamente este modo de entender el acto es denotado por el término *enérgeia*<sup>20</sup>.

El otro modo de comprender el acto se logra tomando en cuenta que cualquier ejercicio o ejecución —cualquier intervención de un principio— *tiene que ver* —o “*se las ha*”— *con un fin*, pues —como es obvio— si un fin no ejerciera cierta influencia o conducción, no se pondría en marcha la ejecución o puesta por obra. Ese habérselas con el fin —que, nótese bien, no puede faltar en cualquier ejecución o ejercicio— es lo que Aristóteles denomina *entelékheia*.

De acuerdo con el otro extremo de la observación aristotélica recogida en los capítulos previos al sexto se insiste en que el nombre de acto —no sólo como *enérgeia* sino también puesto junto con el de *entelékheia* (o extendido a él)—, es pertinente en un campo más amplio que el de los movimientos, si bien a partir de éstos, pues conforme al parecer corriente el acto es de entrada el movimiento<sup>21</sup>.

Aristóteles ilustra la opinión ordinaria de que el acto más patente es el movimiento vinculando la noción de acto con la de existencia. En efecto, a lo que no existe —dice— no se le atribuye movimiento, pero sí, por ejemplo, ser pensable o deseable.

Según esto, la noción de acto alude sin más a la existencia en la medida en que el movimiento —como la vida, cabe añadir— no ocurre sin existencia. Nótese que el Estagirita parece admitir entonces una tesis que podría formularse así: si ocurre movimiento se existe.

---

20. Conviene destacar que al entender el acto como ejercicio o ejecución se incluye su provenir desde un principio. Cabe hacerlo más obvio, si cabe, señalando que cuando el ejercicio o ejecución no se mantiene permanentemente, se requiere la intervención de un principio (por lo demás, ARISTÓTELES sostiene antes que la potencia debe entenderse según la noción de principio: cfr. IX, 1, 1046 a 9-10).

21. Cfr. IX, 3, 1047 a 30-b 2 y 6, 1048 a 30-32.



Por lo demás, el capítulo sobre el acto comienza con la afirmación de que el acto comporta siempre el existir (con todo, es una observación no desarrollada por Aristóteles)<sup>22</sup>.

## 5. Diferencia entre acto perfecto e imperfecto

Con todo, que el acto sea primariamente manifiesto desde el movimiento no impide admitir un acto superior, más alto que el movimiento. Ésa es justamente —según lo dicho— la tesis mantenida en el pasaje final del capítulo sexto<sup>23</sup>.

En consecuencia, el movimiento es acto de modo primario sólo en la medida en que es lo que primero da a conocer la índole de acto —al menos al hombre—, pero no en tanto que tal o según su propia condición. Separado del movimiento acontece un tipo de acto más alto, pero más difícil de reconocer que el movimiento.

Con otras palabras, aunque el acto es más manifiesto según el movimiento, no por eso debe ser entendido a partir del movimiento, ya que éste es acto imperfecto. Más bien, el acto ha de ser entendido a partir del acto menos manifiesto, pero más acto, que es el acto perfecto.

---

22. Cabe sugerir que según ARISTÓTELES el existir no es un sentido diferenciado del acto, sino connotado siempre por él: si se admite el acto, es preciso admitir la existencia sin más (y no al revés, pues cabe existir en potencia). Existir sin más siempre equivale a acto.

En definitiva, ARISTÓTELES no aborda el existir como sentido más alto del acto. Ese sentido del acto es tematizado por S. TOMÁS con la noción de *esse ut actus*, del que difiere o se distingue realmente la *essentia ut potentia*.

23. Al comienzo del capítulo sexto, ARISTÓTELES señala que el acto sólo se conoce, como una noción análoga, cuando se tienen en cuenta los distintos modos como acontece. Según esto, la distinción entre acto perfecto e imperfecto intentaría mostrar que el analogado superior no es el movimiento, sino el acto vital, ante todo el inteligir.

En cualquier caso, el analogado principal de la noción de acto no sería el existir, pues —de acuerdo con lo señalado por el Estagirita— el existir habría de corresponder proporcionalmente al movimiento y al inteligir.



El texto citado se centra, pues, en el esclarecimiento de la diferencia entre acto perfecto y acto imperfecto. Y para hacerla patente, Aristóteles apela precisamente al carácter que es propio del acto de habérselas con un fin —es decir, apela a su carácter enteléquico—, carácter que —como se ha dicho— es inseparable de la condición energética también propia del acto, la cual estriba en una puesta en marcha o por obra —como ejercicio o ejecución— a partir de un principio.

Porque —según se dijo— no cabe que lo proveniente de un principio a manera de cierto ejercicio o ejecución carezca del habérselas con un fin, pues, para ponerse en marcha requiere de alguna influencia por parte de un fin que conduzca o dirija la actividad derivada de ese principio<sup>24</sup>.

Pues bien, la diferencia que el Estagirita saca a la luz entre el movimiento y la vida —ante todo intelectual— en tanto que actos radica en que el movimiento se las ha con el fin de un modo, por así decir, menos intenso o pleno que lo vital.

Por su parte, *el movimiento va hacia el fin, pero no lo posee*. Y justo según esa condición el movimiento ha de ser entendido como acto imperfecto, pues se las ha con el fin tan sólo yendo hacia él, es decir, sin lograrlo mientras ocurre.

En ese sentido, el fin del movimiento es extrínseco al movimiento. Y por eso, *cuando mediante el movimiento se llega al fin, el movimiento cesa*, deja de ejercerse, de estar en marcha o poniéndose por obra. El logro del fin (*télos*) conlleva el término (o límite final, *péras*) del importe energético del movimiento. Al cabo del movimiento sólo queda el fin, no el movimiento. El fin del movimiento no ocurre sin la conclusión o acabamiento de éste, sin su cese o extinción. He ahí la imperfección del movimiento como acto.

---

24. Para evitar confusiones debe señalarse que esa guía o conducción del fin no tiene por qué llevarse a cabo a través de una intención mental, como a veces parece darse por supuesto —va en ello el importe físico de la teleología en ARISTÓTELES—.





Por el contrario, el acto vital, más alto que el movimiento, *se las ha con el fin sin tener que ir hacia él*, es decir, *poseyéndolo* de entrada. Y, por eso, *sin que deba cesar por poseer el fin*, pues el acto cesa en el logro del fin sólo cuando estriba en ir hacia el fin, no cuando estriba en poseerlo.

Poseer el fin sin que cese la actividad, esto es, sin dejar de ser ejercicio o ejecución, por así decir, comporta que *el fin de la actividad es la actividad misma*. Si el fin no es ajeno a la actividad, la actividad perfecta estriba en el mantenimiento o permanencia del ejercicio con exclusión de su cese o terminación. El fin o consumación no es entonces, cabo, término o límite, sino logro, ganancia, plenitud o culminación.

Y, nótese bien, en tanto que la actividad es su propio fin, no procede o proviene de un principio, sino que también es su principio. En ese sentido, *el acto perfecto es la mismidad entre principio y fin*, en tanto que ambos son la actividad. La actividad perfecta no viene de un principio yendo hacia un fin, ambos distintos de ella —en ese caso, la actividad comenzaría y terminaría, actividad imperfecta—, sino que es, lo mismo y a la vez, su principio y su fin<sup>25</sup>.

Ahora bien, así como el acto primeramente manifiesto es el movimiento, también son más notorias las características según las

---

25. La mismidad y simultaneidad entre principio y fin comportan la exclusión de comienzo y cese en la actividad.

Nótese la diferencia del acto perfecto con el movimiento circular, el cual —según lo anotado— no es lo mismo ni a la vez que su principio y que su fin, pero ocurre como inseparabilidad o indiscernibilidad de comienzo y término (en ello estriba su circularidad: en que el movimiento ocurre siempre de acuerdo con esa indiscernibilidad).

Por su parte, en cuanto que es mismidad entre principio y fin —sin comienzo ni término—, el acto perfecto también ha de equipararse a la circularidad, pero no como movimiento. Es indiscernible de la noción intelectual —no imaginada o percibida— de circunferencia (POLO desarrolla esta indicación mediante la noción de *commensuración* entre operación intelectual —entendida como conciencia— y circunferencia como objeto propio. Cfr. *Curso de teoría*, II, Lección décima y undécima).



cuales se describe la peculiar índole de habérselas con el fin propias del movimiento —su carácter de *entelékheia*—.

Porque es manifiesto, en efecto, que mientras se ejerce el acto de caminar —por ejemplo—, no cabe llegar a la meta, y que llegar a la meta conlleva dejar de caminar. Es claro asimismo que mientras se ejecuta el edificar, la edificación no se ha logrado, o que para terminarla hace falta que concluya el edificarla.

Así pues, como consecuencia de su imperfecta índole enteléquica, el movimiento cesa como *enéргеia*: no puede no cesar (de ahí que Aristóteles empiece el párrafo diciendo que se trata de una actividad que por tener término no es fin —o, como se verá, no lo posee—).

De ese modo el Estagirita describe el movimiento no sólo como *entelékheia* —por su ir hacia el fin—, sino también como *enéргеia* —por su cesar en su venir desde el principio—, es decir, de acuerdo con los dos respectos, inescindibles, según los cuales se entiende el acto como distinto de la potencia.

En cambio, las correspondientes características del acto más alto —más acto— que el movimiento son más difíciles de notar, pero no menos sorprendentes y claras.

En tanto que *entelékheia*, ese acto *es él mismo su propio fin*, y por eso puede describirse como *posesión del fin*. A su vez, como *enéргеia* —lo cual queda implícito en el texto—, es *un acto que no termina, una actividad incesante*, que, por así decir, no tiene de dónde perder su “actuosidad” (nótese que el acto superior al movimiento excluye el cese justo por tener índole de fin, pues no tiene sentido que el fin cese en su condición de fin; mientras que el movimiento cesa porque no es fin, sino sólo medio para obtener el fin, y no tiene sentido que, logrado el fin, permanezca el medio).

## 6. El inteligir como acto perfecto

En suma, cabe describir el acto perfecto, superior al movimiento, como *actividad incesante que es fin para sí misma*, y que,



por eso, también es principio para ella misma; por así decir, no está fuera del fin, ni, por eso, del principio.

Como acto perfecto Aristóteles menciona el vivir: el vivir como acto propio del alma. Ante todo, el vivir mental y, más que nada, el vivir intelectual: el inteligir o, si se quiere, el pensar (ello no excluye, nótese bien, que puedan acontecer actos todavía más altos que el inteligir humano entendido como pensar, ni que pueda sentarse cierta jerarquía en los actos perfectos mencionados por el Estagirita)<sup>26</sup>.

Es claro que el fin de vivir es vivir —seguir viviendo o, si se quiere, vivir más—, de modo que el fin de vivir no puede ser no

---

26. Según POLO, la noción de acto perfecto —*enérgeia téleia*— vale ante todo para el pensar, al menos si por pensar se entiende el tipo de inteligir que puede calificarse de intencional (a la intencionalidad del inteligir se aludirá más adelante), y, en ese sentido, como inteligir operativo, es decir, poseedor de un objeto según el cual la intelección es intencional (debe tenerse presente que, para POLO, al hablar de operación intelectual no debe inmiscuirse ninguna comprensión del inteligir al modo del actuar productivo de una obra).

De acuerdo con la propuesta de POLO, pensar es inteligir, pero no es la única manera de ejercer el inteligir. Por encima del inteligir intencional cabe admitir el inteligir habitual y el inteligir como ser (en cualquier caso, aunque esos modos más altos del inteligir no sean propiamente intencionales, versan siempre sobre algún tema. POLO caracteriza la intencionalidad por la suposición constante y presente del tema inteligido).

El discernimiento de modalidades intelectivas más altas que el pensar —entendido como inteligir intencional— es central en la prosecución heurística del aristotelismo propuesta por POLO. Este autor ha expuesto el método del abandono del límite mental apoyándose precisamente en que el inteligir puede ejercerse de modo más alto que como pensar, es decir, que como intelección intencional.

El propio ARISTÓTELES reconoce los hábitos como modalidades intelectivas distintas de las operaciones, si bien no aclara la superioridad de aquéllos respecto de éstas. En cualquier caso, admite actos superiores al inteligir operativo, por ejemplo, además de los hábitos, el intelecto agente, o las inteligencias separadas cuyo ser estriba en inteligir el inteligir.

Con todo, se trata de distinciones que sobrepasan la intención del texto aristotélico en cuestión. Serán abordadas someramente en notas ulteriores. Para lo pertinente aquí, el inteligir y el pensar se pueden tomar por ahora como equivalentes.



vivir o cesar de vivir (ni su principio puede ser no vivir). Por eso, el sentir no tiene por fin (ni por principio) algo distinto del vivir sensitivamente y, de modo más claro aún, el fin (y el principio) del inteligir sólo puede ser vivir intelectivamente.

La fórmula propuesta por Aristóteles para el inteligir como acto más alto que el movimiento es neta: “intelige y ha inteligido [es] a la vez lo mismo: *noeî kai nenóeken háma tò autó*”. Con esa concisa fórmula, el Estagirita señala que inteligir y haber inteligido son lo mismo (es decir, sin que inteligir sea distinto de haber inteligido): *tò autó*; y que inteligir y haber inteligido acontecen a la vez, simultáneamente o *ya* (es decir, sin que inteligir sea anterior y haber inteligido posterior): *háma*<sup>27</sup>.

---

27. Cfr. IX, 6, 1048 b 33-34. Como se indicó, en el texto ARISTÓTELES menciona también el sentir, por ejemplo el ver: *heórake kai horâ(i) háma tò autó*. En otro estudio se aborda la diferencia entre inteligir y sentir en lo que respecta a mismidad y actualidad. Se indicará allí por qué la índole de acto perfecto compete estrictamente sólo a la vida vivida desde el inteligir y no a las actividades vitales que comportan el sentir (y, mucho menos, al vivir orgánico). Es un punto no explícitamente desarrollado por ARISTÓTELES, ni siquiera en los demás textos que tratan sobre este asunto.

En orden a la diferencia entre el inteligir y el sentir como actividades cognitivas y las funciones vitales baste indicar que las funciones vitales alcanzan en cierta medida la índole de acto perfecto descrita por ARISTÓTELES, pues el fin del vivir es vivir, y su “rendimiento” o “resultado” —su fin— no queda fuera del vivir ni del viviente —al menos en cierta medida—.

Puede decirse que a las praxis vitales orgánicas compete la índole de acto cuasi-perfecto, ante todo al crecimiento, como avance hacia sí mismo (*epídoxis eis autó*) —según la expresión del Estagirita en *De anima*—, si bien no puro, pues comporta generaciones y corrupciones y, por tanto, excrementos o deshechos.

Según POLO, el ascenso de la *kinesis* a *práxis* cuasi-perfecta es debido a que ocurre una coordinación u organización de *kinéseis* y no ya sólo de sus efectos.

Por otra parte, sin entender el crecimiento como apropiación organizadora —organización apropiante— de *kinéseis*, no se entiende tampoco el sentir como acto perfecto por encima de las *kinéseis* organizadas, aunque no sin ellas, pues el sentir es la posesión de una proporción o forma de organización de *kinéseis*, pero sin *kinesis*.



En cambio, moverse y haber sido movido (o mover y haber movido) no son lo mismo, sino otros entre sí: *héteron*, de modo que incoarse y continuar el movimiento no equivale a su consumación. Y, solidariamente, dichos extremos no ocurren a la vez, *simul* —ou háma—, sino que la condición de movido sólo tiene cabida cuando cesa el movimiento: moverse y haberse movido, *kineítai kai kekínetai* —o bien, mover y haber movido, *kineî kai kekíneken*— no son simultáneos ni lo mismo: *ou háma* y *héteron*<sup>28</sup>.

Ahora bien, cabe glosar la fórmula que Aristóteles propone para el inteligir —como acto perfecto superior al movimiento— atendiendo a los dos calificativos que incluye: *háma* y *tò autó*, poniéndolos precisamente en relación con las dos maneras inseparables de entender y expresar la noción de acto: como *enérgeia* y como *entelékheia*<sup>29</sup>.

---

A su vez, también por aparte debe tratarse acerca de la operación incoativa del inteligir, en tanto que no deja fuera de sí al sentir (ya se anotó que entonces cabe describirla como articulación del tiempo).

28. Cfr. IX, 6, 1048 b 30 y 32-33.

29. En la exposición poliana de estas dos nociones, *enérgeia* y *entelékheia*, no se suele destacar que lo que denotan compete tanto al acto perfecto —por ejemplo, al inteligir— como al imperfecto —al movimiento—, si bien de modo justamente distinto. POLO expone la doctrina aristotélica como si la *enérgeia* se hubiera de atribuir principalmente al acto perfecto, mientras que la *entelékheia* a la forma y a la sustancia (cfr. por ejemplo, *Nominalismo*, 180-185).

En consecuencia —por ejemplo—, POLO no suele destacar que ARISTÓTELES también llama *entelékheia* al acto imperfecto, en tanto que se las ha con el fin, aunque de modo imperfecto, es decir, sin poseerlo, y sólo procediendo hasta él (de ahí que cese sin más —no sólo como *enérgeia* sino también como *entelékheia*— al topar con él). En la *Física*, el Estagirita define el movimiento como *entelékheia* de lo en potencia en tanto que en potencia.

Quando alude a la centralidad de la *enérgeia* como acto operativo intelectual en el Prólogo al libro de RICARDO YEPES, POLO manifiesta su discrepancia radical con la manera de seguir el aristotelismo en la que se concede el último o más alto sentido de la prioridad a la noción de sustancia, entendida de acuerdo con cierta *extrapolación* del pensar (o de lo pensado) a la realidad, es decir, con la consideración de que lo mental se puede trasponer sin más a manera de caracterización de la realidad física, por ejemplo, extrapolando el objeto pensado desde la operación de pensar según la noción de hilemorfismo: forma recibida en materia. Según POLO, ése sería el sentido con el que se



En tanto que *enérgeia* —o en relación con su principio— inteligir es *háma*, es decir, acontece, entero, a la vez o simultáneamente, de modo que su inicio no sólo no se queda atrás, sino que, por así decir, no se distiende —no es comienzo continuo— y, por tanto, se ejerce sin tardanza o retraso, y no como si tuviese que cumplir un proceso; se ejerce o realiza *ya*.

Y también como *enérgeia* es *tò autó*: lo mismo que su principio.

Por su parte, en tanto que *entelékheia* —o en relación con su fin— el inteligir es lo mismo que ese fin: *tò autó*, pura mismidad o

---

ha solido entender la noción de *entelékheia* (cfr. *Curso de teoría*, IV/1, 35 y 59-61 respecto del modo como esa extrapolación afecta al conocimiento judicial. Véase también la nota 40 de la página 162 de ese tomo de *Curso de teoría*).

Sin embargo, la extrapolación que POLO suele referir a la noción de *entelékheia* también atañe a la noción de *enérgeia*, pues ARISTÓTELES concede a la forma la índole de *enérgeia* —y, en consecuencia, también a la sustancia que lo es según forma o causa formal— (cfr. *Metafísica*, IX, 9, 1050 b 2-3: *he ousía kai tò eídos enérgeia estin*).

En definitiva, puede decirse que la extrapolación en la que parece incurrir ARISTÓTELES —o, al menos, muchos de sus comentaristas e intérpretes— estriba en atribuir al acto imperfecto —y, más ampliamente, a lo físico— la índole del acto perfecto, es decir, la índole propia de lo mental, que es, en este nivel —como se propone aquí—, cierta actualidad. En el movimiento, la actualidad ocurriría sucesivamente o por instantes (al cabo, en la medida en que es notado según distintos ahora de acuerdo con la intervención del sentir. Cabe sugerir que, considerado así, el movimiento se configura como *una sucesión de estabilidades cambiantes o en fluxión —y flexión—*, es decir, como equivalente al cambio.

Consiguientemente, también la sustancia como principio o como término del movimiento viene a ser entendida desde la noción de acto perfecto como actualidad: también a manera de cierta estabilidad, pero no sucesiva (de ahí la mayor similitud de esa sustancia o entidad con el acto perfecto; ello explicaría asimismo que ARISTÓTELES atribuyera al inteligir como acto, al menos en su nivel supremo, la condición sustancial o de *ousía*).

Aquí se procura mostrar en qué sentido tanto el inteligir (o el sentir, etc.) como el movimiento pueden decirse *enérgeia* y *entelékheia*, lo cual es, en cualquier caso, más acorde con el empleo que el Estagirita hace de esas palabras en el *Corpus*, en cierto sentido como equivalentes, aunque no como sinónimas.



sólo inteligir, de modo que no admite un fin que no sea inteligir. Con otras palabras, si el fin de inteligir es haber inteligido, haber inteligido es inteligir, de modo que el inteligir equivale a su propio fin, y no tiene que ir hacia él, sino que es ese fin (o, si se quiere, lo posee).

Y también como *entelékheia* el inteligir es *háma*, es decir, acontece simultáneamente que su fin; se ejerce a la vez como haber inteligido, sin tránsito entre su principio y su fin.

En ese sentido, el inteligir se describe como acto perfecto, pues no sólo nada le falta en lo que atañe a su principio y a su fin, sino que es la coincidencia o mismidad entre principio y fin y su simultaneidad. No es un acto que, como el movimiento, deba describirse como proveniente de un principio y como yendo hacia un fin<sup>30</sup>.

Y en atención a esas dos características —que acontece ya, *háma*, y siendo su fin, *tò autó*—, el inteligir no tiene por qué ni de dónde cesar, pues no ha de esperar nada para lograr el fin: su mismo ejercicio es su culminación. De ahí que al ejercerse se mantenga y permanezca a la vez o simultáneamente como inteligir

---

30. Nótese que la noción de principio del que depende o proviene un acto no equivale a la de comienzo o inicio de la actividad. ARISTÓTELES considera principiado el movimiento circular aunque en él no cabe señalar un comienzo determinado (ni un término, aunque sin ser por eso acto perfecto).

Y así como el principio de la actividad no equivale a su comienzo, tampoco el habérselas con el fin de la actividad equivale a su término. En ese sentido, el comienzo y el término de un acto deben distinguirse del principio y del fin. Como se ha visto, lo propio del acto perfecto es la mismidad entre principio y fin, por lo que carece de comienzo y de término.

Por su parte, el movimiento circular postulado por ARISTÓTELES no carece en rigor de comienzo y de término, sino que esos extremos coinciden en él sin que su principio sea lo mismo que su fin. El movimiento circular es un acto imperfecto peculiar en tanto que, por así decir, no acaba de comenzar ni comienza a terminar (desde la perspectiva de la eficiencia —o, si se quiere del ejercicio o ejecución—, el movimiento circular podría describirse mejor —como hace POLO— con la noción de *interrupción* como causa de comienzo. Véase el estudio sobre el movimiento circular en la Lección cuarta de *Curso de teoría*, IV/2).



y como haber inteligido. Y también en cuanto que el inteligir no cesa puede decirse que es acto perfecto.

Correlativamente, en cuanto que es lo mismo que su principio, el inteligir tampoco tiene de dónde ni cómo avanzar o crecer. En ese sentido, siendo acto perfecto, puede describirse como constancia o permanente presencia (y sin fijeza o estaticidad, pues se trata de un acto. Por así decir, es la presencia actuosa)<sup>31</sup>.

Nótese que no por ejercerse ya o según simultaneidad el inteligir es instantáneo, ni tampoco súbito, pues, por coincidir a la vez, como principio, con su fin, se mantiene como inteligir: no cesa. Por eso se puede decir no sólo que al inteligir ya se ha inteligido, sino además que se sigue inteligiendo<sup>32</sup>.

---

31. Desde esa descripción se comienza a detectar en qué sentido el acto perfecto, sin tener límite que conlleve su cese, puede tomarse como límite mental: en la medida en que es un acto vital que carece de crecimiento por reducirse a su principio.

32. POLO suele glosar la índole incesante del inteligir completando la fórmula aristotélica: "al inteligir ya se ha inteligido y *se sigue inteligiendo*".

Con todo, en el inteligir humano operativo se experimentan interrupciones, intermitencias o discontinuidades. No obstante, eso no comporta un cese del inteligir en tanto que tal, sino sólo en cuanto que cesa el sentir al que está vinculado a partir de la operación intelectual incoativa, o bien en tanto que se pasa a la ejecución de la actividad práctica (este punto debe tratarse por aparte).

Por eso, al abordar la diferencia que media entre el sentir y el inteligir en tanto que considerados ambos como actos perfectos, y cuando se trate sobre la conjunción del inteligir con el sentir en la intelección incoativa, se procurará dar razón de la peculiar intermitencia y pluralidad del pensar humano, la cual se debe precisamente a su comienzo en unión con el sentir.

ARISTÓTELES tiene en cuenta esa imperfección —la intermitencia— de la intelección humana cuando propone modos de inteligir superiores, atribuibles a inteligencias plenamente separadas de cualquier cuerpo, como las que, a su parecer, han de regir los movimientos de los cuerpos celestes, y cuando describe en qué sentido es acto el intelecto agente humano (de ahí que lo describa como cierto hábito).

Nótese asimismo que, en cuanto que tal, el inteligir no cesa ni siquiera cuando se pasa a poner en práctica o por obra lo inteligido, pues la intelección práctica acompaña a la acción, y si cesa, cesa porque cesa la acción, no por-





En resumen, por comparación con el movimiento —en cuanto que el movimiento aparece primeramente como acto—, el entender —o el pensar— es acto perfecto, *enérgeia* o bien *prâxis (téleia)*. Esa noción como contrapuesta a la de *kínesis* se cifra ante todo en el modo pleno de habérselas con el fin: siéndolo (o poseyéndolo), pero asimismo, consiguientemente, en su índole inacabable o imperecedera en virtud de la coincidencia con el principio<sup>33</sup>.

En cambio, la *kínesis*, aunque también se las ha con el fin —y en esa medida puede decirse asimismo *entelékheia* y no sólo *enérgeia* (aunque *atelés*)— no es su fin (no lo posee), por lo que inevitablemente termina cuando cede su lugar al fin al que se dirige (o cuando es interrumpida)<sup>34</sup>.

---

que le competa cesar como intelección. De ahí, por lo demás, el continuo progreso que puede constatarse en la razón práctica.

33. La noción de acto perfecto como acto que no sólo es su fin, sino también —y por eso mismo— su principio puede chocar con el modo tradicional de entender la actividad intelectual como acto de una potencia (ARISTÓTELES no destaca ese extremo de la noción, quizá porque no logra superar de modo neto la comprensión del acto como derivado de un principio, lo cual podría competir a lo sumo al movimiento, pero no al entender).

Lo dicho hasta aquí muestra que esa comprensión de la actividad intelectual es insuficiente y, en rigor, desacertada. El entender no se ejerce como procediendo de un principio potencial. De ahí que sin el intelecto agente no sea viable la intelección (ni siquiera la operativa en conjunción con el sentir). Y aunque el intelecto agente no puede existir sin provenir de un intelecto superior (según el Estagirita, la irrupción del intelecto agente en la vida del alma humana es epigenética), tampoco esa procedencia debe entenderse como derivación desde un principio.

Obviamente no se descarta la noción de potencia intelectual. Más bien se sugiere que se la debe entender no como principio de la actividad intelectual operativa, sino como lo susceptible de crecer con base en las operaciones o haciendo pie en ellas.

34. Paralelamente a lo acabado de anotar, la noción de eficiencia entendida como cierto influjo desde un principio, por lo demás supuesto, ni siquiera es ajustada para entender el movimiento, el cual, en una física de causas, debe tomarse como un principio entre otros, distinto de la materia, de la forma y del fin, realmente distintos a su vez del primer principio como acto de ser extramental (véase sobre este punto *Curso de teoría*, IV).

## Extratemporalidad del inteligir

Si se busca aclarar la condición del inteligir —ante todo, del operativo— desde la perspectiva de la diferencia entre la presencia y el tiempo lo pertinente es centrar la atención en su carácter de acto perfecto según el *háma*. El inteligir y su cumplimiento —el haber inteligido— son simultáneamente o a la vez: ya. Esta condición permite sostener que la índole extratemporal del *háma* como presencia o actualidad compete ante todo al inteligir, y no al movimiento (ni tampoco, como se verá, al sentir)<sup>35</sup>.

En virtud de su condición de acto perfecto el inteligir es simultáneo con su fin —haber inteligido—, y justo por eso el inteligir no cesa: la posesión del fin no anula el ejercicio de la actividad, porque acontece a la vez que ella.

Lo cual comporta, de una parte, que el inteligir no transcurre temporalmente, es decir, que se ejerce sin que sea posible notar en su ejercicio la diferencia entre anterioridad y posterioridad, pues, por así decir, al acontecer ya ha acontecido. Y, de otra, comporta que el inteligir no conlleva transición ni mutación alguna, lo que

---

En rigor, el movimiento físico es siempre principio, aunque no fin, tanto si comienza y cesa como si no comienza ni cesa. Este último es el movimiento circular, cuya vigencia física —como es obvio— no debe tomarse de acuerdo con el respaldo representacional que le asigna el Estagirita. El primero es el movimiento físico causado por el circular, que tampoco debe entenderse como rectilíneo (y ninguno de los dos como traslación). Que sea causado por el circular no le quita que sea principio.

La suposición en el movimiento de la noción de principio se debe quizá a la comprensión de la eficiencia física desde la actividad productiva. A su vez, esta misma noción perturba la de conocimiento intelectual en tanto que la confunde con la producción de cierta obra inmanente en el principio del que procedería la supuesta acción productiva mental. De ahí que POLO insista en que el inteligir no debe entenderse como causa de lo inteligido (ni tampoco como efecto de la potencia intelectual o, menos aún, de alguna influencia extrínseca al inteligir).

35. La peculiaridad del sentir como acto perfecto —ya se dijo— ha de ser estudiada en otro lugar. Baste recalcar que le corresponde la noción de ahora o instante, pero que esa noción difiere de la que aquí se nombra como presencia mental.



también da razón de que por qué de suyo no puede cesar (el cese sólo es posible desde la mutación; lo que no se muda no puede cesar).

Así, *entre inteligir y haber inteligido no cabe ningún intervalo*. Lo cual se debe a que inteligir y haber inteligido son lo mismo, *tò autó*. Por eso, *de inteligir a haber inteligido no se transcurre*, no se da cabida a tránsito o proceso alguno.

Conviene insistir en este punto. Como acto perfecto, la operación intelectual no tarda ni se retrasa al acontecer: cuando se ejerce, ya se ha ejercido. Por eso no vale para ella ninguna distinción entre anterioridad y posterioridad, de modo que no transcurre según ningún tiempo que acompañe su acontecer.

En consecuencia, *el inteligir se lleva a cabo fuera del tiempo*. Y por eso de suyo no cesa. El tiempo —entiéndase el tiempo de lo físico— sólo acompaña a los movimientos, es decir, a los actos imperfectos, que lo son justamente por dar cabida a la distinción entre anterior y posterior (pues, según Aristóteles —como se ha dicho—, el tiempo es cierta notación de anterioridad y la posterioridad del movimiento y en él).

Como acto imperfecto, el movimiento admite la distinción entre lo anterior y lo posterior, con lo que da cabida a un intervalo entre su ejercerse y su consumación. Dicho intervalo —en cuanto que acompaña al movimiento— puede describirse como acercamiento continuo al fin. Lo cual ocurre de ese modo precisamente porque mover (o moverse) y haber movido (o haber sido movido) no son lo mismo, sino que difieren: son *héteron*.

En ese sentido, la distinción aristotélica de las actividades (*práxeis*) en perfectas e imperfectas puede describirse asimismo según cierta distinción entre lo extratemporal y lo temporal.

En suma, los caracteres de mismidad y simultaneidad (o actualidad) que corresponden al inteligir y al haber inteligido, y que describen ajustadamente la índole de acto perfecto propia del pensar como acto que, siendo su principio, es su fin, permiten



entenderlo como ajeno al tiempo (por lo menos respecto del tiempo del movimiento físico). Si el fin del pensar es pensar, esto es, él mismo, justo al ejercerse, ya —o sea, a la vez y simultáneamente, sin tiempo de por medio— el pensar posee su fin<sup>36</sup>.

## 8. “Génesis” (o “dación”) de la intencionalidad intelectual de acuerdo con la mismidad del pensar

Quizá sea oportuno —aunque se trata de un extremo de la cuestión que no atañe en directo al tema tratado— la extratemporalidad de la presencia mental—, mostrar que la mismidad y simultaneidad entre la operación de inteligir y el haber inteligido implica asimismo *la posesión actual* de lo que suele llamarse *objeto inteligido (o pensado)*<sup>37</sup>.

- 
36. Las anteriores indicaciones sobre la peculiar extratemporalidad del inteligir se ven corroboradas cuando se tiene en cuenta el inteligir intencional —o que deja abierto un objeto—, el cual suele llamarse operativo. Pero, obviamente, valen asimismo para los modos más altos de intelección humana, para los hábitos y para el intelecto agente.

En cualquier caso, se trata de extratemporalidad respecto del tiempo físico, no sin más, puesto que patentemente la vida intelectual del hombre se desarrolla de acuerdo con una temporalidad diferente de la de la realidad física. Para introducirse en esa cuestión cabría preguntarse por el modo como los hábitos intelectuales —y morales— van acrecentándose según cierto dominio y señorío sobre el tiempo.

Cabe atender al respecto a las explicaciones husserlianas sobre lo que se llama “constitución temporal de la subjetividad trascendental”, con tal de que se tomen —al igual que muchas indicaciones de SAN AGUSTÍN— como intentos de aclarar la peculiar temporalidad de los hábitos en la experiencia del hombre. Este asunto es, por lo demás, uno de los que quedan abiertos a partir de lo dicho.

37. Nótese que cabe hablar de presencia mental por cuanto que el objeto pensado puede decirse presente en el pensar como fin poseído. Así expone POLO de ordinario la noción de acto perfecto intelectual (o sensitivo): como mismidad y simultaneidad entre la operación y su objeto (inmanente). Obviamente, la explicación de que el fin del operar es haber operado queda implícita en la tesis de que, por eso, puede poseer el objeto como fin.



Conviene indicar de entrada que si al inteligir—como operación— cabe llamarlo *mismidad*, a lo inteligido —como objeto poseído por la operación— corresponderá la designación de *lo mismo*.

A su vez, si el carácter de *ya* propio de la operación de inteligir (según el cual al ejercerse *ya* se ha ejercido —y *ya* posee el objeto inteligido—) puede describirse justamente como presencia mental, es decir, como acto en el sentido de actualidad, el objeto inteligido será entonces *lo presente o actual*.

Se trata, pues, de atender brevemente al modo como la mismidad y la simultaneidad de inteligir y haber inteligido equivalen a la posesión en presencia o actualidad de lo pensado en tanto que es el objeto —mental, inmanente— del pensar<sup>38</sup>.

---

En cierto sentido, el enfoque desde el cual POLO explica la noción de acto perfecto es más acorde con el medieval desde la noción de operación inmanente, bien entendido que con la precisión de que una operación se dice inmanente sin más no tanto porque no salga del operante, sino sobre todo porque su fin u objeto está en la operación misma, porque le es inmanente en cuanto que poseído por ella.

Antes se insinuó que de ningún modo el objeto pensado inmanente a la operación intelectual debe entenderse como una obra, ni siquiera inmanente al sujeto (a modo de obra de una acción transeúnte que no saliera del operante, de su mente). Nótese que esa mala comprensión del inteligir se halla en la raíz del representacionismo.

Se habla de “génesis”, pero mejor sería decir “dación”, para evitar cualquier confusión con un proceso cinético y sucesivo.

La alusión a la génesis del objeto intencional involucrado en el inteligir operativo será estrictamente pertinente al tratar sobre la articulación presencial del tiempo en la operación intelectual primera.

38. Es pertinente una aclaración acerca del uso de la noción de objeto del inteligir o del pensar (y de cualquier operación cognoscitiva) aquí vigente, pues no se alude al término —real o mental— extrínseco a la operación misma y que se dice conocido por ella, sino al carácter de fin logrado que es propio de la operación intelectual por ser acto perfecto, y que permite admitir cierto “término” inmanente a ella, el objeto mental.

Con todo, en rigor —como se verá— no se trata de término alguno, sino de una *pura remitencia al término* de la operación y extrínseco a ella (tanto si



De acuerdo con la índole de acto perfecto como mismidad, o en tanto que siempre la misma, la actividad de pensar puede describirse como *pura*: pura mismidad.

Ahora bien, por ser una actividad pura en el sentido de que sólo es ella misma y nada más, por no incluir nada ajeno —y justo por eso—, la operación intelectual permite que lo diferente u otro respecto de ella misma —al cabo, lo inferior a ella (pues lo superior a ella no es estrictamente diferente de ella, ante todo quien piensa)— se destaque en frente como diferente u otro, sin restricción de ningún tipo, según el modo de *quedar* —o *estar*— *presente* (o abierto, patente, manifiesto, etc.) para la “mirada” —o el “ver”— intelectual<sup>39</sup>.

Téngase en cuenta que no por describirse como pura mismidad la operación intelectual deja de ser acto o “actuosa”. Por eso, su reducirse a sí misma puede describirse como un abrirse a lo otro o, mejor, como un dejarlo abierto<sup>40</sup>.

---

ese término es una realidad extramental como si es mental, incluso otro objeto pensado).

La índole puramente remitencial del objeto mental o inmanente es la que puede llamarse *intencionalidad*. En ese sentido se habla de objeto y de operación intencionales.

39. Excede al tema enfocado dilucidar si a la operación intelectual como presencia mental corresponde de suyo —en tanto que presencia mental— la índole de mirada intelectual o, sin más, el “ver” propio del inteligir.

Baste indicar que este asunto no puede resolverse sin acudir al cognoscente intelectual, pues sólo a él puede atribuirse el ver como inteligir. Según esto, la presencia mental no acontece más que desde el yo y, en definitiva, desde el ser personal.

Dentro del planteamiento aristotélico, la observación anterior equivale a la tesis de que no se ejerce la operación intelectual sin la iluminación del intelecto agente. Pero es patente que se trata de un asunto que no puede resolverse atendiendo tan sólo a la mismidad y actualidad —y a la extratemporalidad— de la intelección operativa.

40. Una consideración más atenta de la operación intelectual permite distinguir en ella lo que le corresponde como presencia mental y lo que le corresponde propiamente como operación o acto. La índole presencial, más que condición de acto u operación tiene —como se verá— carácter de límite —es el límite



Y es precisamente el quedar presente de lo otro como abierto sin restricciones, y en tanto que otro, para el inteligir (posibilitada por la pura mismidad en tanto que “actuosa”), lo que se llama objeto. *Lo otro que el pensar es su objeto en la medida en que mediante la pura mismidad del pensar es destacado sin restricciones como puramente abierto y otro para el inteligir.*

Por consiguiente, en tanto que el pensar se posee a sí mismo como fin, puede decirse también que posee como fin el *estado de abierto* —o de presente— de lo otro en tanto que otro, y que *ese estado de presente de lo otro es su objeto (mental o inmanente)*<sup>41</sup>.

En ese sentido, se puede sostener asimismo que *pensar estriba en la posesión del objeto pensado, siendo el objeto pensado nada más que lo otro en tanto que presente o abierto ante el pensar*<sup>42</sup>.

---

mental—. En cambio, la índole activa o “actuosa” corresponde al cognoscente. Esta aclaración es asequible desde la perspectiva de la antropología más que desde la teoría del conocimiento (en antropología se muestra, además, que la operatividad intelectual y la dimensión del cognoscente que puede describirse como yo —y que, en definitiva, se cifra en los hábitos intelectuales— equivalen, en rigor, a la potencia realmente distinta del acto de ser humano. POLO trata este asunto en la *Antropología*).

41. Nótese el empleo de una noción heideggeriana, el “estado de abierto”, como equivalente a la noción de objeto pensado. Se admite también que ese estado de abierto en que estriba el objeto pensado marca la “génesis” de la noción de mundo (HEIDEGGER describe al existente humano según su “estar en el mundo”), o equivale a ella (al respecto puede ser pertinente tener en cuenta que POLO dictó en Granada en 1966 un curso de Fundamentos de filosofía, una de cuyas partes se titulaba precisamente “Estudio sobre la objetividad del mundo”, del cual se tomaron apuntes que luego sirvieron de base para algunas Lecciones centrales del *Curso de teoría*, II).

Con todo, no se admite la primacía del horizonte práctico en el que la fenomenología heideggeriana inscribe estas “estructuras” del comprender. Se sugiere que la génesis de la objetividad intencional aquí propuesta es más radical que la distinción entre teoría y praxis (cabe sugerir que la intelección incoativa como operación es previa a la distinción entre razón teórica y razón práctica).

42. Debe tenerse en cuenta que si bien a lo extramental en tanto que tal cabe también llamarlo objeto del inteligir, en rigor sólo se dice objeto en la medida en que comparece (o aparece) sin más según presencia, esto es, en tanto que



En tanto que lo otro que el pensar queda abierto según presencia para el inteligir, cabe decir entonces que el pensar queda remitido a lo otro que él mismo según lo que suele llamarse intencionalidad. En tanto que posee objeto pensado, el pensar no es más que verse remitido el inteligir a lo diferente del pensar en tanto que irrestrictamente abierto.

El objeto pensado se dice intencional no porque sea *algo* que remite a lo otro del pensar, sino porque estriba en el estado de abierto, según presencia, de lo otro que el pensar para el inteligir<sup>43</sup>.

Se excluye así cualquier intromisión de algo que no sea el mismo pensar dentro del pensar o cabe él; el objeto del pensar, inmanente al pensar, no es más que el estado de abierto de lo diferente al pensar respecto del pensar en tanto que el pensar es actuosa mismidad<sup>44</sup>.

En suma, puede decirse que la posesión de objeto como fin inmanente de la operación intelectual se sigue de que ésta es pura

---

queda presente como abierto sin restricciones *ante* el pensar y, por así decir, *en* el pensar, *cabe* el pensar o *dentro* de él: como inmanente al pensar. En ese sentido se habla de objeto mental o inmanente (y queda claro que el objeto mental no es ninguna obra de la operación).

Nótese que lo extramental en tanto que extramental, o de suyo, no puede decirse ni abierto ni cerrado. Eso sólo le corresponde en tanto que lo acompaña una actividad mental.

Por su parte, ante el sentir, lo extramental no queda en rigor abierto —abierto sin más, equivale a completa o enteramente abierto, es decir, a presente—, sino, por así decir, entreabierto (entreabierto equivale a “entre-cerrado”): es claro que para el sentir no concierne lo extramental sin más, de suyo o en cuanto que tal, sino sólo en función de la situación vital psíquico-orgánica del organismo “sentiente”.

43. De acuerdo con esa manera de entender el objeto pensado como mental o inmanente se excluye cualquier interpretación representacionista, es decir, entificante o cosista —y no sólo figuradora—, de la intencionalidad.
44. Es así como el pensar no impide la mirada intelectual sobre lo otro respecto de él. Por lo demás, dicho mirar por dentro de lo otro que el pensar (*intus legere*) puede ser incrementado si no se atiende al mero pensar; pero ello requiere la iluminación o manifestación del pensar, que se ha llamado hábito intelectual. En ello estriba la propuesta poliana del abandono del límite mental.





mismidad en la medida en que para ella ejercerse y haberse ejercido son lo mismo y a la vez. La pureza de la actualidad es la que deja abierto sin restricciones lo otro respecto de la mismidad. Y ese estado de abierto de lo otro que el pensar es lo que puede tomarse como su objeto poseído inmanentemente por el pensar, el cual puede por ello entenderse como la prioridad o *antecedencia* real del objeto pensado.

Según lo dicho, esa prioridad real, o acto —nótese que acto equivale en definitiva a *a priori* real— es lo que el Estagirita denomina *enérgeia (téleia)*, y que cabe llamar *presencia mental* por cuanto que posee el objeto en presencia o según actualidad (la actualidad o presencia de la operación —no sobra insistir— se sigue de su mismidad intrínseca, pues para ella operar es lo mismo que haber operado)<sup>45</sup>.

Así pues, siguiendo a Aristóteles parece ajustado afirmar que *la presencia mental es acto como actualidad*. La actualidad —que, en rigor, sólo es intelectual— estriba en la posesión de lo pensado al pensarlo, esto es, sin dilación temporal: *háma, simul*<sup>46</sup>.

Y se ha mostrado como el Estagirita descubre este sentido de la noción de acto, superior al que corresponde al movimiento físico: al notar que estriba en una posesión del fin lograda por fuera o por encima del tiempo de lo que está en movimiento, es

---

45. Conviene insistir en que la tradición medieval toma en cuenta la operación inmanente no tanto porque el objeto sea inmanente a la operación, sino porque ese tipo de actividad no sale del operante (así se suele distinguir de la acción transitiva, correlativa con la pasión). Como se ha sugerido, esta desviación de la atención se debe de seguro a que el pasaje de la *Metafísica* estudiado no fue admitido o reconocido en las traducciones latinas medievales, y que más adelante ARISTÓTELES alude al acto perfecto señalando su inmanencia en el actuante (cfr. IX, 9, 1050 a 30-b 2).

46. POLO describe la actualidad de la presencia también como *adelantamiento*, lo cual es equivale a acto que posee el fin (cfr. *Curso de teoría*, II, 129-133).



decir, de una vez, sin vicisitud alguna, sin cambio: manteniendo pura su mismidad<sup>47</sup>.

Jorge Mario Posada  
Departamento de Filosofía  
Universidad de La Sabana  
Campus del Puente del Común  
A.A. 140013 de Centrochía  
Chía - Cundinamarca (Colombia)  
e-mail: defilos@unisabana.edu.co

- 
47. La observación sugerida antes sobre la diferencia que cabría sentar entre el pensar como presencia mental y el inteligir como mirada intelectual que, por así decir, atraviesa la presencia mental y se cierne sobre lo otro del pensar, permite sostener que la operación intelectual poseedora del objeto como fin es el acto intelectual ínfimo.

De acuerdo con la propuesta de POLO —como se ha indicado al principio—, por encima del acto intelectual operativo se ejerce la intelección como hábito —el hábito manifiesta la operación intelectual, la cual, por dejar presente al objeto, no se presenta a sí misma—. Además, cada hombre posee un acto radical, su ser personal, que no puede ser menos que intelectual. A este respecto, POLO considera que la noción aristotélica de intelecto agente debe ser reconducida al ser personal humano.

El no quedarse en la operación intelectual como presencia mental y, según ella, en la altura extrafísica o mental de los objetos pensados, pero manteniendo sin embargo la atención o vigilancia de la mirada intelectual, de manera que la intelección acompañe, por así decir, a la actividad extramental en su despliegue real, es lo que POLO llama abandono del límite mental (al menos, en sus dos primeras dimensiones). Ello es posible cuando el inteligir se ejerce de modo más alto que como operación y, ante todo, como manifestación de esa operación. En ello estriba la continuación heurística POLO propone para la noción aristotélica de hábito intelectual. Según esto, el abandono del límite en algunas operaciones que prosiguen a la incoativa no resulta extraño al talante de la filosofía aristotélica.

En efecto, dicho abandono se logra al detectar, manifestándola, la índole de acto perfecto que, según ARISTÓTELES, corresponde al pensar como poseivo de su fin: como se viene mostrando, el fin del acto perfecto no es otro que él mismo, de modo que, por ejercerse, ya —esto es, a la vez y simultáneamente (*háma*)— posee el fin.