

2eje.

308913



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE
TOMÁS DE AQUINO

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A
JUAN ALBERTO AMÉZQUITA ZAMORA

DIRECTOR DE TESIS
DR. HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

MÉXICO, D.F. 1994



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A mis padres, Rebeca y Juan;
a mis hermanos, Montse y Esteban;
a mis tíos Margarita, Juan y Jorge,
por su cariño y apoyo.**

En las líneas iniciales de este trabajo, deseo expresar mi agradecimiento a todas las personas que me han dado la mano y me han brindado su ayuda -de una forma u otra- para realizar esta investigación. Aunque no haré una lista exhaustiva de esas personas, de cualquier modo la enumeración será un poco larga. Para mí es importante que sea así.

Agradezco a mis profesores de la Facultad de Filosofía todo lo que me transmitieron, en las aulas y fuera de ellas, durante los años que duraron los cursos de la licenciatura. Me siento especialmente agradecido al Dr. Carlos Llano, por toda la ayuda que me brindó durante mi estancia en la UP, todo el material que me facilitó para elaborar este trabajo. No se me olvida darle las gracias por su Seminario de Metafísica, pues a esas lecciones debo mi interés por la acción humana. Tengo también una deuda de agradecimiento con el Dr. Arturo Picos, quien despertó en mí el aprecio por las cuestiones antropológicas; con el Dr. Jorge Morán, de quien recuerdo algunas lecciones muy importantes, que me dio sobre todo fuera de clases, tanto al inicio como al término de la carrera.

En mi agradecimiento están presentes también la Dra. Rocío Mier y Terán -que me contagió su interés por las facultades del alma-, el Dr. Carlos Kramsky, quien procuró brindarnos a todos sus alumnos una sólida y sistemática formación en distintos aspectos de la filosofía clásica. No olvidó tampoco las lecciones del Dr. Raúl Núñez, que sabía hacernos accesible y atractiva la historia de la filosofía. Doy las gracias también al Dr. Luis Guerrero, por sus geniales lecciones de Lógica simbólica. No puedo dejar de mencionar a la Dra. Virginia Aspe, con quien comparto el entusiasmo por la Estética y de quien he recibido muchísimas muestras de amistad y ayuda.

Quiero hacer una mención especial del Dr. Héctor Zagal, porque me concedió su apoyo incondicional, aceptando ser el director de mi tesis en la fase final de este trabajo. Le

agradezco su paciente labor de revisión, lo mismo que sus sugerencias y su disponibilidad absoluta.

No quiero excluir de mi agradecimiento a mis compañeros de la generación 87-91, cuyos nombres tengo frescos en la memoria, a pesar de que no hayan quedado escritos aquí.

Finalmente, doy las gracias a José Manuel Núñez y a Juan Andrés Mercado, con quienes he compartido muchos grandes momentos y muchas cosas grandes. De ellos he recibido siempre alientos, ayuda y amistad. Este trabajo, lo mismo que su autor, le debe mucho a ambos.

Guadalajara, Jalisco, 17 de junio de 1994.

**La acción en la filosofía de
Tomás de Aquino**

INDICE

Introducción	1
Capítulo 1: El nombre "acción": un estudio etimológico	5
1.1 Origen y significado etimológicos.....	7
1.2 El estudio de Varrón sobre el significado de <i>actio</i>	8
1.2.1 La acción como <i>id quod est in agitata</i>	8
1.2.2 El triple estado de la acción.....	11
1.2.3 La distinción entre <i>ago, facio</i> y <i>gero</i>	13
1.3 Conclusiones sobre el significado de "acción".....	15
Capítulo 2: Metafísica de la acción	17
2.1 El movimiento.....	19
2.1.1 El movimiento como acto del ente en potencia en cuanto tal	19
2.1.2 Lo que está <i>antes</i> y <i>después</i> del movimiento: los términos.....	22
2.1.3 La división del acto y la potencia y los términos del movimiento.....	24
2.1.4 La acción como término <i>ex quo</i> del movimiento.....	27
2.1.5 Movimiento, acción y pasión.....	30
2.2 Los principios de la acción	34
2.2.1 El principio general del obrar	36
2.2.2 Los principios de la acción y las cuatro causas.....	37
2.2.3 El fin.....	39
2.2.4 El agente.....	42
2.2.5 La forma como fundamento ontológico del obrar	44
2.2.6 La forma substancial	46
2.2.7 Las formas accidentales como principios de la acción	47
2.2.8 La forma y el fin en la especificación de las acciones	51
2.2.9 Acción y ser.....	55
2.3 Los tipos de acciones	58
2.3.1 El doble género de la acción.....	58
2.3.2 La acción y la operación: lo distinto y lo común	59
2.3.3 La relación entre la acción, la operación y el movimiento.....	60

Capítulo 3: Psicología de la acción	67
3.1 La vida.....	69
3.1.1 Los vivientes.....	69
3.1.2 La vida como modo de ser de los vivientes.....	71
3.1.3 El principio vital.....	74
3.2 Las operaciones vitales.....	78
3.2.1 Las acciones vitales y los grados de vida	78
3.3 Los principios de las operaciones vitales: la naturaleza de las facultades.....	85
3.3.1 La distinción entre el alma y sus facultades.....	85
3.3.2 La pluralidad y distinción de las potencias operativas.....	95
3.3.3 La jerarquía de las potencias operativas.....	97
3.3.4 Origen y sujeto de las facultades del alma.....	98
3.3.5 Los géneros de las facultades del alma.....	101
3.4 La acción en los vivientes.....	107
3.4.1 Los apetitos como principios motores de la acción.....	107
3.4.2 El "Círculo" de las operaciones del alma	112
Sinopsis conclusiva.....	115
Tabla de abreviaturas de las obras de Santo Tomás	125
Bibliografía general.....	126

INTRODUCCIÓN

Este trabajo está inspirado en las siguientes palabras, escritas al comienzo de la obra

Persona y Acción:

"La expresión *actus humanus* no sólo procede del verbo *agere* -que establece su relación directa con la acción y el actuar, pues *agere* significa actuar u obrar-, sino que presupone también, tal como se ha utilizado tradicionalmente en la filosofía occidental, una interpretación determinada de la acción, a saber, la interpretación que se encuentra en las filosofías de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Se trata de una interpretación realista y objetiva, así como metafísica. Procede de la concepción general del ser y, más directamente, de la concepción de *potentia-actus*, utilizada por los aristotélicos para explicar la naturaleza del ser, cambiante y simultáneamente dinámica"¹.

El objetivo que persigo con este trabajo es doble. En primer lugar, intento hacer explícitos los razonamientos que se exponen en el párrafo antes citado. Es decir, quiero situar el tema de la acción en el ámbito más general de la doctrina aristotélica -desde la óptica de Santo Tomás-, del acto y la potencia. En segundo lugar, la investigación está planteada para servir de fundamento o preparación para otro trabajo que tendrá como tema específico la acción humana, encuadrada también dentro del ámbito de la filosofía de Tomás de Aquino. A este respecto, me gustaría hacer claramente explícitos -al menos para mí- los presupuestos metafísicos y psicológicos de la doctrina de la acción moral en el Aquinate.

A la consecución de los objetivos mencionados responden los capítulos II y III. Titulé *Metafísica de la acción* al capítulo II, pues en él pretendo dar una explicación de la acción en cuanto sus principios primeros. Para esto, partí de la consideración de la acción

¹ WOJTYLA, KAROL, *Persona y Acción*. Traducción española de Jesús Fernández Zulaica. BAC, Madrid, España, pp. 31-32.

como acto, buscando establecer la relación que ésta guarda con otros actos, y principalmente con el movimiento. En un segundo momento, quise determinar cuáles eran los principios de la acción, tal como los expone Santo Tomás. La forma, el agente y el fin son los principios que nos permiten explicar la acción. Como la acción no es una realidad unitaria, sino que presenta una gran variedad de tipos y modos de realizarse, en la tercera parte de la Metafísica de la acción, estudié los tipos de acciones, a saber las acciones transitivas, o acciones propiamente dichas, y las acciones inmanentes u operaciones.

Di el nombre de Psicología de la acción al capítulo III porque en él busco aplicar las nociones fundamentales tratadas en el capítulo II, a los seres vivientes. La vida de los vivientes es considerada como automovimiento, como un modo de ser y obrar que tiene unos principios específicos. En orden a explicar la acción de los entes vivos, hago énfasis especialmente en el tema de las facultades del alma, como principios próximos de las operaciones vitales. En el fondo de la exposición late el intento de aplicar las denominaciones de agente, fin y forma al estudio de las facultades. Este intento encuentra su formulación explícita al final del capítulo III. El capítulo se cierra con la exposición del "círculo" de las acciones del alma, con el que se puede expresar la unidad que existe entre las distintas facultades, en orden a las acciones del viviente.

Como justificación del largo *excursus* etimológico que es el capítulo I, puedo aducir que tengo la convicción -curiosamente también compartida por los escolásticos y los analíticosⁱⁱ - de que el análisis del lenguaje es una buena herramienta para el estudio filosófico

ⁱⁱ En la Edad Media, la gramática era una de las disciplinas que formaban parte de la instrucción filosófica. Por ejemplo, la Escuela de Chartres es famosa, entre otras cosas, por el impulso que dio a los estudios de los vínculos ente *vox* y *res*. De ahí que Juan de Salisbury, discípulo de Bernardo de Chartres, haya afirmado que "la gramática es la cuna de toda filosofía". Los filósofos analíticos dan una gran importancia al análisis del lenguaje ordinario. Por ejemplo, J. L. Austin, en Oxford, ha dicho que "el lenguaje ordinario es la primera palabra en filosofía".

INTRODUCCIÓN

de la realidad. Pienso que entender lo que quiere decir una determinada palabra que designa un aspecto de la realidad, es avanzar en el conocimiento de esa realidad. La elección del autor es un tanto circunstancial, aunque también tiene sus razones teóricas. Elegí estudiar el significado etimológico de *actio* en Varrón porque es un autor clásico, contemporáneo de Cicerón, que plantea su etimología con ciertas pretensiones filosóficas. Además -este es el elemento circunstancial más definitivo-, cuando comenzaba a redactar esa parte del trabajo, cayó en mis manos un ejemplar de la primera traducción en castellano de *De lingua Latina*, de modo que decidí aprovechar el material para la investigación.

Todo lo expuesto anteriormente explica por qué el trabajo tiene un carácter más bien expositivo y poco polémico, así como un tanto general. En algunos temas concretos -la relación entre la acción y el agente, por ejemplo- la extensión de su estudio y la reiteración de los argumentos se deben fundamentalmente a la necesidad que yo tenía de hacerlos más claros para mí. Por otra parte, pienso que lo que consigue darle unidad a esta investigación es la perspectiva del estudio de los principios de la acción, tanto en la Metafísica de la acción, como en la Psicología de la acción. El nexo que une el capítulo I con los otros dos son las conclusiones en torno a la relación del movimiento con la acción. Puede apreciarse que tal relación es el punto de partida del capítulo II, mientras que en el capítulo III, la acción es considerada automovimiento vital.

No me ha parecido necesario justificar la importancia del tema de la acción en la filosofía de Santo Tomás, ni tampoco en el panorama filosófico general, pues basta constatar la variadísima gama de estudios que muchos autores, de las más variadas tendencias filosóficas, han dedicado para tratar ese tema. Consideré más interesante plantear los móviles que han dado origen a este estudio y el camino personal que decidí emprender para tratar los temas.

El punto de partida de tales planteamientos han sido casi siempre las tesis tradicionales de las que el mismo Santo Tomás parte en sus obras al estudiar esos temas. Aprendí muchas de esas tesis de mis profesores en la Universidad, a lo largo de la carrera. Otras, las "descubrí" al estudiar las obras del Doctor Angélico. Para obtener una dirección clara y precisa en la consulta de las fuentesⁱⁱⁱ, recurrí a la *Tabula Aurea* de Pedro de Bérnago, así como a los *Indices rerum notabilium* que aparecen al final de las ediciones de las obras de Tomás de Aquino que consulté.

También las obras de otros autores me sirvieron de orientación, ya para la consulta documental de las fuentes, ya para el planteamiento de algunos problemas en particular. Sus datos quedan recogidos en la Bibliografía General. He consignado en notas a pie de página cualquier idea que caiga bajo este supuesto y de la que conscientemente me haya servido, atribuyéndola a su autor e indicando la obra a la cual pertenece. Sin embargo, y muy a mi pesar, en muchas ocasiones no he sido capaz de recordar dónde he escuchado o leído o a quién le he aprendido la idea o la perspectiva que fue clave para resolver algún problema. En esas ocasiones, pues, no he podido hacer justicia. Me queda, con todo, el consuelo de hacer mío el razonamiento que expone la Dra. María Antonia Labrada en la Introducción de *Belleza y racionalidad*. Ella le hacía un planteamiento análogo a uno de sus profesores: este catedrático le había dado en una sesión del Claustro de profesores la clave de una cuestión, ¿de qué manera podría citarlo? El profesor le respondió que no hacía falta darle a él la autoría, pues las ideas no son patrimonio exclusivo de alguno: pertenecen al que las entiende.

ⁱⁱⁱ El elenco de las obras de Santo Tomás que tuve a la mano y consulté durante esta investigación aparece en la Bibliografía General.

Capítulo I

El nombre "acción": un estudio etimológico

Tomás de Aquino tiene un gran aprecio por la filología. Es frecuente su recurso al análisis del significado etimológico de las palabras para apoyar su especulación filosófica. Nos parece esta actitud responde a su convicción de que las palabras se corresponden en última instancia con nuestro modo de conocer la realidad, ya que son signos de nuestros actos intelectuales, que a su vez son semejanzas de las cosas¹. De modo que Santo Tomás parece considerar el análisis del significado de las palabras -y nosotros compartimos este convencimiento- como una gran ayuda para nuestra comprensión filosófica de las realidades que éstas designan. Es por esto que iniciamos nuestra aproximación a la acción buscando conocer el significado y el origen que tiene esta palabra.

1.1. Origen y significado etimológicos.

El sustantivo castellano *acción* procede de la palabra latina *actio*, *is*, que a su vez se deriva del verbo latino *ago*².

Este verbo posee una gran variedad de significados, el primero de los cuales puede ser enunciado de manera genérica como "mover hacia adelante". Más concretamente, cuando este verbo designa la movilización de algo distinto del sujeto que mueve, significa "llevar" o "conducir". Este sentido es ejemplificado por Varrón cuando escribe:

*"Ager dictus in quam terram quid agebant, et unde quid agebant fructus causa"*³.

¹ Cfr. S.7h. I, q.13, a.1, c.

² *Ago*, *agis*, *egi*, *actum*, *agere*. Pertenecce a la tercera conjugación. Es un verbo transitivo que puede usarse como reflexivo y tener significación pasiva.

³ "Se llama campo la tierra a la que conducían y de la que llevaban el ganado para sacarle provecho". VARRÓN, *De lingua Latina*, liber V, VI. 34. Introducción, traducción y notas de Manuel-Antonio Marcos Casquero, Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.

Ahora bien, cuando es el mismo sujeto el que *se* "mueve hacia adelante" -pues no sólo movemos lo otro, sino que también *nos* movemos nosotros-, el verbo *ago* significa "ir" o "avanzar".

Otro significado es "hacer", con sentidos tan variados como "realizar algo", "ejecutar", "ocuparse de", "procurar que", etc. Usado como verbo reflexivo significa "obrar", "portarse", "hablar", "tratar de". Por ahora sólo señalaremos que en castellano carecemos de un verbo que traduzca el *ago* latino en toda su riqueza semántica. Más adelante volveremos sobre este asunto y haremos mayores aclaraciones.

1.2 El estudio de Varrón sobre el significado de *actio*.

1.2.1 La acción como *id quod est in agitatu*.

Conviene explicar ahora el significado de la palabra *actio*. Esta palabra es un sustantivo derivado del verbo *ago*, y denota de modo sustantivado la actividad que éste expresa, como si dicha actividad pudiera considerarse como *algo que se realiza o se lleva a cabo*. En *De lingua Latina*, Varrón entiende que los significados de *ago* pueden reducirse a otro más general, como es "poner en movimiento", o simplemente "mover" ⁴. De ahí que nuestro autor caracterice la acción como *quod est in agitatu*, expresión que podríamos traducir como "aquello que se da en el movimiento" o "el hecho mismo de que algo esté en movimiento" ⁵.

⁴ Se entiende que dichos sentidos tienen sus respectivas formas reflexivas: "moverse" y "ponerse en movimiento".

⁵ Cfr. *De lingua Latina*, liber V, V, 12, Ed.cit.

La primera consideración que podemos hacer a partir de estas palabras es que la acción -como sustantivo-, podría dar la idea de nombrar un *efecto*, algo así como el resultado de la actividad que nombra el verbo. De hecho, éste es uno de los significados de *acción* que consigna el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia. La *acción* sería, desde esta perspectiva, el *efecto del hacer*.

Sin embargo, la acción no parece ser un resultado de alguna actividad, sino más bien la actividad misma. De hecho, significa la realización o ejecución de esa actividad, su *puesta en marcha*. Sin embargo, no es extraño que -al menos gramaticalmente- pueda dar la idea de un *efecto*, pues es muy probable que la palabra *actio* derive de *ago* a través del *supino actum*. De esta voz verbal se deriva, de modo más directo, el *participio pasivo*, que posee en su significado un aspecto imperfectivo, ya que da la idea de algo acabado o terminado. De esta voz verbal latina, a su vez, se deriva un sustantivo de la cuarta declinación: *actus, us*. En castellano tenemos una palabra para traducir este sustantivo: *acto*, del cual hablaremos en el siguiente capítulo. Del *supino* también puede derivarse un adjetivo de la primera clase *actus, a, um*, que significaría en castellano "acabado", "realizado" o "terminado".

Ahora bien, conforme a lo dicho, podemos afirmar que en latín *actum* -*supino* de *ago*- podría significar tanto "lo hecho" -si nos concentramos en la idea de que denomina lo terminado, lo acabado, lo que obtenemos al término de un proceso-, como "el hecho mismo", es decir, la misma actividad, el proceso mismo, pues al fin y al cabo esa actividad o proceso puede ser considerado por la mente como "algo hecho". Tales significados son expresados de modo diferente según se trate del participio, el adjetivo o el sustantivo, sin embargo todos ellos participan de la característica de imperfectividad de su significado.

El sustantivo *actio*, que tiene la misma raíz que *actum*, presenta esta misma particularidad, y puede ser asimismo entendido como un efecto, consideración que etimológicamente queda justificada.

Un segundo comentario que podemos hacer a las palabras de Varrón -siempre desde el punto de vista de la etimología- nos lleva a afirmar que la acción y el movimiento guardan entre sí una estrecha relación. La acción es *id quod est in agitatu*. Es más, dicha relación la entiende Varrón como un nexa causal pues sostiene que *actio ab agitatu facta*⁶, y la preposición *ab* se utiliza para designar la causa eficiente, de modo que la acción sería el efecto o el producto del movimiento. Esta sería una interpretación -digámoslo así- literal de ese pasaje. No obstante, podemos darle otra lectura a dicha frase, a la luz de otras palabras escritas por este autor en otro de los libros que componen este mismo tratado: *neque ubi est agitatus, non actio ibi*⁷. Con ambas frase podríamos establecer la nueva interpretación: la acción es siempre realizada con movimiento. Estas palabras expresan la manera en que muchas personas entienden la acción. En términos más filosóficos, podríamos dar forma a esta idea diciendo que la acción es un acto que implica movimiento.

El estrechísimo nexa del que venimos hablando, sería para Varrón la razón última que explicaría la gran variedad significativa que el verbo *ago* expresa. Ahora bien, no queremos dar a entender que Varrón identifique *ago* y *movo*, pues es claro que *ago* designa

⁶ "La acción es realizada por un movimiento" *Idem*, liber VI, VI, 41. Otra posible interpretación del origen de la palabra acción que sugiere este pasaje, es que se deriva de *agitatum*, supino de *agito* -verbo regular de la primera conjugación-, forma común del verbo *ago*. De ser así podríamos traducir dicho pasaje por "la (palabra) acción ha sido originada por la palabra *agitatus*, us". Esta posibilidad, empero, puede ser descartada, pues de ser válida no se entendería que un autor clásico como Varrón utilice de este modo la preposición *ab*. Por otro lado, la frase *id quod est in agitatu* desautoriza lo mismo esta última teoría que hemos propuesto.

⁷ "No hay acción donde tampoco hay movimiento" *op.cit.*, liber V, V, 12.

sólo algunos tipos de movimientos. El sentido general al que el autor de *De lingua Latina* parece reducir el verbo -"mover" o "poner en movimiento"- cuando trata de describir la acción como *id quod est in agitatu*, se concreta en acepciones más reducidas: "conducir", "llevar a cabo", "realizar", etc., de las cuales hemos dicho ya algo anteriormente. Varrón ejemplifica dos de estos sentidos con las siguientes palabras, que son una aclaración de la idea que hasta aquí hemos expuesto:

*"Actio ab agitatu facta. Hinc dicimus <<agit gestum tragoedus>>, et <<agitantur quadrigae>>; hinc <<agitur pecus pastum>>..."*⁸

1.2.2 El triple estado de la acción.

Según Varrón, la actividad que denota el verbo *ago* es susceptible de una triple modalidad en su realización. De ahí que afirme que existen tres tipos de acciones: -

*"Acionum trium primus agitatus mentis, quod primum ea quae sumus acturi cogitare debemus, deinde tum dicere et facere. De his tribus minime putat vulgus esse actionem cogitationem; tertium, in quo quid facimus, id maximum. Sed et cum cogitamus quid et eam rem agitamus in mente, agimus, et cum pronuntiamus, agimus. Itaque ab eo orator agere dicitur causam et augures augurium agere dicuntur, quom in eo plura dicant quam faciant"*⁹

Ahora nos parece que Varrón trasciende la vinculación del movimiento y la acción, entendida en su aspecto físico. La gente, nos dice, suele entender que la acción debe

⁸ "La acción es realizada por un movimiento. Por eso decimos: <<el actor trágico efectúa un gesto>>; y <<las cuadrigas son conducidas>>; o bien, <<el ganado es llevado a pastar>>". *op. cit.*, liber VI, VI, 41.

⁹ "Hay tres tipos de acciones. El primero es la actividad de la mente, ya que primero es preciso considerar lo que vamos a realizar; luego decir; y finalmente hacer. La gente opina que, de estos tres momentos, el de la consideración mental no es en absoluto una acción; es al tercer momento, en el que realizamos algo, al que califican especialmente de tal. Pero cuando meditamos algo, y damos vueltas a algo en la mente, estamos actuando; y cuando hablamos también estamos actuando. Por eso se dice que el orador defiende una causa, y que los augures observan un augurio, a pensar de que en ello dicen más que hacen". *op.cit.*, loc.cit., 42.

ubicarse en el ámbito del movimiento físico, de modo que no llama acción a lo que no lo presenta de manera manifiesta: no hay acción cuando no se ve que se *hace* algo, es decir, cuando no resulta de ella un objeto tangible.

Aclarando este malentendido, sostiene que aunque no se vea lo que hacemos -aunque la acción no sea una fabricación que termina en un objeto sensible-, debemos decir que obramos, actuamos, siempre que "llevemos a cabo una actividad" o "ejercemos activamente una capacidad": como cuando pensamos lo que debemos hacer -y entonces podemos decir de manera figurada que en la mente "damos vueltas" a los asuntos, aunque ese "movimiento" interior no pueda ser percibido exteriormente- y cuando hablamos, decimos u observamos una cosa, como en el caso del orador o el augur.

En castellano, *acción* denota también el ejercicio de una capacidad. Otro sentido, ya usado por Varrón, es el de postura y ademán. También significa el conjunto de actitudes, movimientos y gestos del orador, el cantante y el actor, que vienen determinados por el sentido de las palabras que pronuncian, y cuyo fin es hacer más eficaz la expresión de lo que se dice. Este es el caso de la frase *agit gestus tragoedus*, que ya habíamos transcrito.

1.2.3 La distinción entre *ago*, *facio* y *gero*.

Ahora bien, en cuanto al tercer momento del obrar, *in quo quid facimus*, es decir, en el que realizamos una obra, Varrón hace algunas aclaraciones terminológicas que pueden ayudarnos a matizar el tema que venimos tratando.

Nos referimos a la distinción que existe entre *facio* -que en castellano también traducimos como hacer- y *ago*. Varrón añade un tercer verbo, que tiene relación con los dos ya citados: *gero*.

*"Tertium gradum agendi esse dicunt, ubi quid faciant; in eo propter similitudinem agendi et faciendi et gerendi quidam error his qui putant esse unum. Potest enim aliquid facere et non agere, ut poeta facit fabulam et non agit, contra actor agit et non facit, et sic a poeta fabula fit, non agitur, ab actore agitur, non fit. Contra imperator, quod dicitur res gerere, in eo neque facit neque agit, sed gerit, id est sustinet, tralatum ab his qui onera gerunt, quod hi sustinent"*¹⁰.

Los significados de estos tres verbos no pueden confundirse, pues designan realidades distintas. *Facio* denomina la actividad que termina en la producción o fabricación de una obra. El ejemplo del poeta es bastante claro. Por contraste, *ago* designa sólo la

¹⁰ "Dicen que el tercer estadio del obrar es aquel en que se está realizando la obra; y en él, por la similitud existente entre *agere*, *facere* y *gerere*, algunos han incurrido en el error de considerar que son una misma cosa. En efecto, se puede *facere* algo y no *agere*; por ejemplo, un autor compone (*facit*) una obra dramática, pero no la representa él (*agit*); y a la inversa, un actor la representa (*agit*), pero no la compone (*facit*); del mismo modo, una obra teatral es realizada por un autor (*fit*), pero no es representada (*agitur*) por él: es representada (*agitur*) por el actor, pero no realizada (*fit*) por él. Por su parte, cuando se dice que un general conduce las operaciones (militares) (*res gerere*), con ello ni lo hace (*facit*) ni las lleva a cabo (*agit*), sino que las dirige (*gerit*), es decir, las sostiene, sirviéndonos como metáfora de quienes portan encima (*gerunt*) una carga, porque los generales la soportan" *op.cit.*, liber VI, VIII, 77. Los verbos entre paréntesis, intercalados en la traducción castellana, son de Manuel-Antonio Marcos Casquero. El subrayado es nuestro y señala los dos pequeñísimos retoques que hemos hecho a su traducción.

actividad *-id quod est in agítatu-* que un sujeto lleva a cabo o realiza por sí mismo. La explicación del significado de *gero* es por demás expresiva y plástica, y plantea-con un recurso frecuentemente utilizado por Varrón- que a dicho verbo se le asigna tal sentido trasladándolo desde otro, digámoslo así, más exterior. Veamos esto con más detenimiento.

No puede decirse -si queremos utilizar apropiadamente las palabras- que el general *facit* o *agit* la batalla, pues no *fabrica* ni *obra* la guerra, sino que la *dirige*. Se utiliza el verbo *gero*, que literalmente significa "cargar o soportar una carga", y se aplica con propiedad al general que guerrea, puesto que él "carga con la batalla", es decir, soporta la responsabilidad de dirigir las operaciones, de plantear la estrategia. No es él el que hace la guerra -son sus soldados-, aunque dependa de él ¹¹.

Aclarando más todavía los términos, y con fundamento etimológico, Varrón establece claramente la diferencia existente entre *ago* y *facio*:

"Proprio nomine dicitur facere a facie, qui rei quam facit imponit faciem. Ut fíctor cum dicit fingo, figuram imponit, quom dicit formo, formam, sic cum dicit facio, faciem imponit; a qua facie discernitur, ut dici possit aliud esse vestimentum, aliud vas, sic ítem quae fiunt apud fabros, fíctores, ítem alios alia. Qui quid amministrat, cuius opus non extat quod sub sensum veniat, ab agítatu, ut dixi, magis agere quam facere putatur; sed quod his magis promísque quam diligenter consuetudo et usa, translaticíis utimur verbis: nam et qui dicit, facere verba dicimus, et qui aliquid agit, non esse inficientem" ¹².

¹¹ Varrón considera que en muchos caso los verbos llegan a tener un determinado significado porque los hombres trasladamos la designación de un fenómeno exterior -al que primariamente denominaban esos verbos- a fenómenos o estados interiores. Dicho de otra manera, los verbos tienen primeramente significados *exteriores* y posteriormente -por traslación del significado- llegan a denominar realidades "interiores" por analogía o comparación. Véanse, por ejemplo, las explicaciones que da VARRÓN en *De lingua Latina*, liber VI, VI, nn. 43, 44, 45, 46, etc.

¹² "Hablando con propiedad, *facere* (hacer), derivado de *facies* (rostro, aspecto), se dice de quien da un aspecto (*facies*) a lo que hace (*facit*). Del mismo modo que un escultor (*fíctor*), cuando dice *fingo* ("estoy modelando"), está confiriendo a algo un aspecto (*facies*). Las cosas se reconocen por su aspecto, de manera que puede decirse <<esto es un vestido>> y <<aquello es un vaso>>: del mismo modo que los artesanos

Cada verbo aporta un matiz diferente: decimos que alguien hace algo (*facit*) cuando realiza una actividad cuyo resultado es un objeto tangible, algo que tiene un aspecto visible (*facies*), que lo distingue de las demás cosas. En cambio, para designar que el sujeto lleva a cabo una actividad -indicando de este modo que no está inactivo (*infiiciens*) y nombrando así la actividad misma-, decimos de él que *obra* (*agit*). Este es el uso más apropiado del verbo, por más que el uso general haya equiparado el *hacer* que designa *ago* y el que viene denominado con *facio*.

1.3 Conclusiones sobre el significado de "acción".

Dijimos antes que en castellano no poseemos un verbo que sea capaz de traducir con exactitud el *ago* latino. Si queremos expresar exactamente el significado de este verbo, debemos utilizar dos verbos castellanos, que usualmente lo traducen -es decir, *hacer* y *obrar*-, con los siguientes significados: "ejecutar, poner por obra una acción o trabajo"; "causar, ocasionar" y "hacer una cosa, trabajar en ella", con el preciso matiz de "ejecutar o practicar una cosa no material". De este modo, quedan excluidas las acepciones de *hacer* y *obrar* que llevan consigo la idea de fabricar, formar, construir, edificar, etc. En latín existen verbos precisos para expresar estos sentidos -por ejemplo, *facio*, *formo*, etc.-. Sin embargo, el uso general ha hecho que en castellano, lo mismo que en latín -y Varrón advierte esto último no sin un dejo del desdén propio de un erudito ante la despreocupación e imprecisión

llevan a cabo piezas diferentes, así cada artista (*fiCTOR*) realiza también las suyas. Cuando alguien realiza algo cuyo resultado no es un objeto tangible que se perciba con los sentidos, es preferible decir -por la actividad que desarrolla, como ya he dicho-, que lo ha llevado a cabo (*agero*), en vez de decir que lo ha hecho (*facere*). Pero dado que se ha impuesto la costumbre de emplear tales términos indiscriminadamente más que con precisión, utilizamos estas palabras con sentido traslaticio; y así, cuando alguien habla, decimos *facere verba* (lit., hacer palabras, hablar); y que el que lleva a cabo algo (*agit*) no está inactivo (*infiiciens*). *op. cit.*, liber VI, VIII, 78. El subrayado indica las palabras que hemos cambiado a la traducción citada.

vulgares-, *obrar* y *hacer* denoten la producción de un objeto. Como en el caso de la acción - que la gente suele asociar al movimiento-, este es el modo en que la gente suele entender los verbos antes dichos.

En castellano, también el uso preciso del verbo -basándonos en su raíz latina-, exigiria utilizarlo en los sentidos arriba mencionados y también como "ejecutar, poner por obra una acción o trabajo". Dicha acción o trabajo -se entiende- es "una cosa no material". De este modo, acción quiere decir "ejercicio de una capacidad" -o *potencia*, según el decir del *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia-, "efecto del hacer", "postura, ademán", "el conjunto de actitudes, movimientos y gestos del cantante, el actor o el orador, que vienen determinados por el sentido de las palabras, y cuyo fin es hacer más eficaz la expresión de lo que se dice" ¹³.

¹³ Consideramos que de los sentidos aquí señalados, los dos que mejor expresan lo que es la acción son los primeros: "ejercicio de una capacidad" y "efecto del hacer", pues los restantes son explicitaciones o concreciones de estos. Veamos el caso de una acción cualquiera: la locución, por ejemplo. Esta acción puede ser considerada como ejercicio de una capacidad -el habla- y entonces significará el hecho mismo de hablar, o dicho de otro modo, el acto de hablar. Como efecto, la locución significaría lo que se hace al hablar o el discurso dicho. Aquí no parece haber una diferencia real entre ambos sentidos, sino que la diferencia parece atender más bien al distinto modo de considerar una misma cosa. En otros casos, sucede que puede darse la distinción real -porque el efecto es recibido por un sujeto distinto del que realiza la acción-. De modo que la acción puede ser entendida como ejercicio y como efecto. Más adelante hablaremos de los casos en los que el ejercicio y el efecto son distintos -cuando hablemos de los tipos de acciones-.

Otro problema interesante que no trataremos ahora y que queda implícito en lo dicho en este Capítulo I, es explicar cuál es la relación que existe entre la acción y el obrar. Este problema puede ser planteado en los siguientes términos: ¿por qué podemos designar el ejercicio de una capacidad con un verbo -*hacer* u *obrar*- y con un sustantivo -*acción*-? Santo Tomás trata un problema similar cuando intenta explicar la distinción entre el *vivir*-verbo- y la *vida*-sustantivo-. Él resuelve así la cuestión: "*vivir* no es distinto de ser en los vivientes, y la *vida* significa lo mismo, pero en abstracto; como el nombre de *carrera* significa el mismo *correr*, pero en abstracto" (*S.Th.* I, q. 18, a. 1, c.). De esta distinción -que el verbo y el sustantivo denominen la misma realidad, de modo diverso-, daremos cuenta extensamente en el Capítulo III.

Capítulo II

Metafísica de la acción

Iniciamos este estudio metafísico de la acción tratando el tema del movimiento, pues como ya hemos constatado en el capítulo I, la acción es un acto que implica movimiento. En la primera parte de este capítulo analizaremos qué significa la expresión "la acción es un acto" y la relación que existe entre la acción y el movimiento.

2.1 El movimiento.

2.1.1 El movimiento como acto del ente en potencia, en cuanto tal.

Aristóteles sostiene que la noción de acto procede de uno de los datos sensibles más patentes: el movimiento o cambio de las cosas. En la *Metafísica* afirma:

"La palabra *acto* aplicada a la entelequia ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento"⁴³.

Santo Tomás comenta el texto:

"El nombre de *acto*, que se aplica para significar la entelequia y la perfección, es decir, la forma y otras nociones semejantes, como son las operaciones, proviene principalmente del movimiento en cuanto al origen del vocablo. Pues como los nombres son los signos de los conceptos del entendimiento, la imposición de los nombres se hace con arreglo a lo que primero entendemos, aunque esto sea posterior en la naturaleza. Pero entre todos los actos, el movimiento, que percibimos sensiblemente, es el más inmediatamente conocido por nosotros y el primero que se nos muestra. Por eso, el nombre

⁴³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 3, 1047a 30-32. Aquí entelequia es sinónimo de acto. A menos de que se indique lo contrario, citaremos la traducción de VALENTÍN GARCÍA YEBRA. En el planteamiento de este tema he tenido en cuenta las ideas propuestas por Jesús García López en "Analogía de la noción de acto" (*Estudios de metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona, España, 1976, pp. 131-136.).

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS

de acto fue asignado en primer lugar al movimiento, y a partir de él se aplicó a los otros actos" ⁴⁴.

El movimiento es uno de los datos sensibles que más directamente observamos en las cosas. Por ello, la noción de acto es aplicada primeramente al movimiento, aunque es un acto muy imperfecto. El movimiento es imperfecto por naturaleza. Así queda expresado acertadamente en la clásica definición aristotélica:

"El movimiento es el acto del ente en potencia, en cuanto está en potencia"⁴⁵.

El movimiento es el acto del ente en cuanto tal. Esto quiere decir que no es el acto de un ente en cuanto es ente, sino en cuanto es móvil, es decir, en cuanto es capaz de moverse y se mueve de hecho. El movimiento presupone otras actualizaciones en los entes: primero que nada, que el ente que se mueve ya sea algo. Hablamos aquí de una anterioridad que no necesariamente debe entenderse según la temporalidad, sino fundamentalmente según el orden metafísico. Es la exigencia de la naturaleza, de lo que las cosas son. Ahora bien, eso que es el ente, no es movimiento. Aristóteles afirma:

"Doy a *en cuanto* el sentido siguiente. El bronce es, en efecto, una estatua en potencia; sin embargo, la entelequia del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento. Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual potencia, ya que si fuese absolutamente lo mismo según el enunciado, la entelequia del bronce sería movimiento" ⁴⁶.

⁴⁴ "...hoc nomen actus ponitur ad significandum endelechiam et perfectionem, scilicet formam, et alia huiusmodi, sicut sunt quaecumque operationes veniunt maxime ex motibus quantum ad originem vocabuli. Cum enim nomina sint signa intelligibilium conceptionum, illis primo imponimus nomina, quae primo intelligimus, licet sint posteriora secundum ordinem naturae. Inter alios apparet motus primo impositum fuit nomen actus, et a motu ad alia derivatum est" *In IX Met.*, lect. 3, no. 1805.

⁴⁵ *Física* III, I, 201a 10.

⁴⁶ *Metafísica*, XI, 9, 1065b 24-28.

METAFÍSICA DE LA ACCIÓN

El bronce que es susceptible de ser convertido en una estatua, no posee esta capacidad en cuanto que es bronce, sino en cuanto puede dársele una figura de la que carece -ciertamente, puede dársele esta forma por lo que es, ya que no cualquier clase de materia es apta para hacer con ella una estatua. Esto no obsta para que se verifique una distinción verdadera entre lo que es y lo que puede ser-. Y el acto mediante el cual es actualizada esta capacidad del bronce de recibir una figura es el movimiento. El Estagirita sostiene que el movimiento existe sólo cuando dicha capacidad es actualizada y no antes, ni tampoco después:

"Y tiene lugar el movimiento cuando existe la entelequia misma, y no antes ni después. Así pues, la del ente en potencia, cuando, existiendo en entelequia, actúa no en cuanto él mismo, sino en cuanto móvil, es movimiento" ⁴⁷.

El movimiento es considerado la perfección -entelequia- del móvil, es decir, su acto, aunque de suyo es un acto *imperfecto*. La imperfección del movimiento se debe a que es una "actualización incompleta; y la causa es que lo potencia, de lo cual es actualización, es incompleta"⁴⁸.

"El movimiento tiene lugar cuando existe la entelequia misma, y no antes ni después"; es un estado intermedio entre la potencia y el acto. Santo Tomás explica magníficamente lo que es el movimiento, a partir de dichas premisas:

"Algunas cosas están solamente en acto, otras solamente en potencia, y otras se encuentran en un estado intermedio entre la potencia y el acto. Lo que está sólo en potencia, aún no se mueve; lo que está en acto perfecto tampoco se mueve, pues ya se movió. Se mueve lo que se encuentra en un estado intermedio entre la pura potencia y el acto, o lo que está parcialmente en potencia y parcialmente en acto. Esto es evidente en la alteración: cuando

⁴⁷ *Idem*, 1065b 20-21.

⁴⁸ *Idem*, 1066a 19-21.

el agua sólo es potencialmente caliente, todavía no se mueve; cuando ha sido calentada, el proceso de calentamiento se ha terminado; pero cuando ya participa del calor, si bien imperfectamente, entonces se mueve hacia el calor, pues lo que está calentándose, va participando paulatinamente más y más del calor. Ese acto imperfecto, que se da en lo calentable, es el movimiento" ⁴⁹.

En resumidas cuentas, y atendiendo tanto a su propia naturaleza de acto, como al sujeto del cual es actualidad, el movimiento es "un acto imperfecto y de lo imperfecto" ⁵⁰-aunque ya es una perfección relativa, puesto que es un acto, pero no lo es completamente, dado que el movimiento es una actualización de lo potencial, que de suyo es incompleto.

2.1.2 Lo que está *antes* y *después* del movimiento: los términos.

Santo Tomás explica el movimiento remitiendo a lo que está *antes* y *después* del movimiento, es decir, a lo que "no siendo" movimiento guarda relación con él, ya por ser su comienzo, ya por colocarse en el término. Esta relación es lo que nos permitirá establecer el vínculo que guardan los demás tipos de actos con el movimiento y explicar por qué los demás modos de entender el acto han tenido su origen en la denominación del movimiento como acto.

⁴⁹ "Considerandum est igitur, quod aliquid est in actu tantum, aliquid vero in potentia tantum, aliquid vero medio modo se habens inter potentiam puram et actum perfectum. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur, quod autem iam est in actu perfecto, non movetur; sed iam motus est. Illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum; quod quidem partim est puram potentiam et actum; quod quidem partim est in potentia, et partim in actu, ut patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur: cum vero est iam calefacta, terminus est motus calefactionis: cum vero iam participat aliquid de calore sed imperfecte, tum movetur ad calorem magis ac magis. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens, est motus" TOMÁS DE AQUINO, *In III Phys.*, lect.2, no.289.

⁵⁰ "Actus imperfectum et imperfecti" *I*dem, no. 285.

En la doctrina aristotélica sobre el movimiento, lo que está *antes* y *después* del movimiento, son ambos elementos importantes para estudiar la división del cambio en sus distintas especies. Para hablar de dichos elementos con palabras precisas, hemos de hablar de los términos del movimiento. Lo que está *antes* es denominado *término en el que comienza el movimiento*, o término *a quo*. Lo que está *después* del movimiento es el término al que éste tiende y en el que se acaba, o término *in quem*⁵¹.

Si nos situamos en el término *a quo* del movimiento, en su origen, podemos descubrir que éste posee una doble dimensión. Por un lado, el movimiento, por ser acto de un ente en potencia, requiere la existencia de un principio pasivo, de algo que sea capaz de ser movido. Este principio pasivo no es la potencia sin más, no es la potencia absoluta, sino potencia de ser cambiado. Dicha potencia supone ya un acto determinado y no potencial: lo que la cosa es. Volvamos al ejemplo del bronce, que es una estatua en potencia. Para que el bronce esté en potencia de ser estatua, debe antes ser bronce. "La entelequia del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento", sino un acto anterior al movimiento: un acto completo al que llamamos *forma*. La capacidad de ser cambiado que sigue al ser algo determinado, es el origen pasivo del movimiento.

Pero el movimiento tiene también un origen activo: el movimiento, que es la actualización de la potencia para ser cambiado, debe ser originado por otro acto. Dicho acto es la acción:

⁵¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, 9, 1063a 17-18.

"Dicit ergo primo, quod in qualibet mutatione inveniuntur quinque. Est enim omni mutatione aliquid quod est primum movens. Secundo est aliquid quod movetur. Tertio est tempus in quo fit mutatio: quia omnis motus est in tempore. Quarto est terminus ex quo incipit motus. Quinto est terminus in quem motus tendit. Non autem dividitur motus sive mutatio in suas species secundum movens, neque secundum id quod movetur, neque secundum tempus: quia ista sunt communia omni mutationi. Sed dividitur secundum terminos, ex quo, et in quem est motus" TOMÁS DE AQUINO, *In XI Met.*, lect. 11, no. 2361.

"Cuando lo edificable, en el sentido en que decimos que es tal, está en acto, es edificado; y ésta es la acción de edificar" ⁵².

La acción nos remite a un ente que tiene la capacidad de mover -una potencia para obrar- que se actualiza cuando mueve efectivamente a otro, de lo cual se hablará con detalle más adelante.

El término *in quem*, en el que el movimiento termina, es también un acto, un acto completo, que llamamos *forma* -la forma de lo hecho-. En el ejemplo, la forma es la figura que el bronce adquiere. Y como éste es el fin al que el movimiento tendía, cuando la forma es alcanzada, el movimiento termina, pues "lo que es en acto perfecto, tampoco se mueve". La estatua -el bronce que ha adquirido una forma merced al movimiento- es la obra que queda al término de la acción del escultor. Por eso llamamos acto -situándonos en el término *in quem* del movimiento- a la forma, la obra y el fin.

"La obra es un fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto (*enérgeia*) está directamente relacionada con la obra (*érgon*) y tiende a la entelequia" ⁵³.

2.1.3 La división del acto y la potencia y los términos del movimiento.

Los vocablos escolásticos con los que podemos referirnos a todos los conceptos anteriormente tratados son los de potencia activa y potencia pasiva; acto primero y acto

⁵² ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, 9, 1065b 18-19.

⁵³ *Idem*, IX, 8, 1065a 21-23.

segundo. Son otras formas de nombrar los orígenes pasivo y activo del movimiento, lo mismo que los actos en que éste termina o concluye.

"El acto es doble, a saber, acto primero que es la forma y segundo, que es la operación. Al parecer, según el modo común en que los hombres entienden estas cosas, el nombre de acto fue atribuido en primer lugar a la operación, pues así es como casi todos entienden el acto y en segundo término fue trasladado de aquí a la forma, en cuanto la forma es principio de la operación y fin. La potencia también es doble: una, la activa, que corresponde al acto que es la operación, y a esta potencia es a la que primero parece haber sido atribuido el nombre. La otra es la potencia pasiva, que corresponde al acto primero que es la forma, a la que de manera semejante parece haber sido atribuido de modo secundario el nombre de potencia" ⁵⁴

La potencia pasiva, es "un principio para ser cambiado por efecto de otro o de otro en cuanto que es otro", según la definición más general que postula Aristóteles ⁵⁵. Es la capacidad de recibir una perfección o el influjo de otro: "nada padece sino en razón de la potencia pasiva" ⁵⁶. En primer lugar, la potencia pasiva denomina la materia prima, que es potencia de la forma -el acto primero-. Sin embargo, esta denominación se extiende a todo lo que es capaz de recibir un acto completo -una perfección-. Por eso puede aplicarse a la substancia en relación con sus accidentes y también a la esencia respecto del ser.

⁵⁴ "Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio: et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi; sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis. Duplex est potentia: una activa cui respondet actus qui est operatio; et huic primo nomen potentia videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, qui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentia devolutum" TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q.1, a.1, c. A partir de aquí, y salvo que se indique otra cosa, los textos del Aquinate que aparecen en este trabajo han sido traducidos por nosotros.

⁵⁵ *Metafísica* IX, 1, 1046a 14.

⁵⁶ "Nihil patitur nisi ratione potentiae passivae" TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q.1, a.1, c.

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS

De manera semejante, el acto primero, aunque denomina primeramente la forma - que es la perfección del ente, pues por ella recibe el ser completo-, se extiende también a todas las perfecciones actualmente poseídas: los accidentes respecto de la substancia y el ser en relación con la esencia. En este sentido Aristóteles afirma que:

"*estar en acto* no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente: como esto existe en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello; pues unas cosas están en relación del movimiento a la potencia, y otras, en la de la substancia a cierta materia" ⁵⁷.

La potencia activa es la capacidad de obrar, por eso remite a su actualización que es la acción, que llamamos acto segundo para distinguirla de la forma. De ahí que Santo Tomás afirme que "la acción es la actualidad de una capacidad" ⁵⁸ y caracterice el obrar como "ejercer una acción" ⁵⁹ o "hacer algo en acto" ⁶⁰.

Más adelante, en el mismo texto antes citado, se afirma que la forma también es principio de la acción, el acto que da razón de la potencia activa:

"Nada obra sino en razón del acto primero que es la forma. Se ha dicho ya que el nombre de acto aplicado al acto primero procede de la acción, a la que primeramente se le dio el nombre de acto" ⁶¹

Explicaremos más adelante esta procedencia de la acción a partir de la forma.

⁵⁷ *Metafísica* IX, 6, 1048b 6-8.

⁵⁸ "Actio est proprie actualitas virtutis" *S.Th.* I, q.54, a.1, c.

⁵⁹ "Agere est aliquam actionem exercere" *De veritate*, q.5, a.9, ad 4m.

⁶⁰ "Agere (...), nihil est aliud quam facere aliquid actu" *S.Th.* I, q. 115, a.1, c.

⁶¹ *Cfr. De potentia*, q.1, a.1, c.

2.1.4 La acción como término *ex quo* del movimiento.

Por lo pronto, volvamos a situarnos en el término *ex quo* del movimiento y hablemos de la acción desde la perspectiva del origen del movimiento. Ya habíamos vislumbrado esta relación al tratar la etimología de la acción; y ahora explicaremos con más precisión. Esta relación ha dado origen al nombre de la acción, tal como Santo Tomás lo explica en la *Summa Theologiae*:

"A partir del movimiento es como primeramente hemos podido conjeturar el origen de algo a partir de otra cosa: el hecho de que alguna cosa sea retirada de su disposición inicial por medio de un movimiento, pone de manifiesto que esto ha ocurrido por alguna causa. Y por eso, la acción, según la primera imposición del nombre, designa el origen del movimiento, pues así como el movimiento se llama pasión en cuanto está en el móvil por el influjo de otro, el origen del movimiento se llama acción, en cuanto que el movimiento comienza por causa de otro y termina en lo que es movido. De modo que, considerada al margen del movimiento, la acción no implica ninguna otra cosa que el orden del origen, según el cual de una causa o principio pasa a aquello que es por el principio"⁶².

Partimos nuevamente de la experiencia del cambio de las cosas, Cuando percibimos que en el movimiento -y por el movimiento- se ha dado un cambio en las disposiciones de un objeto, necesitamos encontrar la causa que ha dado origen a dicho movimiento, pues no se entiende que algo cambie sus disposiciones si no es movido por otro. Ahora bien, la causa que explica el comienzo del movimiento es el acto que llamamos acción. De hecho, esa es la significación originaria que Santo Tomás atribuye a

⁶² "Primo conicere potuimus originem alicuius ab alio, ex motu: quod enim aliqua res a sua dispositione removetur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio, secundum primam impositionem nominis, importat originem motus: sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio: ita origo ipsius motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motus secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principium procedit in id quod est a principio" *S.Th.* I. q. 41, a.1, ad 2m.

la acción: "origen del movimiento". Esto es un dato bastante razonable, pues el indicio que nos revela la acción es el movimiento -vimos que Varrón cayó en la cuenta de esto-.

En otras palabras, el movimiento requiere un origen activo, un acto, pues lo que es en acto no puede proceder sin más *-simpliciter-* de la potencia. El movimiento también puede entenderse como el paso de la potencia al acto, y esa reducción al acto no puede darse sino por un ser en acto que obra en acto ⁶³, como sostenía Aristóteles:

"Siempre desde lo existente en potencia es generado lo existente en acto por obra de algo existente en acto, por ejemplo, un hombre por otro hombre o un músico por otro músico, habiendo siempre un primer motor y el motor existe ya en acto"⁶⁴.

El origen activo se encuentra en el motor, que existe ya en acto. Le llamamos *motor* porque mueve, pero en virtud de la acción que ejerce -lo que obra en acto-, que es el principio del movimiento, lo designamos con el nombre de *agente*. En la experiencia ordinaria del cambio, el movimiento siempre es recibido por otro sujeto, que es el que cambia. Esta recepción se llama pasión, y el que lo recibe se llama -siempre desde la perspectiva en que nos encontramos- *paciente*, ya que desde la perspectiva del movimiento mismo, este sujeto que se mueve se llama -lo hemos dicho antes- *móvil*. El movimiento, en cuanto producido por el agente se denomina *efecto*, como si quisiéramos decir "lo obtenido a partir de lo hecho", o "la consecuencia de lo hecho", que es la acción.

⁶³ Cfr. *S.Th.* I, q. 2, a.3, c.

⁶⁴ *Metafísica* IX, 8, 1049b 24-27.

Como el movimiento "tiene lugar cuando existe la entelequia misma y no antes ni después", parece que el movimiento es un solo acto que *liga* al agente y al paciente, al motor y al móvil, pues no hay motor cuando no hay móvil. Al menos en el ámbito físico, el movimiento es un acto único del motor y el móvil, que recibe distintos nombres según la perspectiva desde la que sea contemplado, aunque no debe entenderse que exista un único movimiento, pues los motores y los móviles son múltiples. Esta problemática es enunciada por Aristóteles con las siguientes palabras:

"Y es evidente que el movimiento está en el móvil, pues es entelequia de éste por lo capaz de mover. Y el acto de lo capaz de mover no es otro. Debe, en efecto, ser entelequia de ambos; pues es capaz de mover porque tiene potencia para ello, y mueve porque ejerce su actividad; pero es actualizador del móvil, de suerte que el acto de ambos es uno solo, igual que la distancia de uno a dos y la de dos a uno es la misma, o la cuesta arriba y la cuesta abajo; pero su ser no es uno. De modo semejante sucede también con lo que mueve y lo que es movido"⁶⁵.

Esta es otra manera de exponer lo dicho con anterioridad: el acto del móvil -el movimiento, entelequia del móvil en cuanto tal- es el mismo que el acto del motor -"lo capaz de mover"- . En efecto, el motor mueve por su capacidad de mover -su potencia activa-, que ejerce moviendo al móvil. Este ejercicio es la acción que da origen al movimiento.

Ahora bien, cuando Aristóteles dice que el movimiento es un mismo acto del móvil y lo capaz de mover, matiza que el ser de ambos no es uno. Para comprender este aserto, debemos volver a situarnos en la consideración de los términos del movimiento, de *lo que no es movimiento*. El ser de ambos no es uno porque *lo que no es movimiento* no es una sola cosa, sino dos entes: uno que mueve y otro que es movido.

⁶⁵ *Metafísica* XI, 9, 1066a 27-34.

2.1.5 Movimiento, acción y pasión.

El movimiento comienza en lo que es *capaz de mover* y termina en lo que es *capaz de ser movido*. Cuando ambas capacidades se actualizan, el que mueve se constituye en motor y el que es capaz de ser movido, en móvil. Y esta doble perspectiva, desde *lo que no es movimiento*, da lugar a dos categorías o predicamentos -modos de ser-, que Santo Tomás explica así:

"El movimiento se denomina acción en cuanto es un acto que procede del agente; en cambio, se llama pasión en cuanto acto recibido por un paciente. Cuando denominamos algo como originado por la causa agente, tenemos el predicamento de la pasión, ya que padecer no es otra cosa que recibir el influjo de un agente. Cuando, por el contrario, se denomina la causa agente por su efecto, tenemos el predicamento de la acción, ya que la acción es un acto que procede del agente y es recibido por otro"⁶⁶.

El nexo de la acción con el movimiento, que se establece desde la óptica de *lo que no es movimiento*, al estudiar la relación que guarda el movimiento con sus distintos términos, es lo que da lugar a la denominación de la acción como categoría. A ésta se contraponen la pasión que es recibir el influjo de otro. El nombre de agente se deriva del *orden del origen* -que es una relación-, en cuanto que el agente es principio de su efecto: "mueve porque ejerce su actividad, y es actualizador del móvil". El medio -lo que establece ese *orden del origen*- es la acción, por la que el agente produce un efecto en otro. De modo que un sujeto se constituye en agente en virtud de la acción, por la cual

⁶⁶ "Motus autem dicitur actio secundum quod est actus agentis ut ab hoc: dicitur autem passio secundum quod est actus patientis ut in hoc. Secundum quod aliquod denominatur a causa agente, est praedicamentum passionis: nam pati nihil aliud est quam suscipere aliquid ab agente: secundum autem quod e converso denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum actionis. nam actio est actus ab agente in aliud" *In III Phys.*, lectio 5, n° 13

produce el movimiento, que provoca el cambio en el que recibe dicho influjo: "el afecto depende de la causa agente por la acción de algún principio"⁶⁷.

En el texto de la *Metafísica* citado al final del apartado anterior, leemos que Aristóteles sostiene que el movimiento es un único acto que relaciona al agente con el paciente, lo mismo que sus respectivos actos, la acción y la pasión. De ellos sostiene que "su ser no es uno". ¿Cómo podemos entender esta última afirmación? ¿En qué sentido puede decirse que el movimiento es uno, pero que los actos que se enlazan en él son dos? Podemos comprender el sentido de esta afirmación si consideramos que se trata de actos cuyos sujetos son diferentes: uno que mueve y otro que es movido, de ahí que podamos decir que "su ser no es uno". La acción y la pasión son accidentes de sujetos diferentes. Remiten a distintos sujetos: uno que obra y otro que padece, el uno en virtud de su potencia activa y el otro por su potencia pasiva.

Sin embargo, este asunto no deja de ser problemático, pues parece que en realidad el movimiento es el único acto. El problema se agudiza si atendemos a la comparación aristotélica: la acción y la pasión son un mismo movimiento, sólo que visto desde distinta perspectiva: "como la cuesta abajo y la cuesta arriba". ¿Cómo afirmar que su ser no es uno? Tomás de Aquino resuelve el problema:

"Uno es el camino para subir y otro para bajar, pero difieren según la razón, y por esto se dice de unos que suben y de otros que bajan. Y así sucede con el que mueve y lo movido, pues en cuanto a la substancia -ser real- el movimiento es el único acto de ambos, pero difiere según la razón. El movimiento se denomina acto del que mueve en cuanto que de él procede (*ut a quo*), en cambio, se dice que es acto del móvil en cuanto que es recibido por él (*ut in quo*). De este

⁶⁷ "Per actionem alicuius principii dependet effectus a causa agente" *De potentia* q.5, a.1, c.

modo, el acto del que mueve se denomina acción, y el acto del móvil, pasión. Pero si la acción y la pasión se identifican en cuanto a la substancia -ser real-, parecería que no fueran categorías distintas. Debe saberse, sin embargo, que las categorías se diversifican según los diversos modos de predicar. De modo que una misma cosa, en cuanto que se predica de modo diverso de cosas diversas, pertenece a diversas categorías (...). En cuanto que se predica del sujeto en el que es, el movimiento constituye la categoría de pasión. En cuanto se predica a aquello por cuya causa se da el movimiento, se constituye la categoría de la acción"⁶⁸.

El movimiento es un único acto, que visto desde distintas perspectivas, da origen a las categorías de acción y pasión. De ahí que antes hayamos dicho que las categorías de acción y pasión tienen origen en el estudio del movimiento desde la perspectiva de sus términos. Tales categorías, no lo olvidemos, son modos de predicar, que designan modos de ser. Las categorías de acción y pasión son reales, en cuanto designan un modo de ser accidental de la substancia. En el movimiento se establece una relación causal entre un ente que mueve y otro que es movido. Por ese movimiento, que si es distinto de las cosas, a pesar de que no exista al margen de ellas, nosotros denominamos agente a un ente y a otro paciente, en cuanto que el movimiento se origina en uno y se termina en otro. Tomás de Aquino explica con estas palabras el origen de la atribución de la acción a un agente, con estas premisas:

"Debe considerarse que el predicado puede relacionarse con el sujeto de tres modos (...) Según el tercer modo, el predicado se toma de aquello que está fuera del sujeto, y esto, de dos maneras. (...) La segunda, como aquello a partir de lo cual se toma el predicado, en cuanto que algo está en el sujeto del cual se

⁶⁸ "Una est via ad ascendendum et ad descendendum, sed differt ratione: et propter hoc dicuntur hi ascendentes et illi descendentes. Et ita est de movente et moto. Nam unus motus secundum substantiam est actus utriusque, sed differt ratione. Est enim actus moventis ut a quo, mobilis autem ut in quo. Et ideo actus moventis dicitur actio, mobilis vero passio. Sed si actio et passio sunt idem secundum substantiam, videtur quod non sint diversa praedicamenta. Sed sciendum quod praedicamenta diversificantur secundum diversos modos praedicandi. Unde idem, secundum quod diversimode de diversis praedicatur, ad diversa praedicamenta pertinet... Motus secundum quod praedicatur de subiecto in quo est, constituit praedicamentum passionis. Secundum autem quod praedicatur de eo a quo est, constituit praedicamentum actionis" *In IX Met.*, lect. 9, n° 2312.

predica. Si se trata del principio, entonces se predica como obrar, ya que el principio de la acción está en el sujeto. Si consideramos el término, se predica como padecer, pues la pasión termina en el sujeto paciente" ⁶⁹

La acción y la pasión son accidentes de una substancia. Tales denominaciones le son dadas a la substancia por una vía extrínseca, en cuanto se considera aquello que está fuera de la substancia: el movimiento, pues la substancia no es movimiento. Ahora bien, a pesar de que la acción parezca un acto que *fluye* desde el agente al paciente, no podemos considerarla un acto que exista con independencia del agente "pues no hay movimiento al margen de las cosas" ⁷⁰. Por esto Santo Tomás dice que la acción, considerada en sí misma, debe ser descrita como algo que procede del agente -descripción basada en el *orden del origen-*, pero que debe considerarse como algo que está en el sujeto agente, en cuanto que es un accidente ⁷¹. El ser agente, por consiguiente, presupone el ser ya algo completo, un ser determinado, con una específica capacidad de obrar, de la que la acción es su actualidad. El acto antecedente de la acción es el mismo que hace que *lo capaz de mover* sea. La acción remite, pues, al ente completo, que es la substancia; al acto que hace que la substancia sea lo que es: la forma, y al acto que hace que la substancia sea: el ser. De los vínculos existentes entre las nociones anteriores, nos ocuparemos en el siguiente apartado de este capítulo.

⁶⁹ "Sciendum enim est quod praedicatum ad subiectum tripliciter se potest habere (...). Tertio modo ut praedicatum sumatur ab eo quod est extra subiectum: et hoc dupliciter. (...) Alio modo ut id a quo sumitur praedicatum, secundum aliquid sit in subiecto, de quo praedicatur. Et si quidem secundum principium, sic praedicatur ut agere. Nam actionis principium in subiecto est. Si vero secundum terminum, sic praedicatur ut pati. Nam passio in subiectum patiens terminatur" *In V Afet.*, lect. 9, n° 891.

⁷⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica* XI, 9, 1065b 7-8.

⁷¹ Cfr. *De potentia*, q. 7, a.9, ad 7m.

2.2. Los principios de la acción

En la parte anterior de este capítulo, habíamos dejado sin resolver la relación que existe entre la acción y los actos que la anteceden. Ahora nos ocuparemos de resolver esta cuestión, que trataremos, como en el caso del movimiento, desde la perspectiva de lo que está "antes" de la acción y lo que está "después" de la acción, es decir, desde la perspectiva de los términos o principios de la acción.

No olvidemos que la finalidad de esta investigación es dar una explicación de qué es la acción. No podríamos entender qué es la acción si no estudiamos sus principios y sus causas. Este es el modo de proceder de Aristóteles: para entender lo que son las cosas, hay que saber cuáles son sus causas:

"Nosotros creemos saber de una manera absoluta las cosas y no de una manera sofisticada, puramente accidental, cuando creemos saber que la causa por la que la cosa existe es la causa de esta cosa, y por consiguiente, que la cosa no puede ser de otra manera que como nosotros la sabemos" ⁷².

El conocimiento de las causas y de los principios es una exigencia de la razón, pues gracias a tal conocimiento, nos encontraremos en condiciones de entender la realidad:

"(...) las causas aportan la inteligibilidad de la cosa, y la inteligibilidad pertenece a lo universal (pues lo individual no es inteligible, sino sensible; no es objeto de ciencia, sino de experiencia; la ciencia, en cambio, es de lo universal).

El conocimiento comienza con la experiencia, y el intelecto se pregunta por ella. Pero incluso las preguntas que el intelecto se formula acerca de la

⁷² ARISTÓTELES, *Análiticos Posteriores*. I, 2, 71b 69 (Traducción de Valentín García Yebra).

experiencia corresponden a las causas. Mientras más profunda y radical es la pregunta, más se refiere a la razón causal de la cosa por la que se pregunta" ⁷³

Lo que venimos diciendo se aplica también a los principios. De hecho, en el caso de la acción, por su cercano parentesco con el movimiento, más que hablar de causas, debemos hablar de principios. Para justificar este último acerto es preciso distinguir ambas nociones. Recordemos que el principio, según la filosofía de Santo Tomás, es "aquello de lo cual algo procede de cualquier manera" ⁷⁴.

Esta definición es muy general, pues puede aplicarse a todo lo que es origen de otra cosa, desde el punto en el que algo comienza a moverse hasta aquello desde lo cual algo es, se hace o se conoce ⁷⁵.

La noción de principio está emparentada con la de "causa", ya es el género al que ésta última pertenece, y se define como el principio del cual depende otra cosa en su ser⁷⁶. Santo Tomás desarrolla con detalle la diferencia que existe entre ambas nociones.

"Toda causa puede ser llamada principio, y todo principio, causa. Sin embargo, el nombre de causa parece más adecuado que el de principio, tomado en su sentido más común, pues podemos denominar principio tanto aquello de lo que se sigue otro ser como aquello de lo que no se sigue otro ser. Así, se llama principio del cuchillo al fabricante, pues de su operación se sigue el ser del cuchillo, Mas cuando algo cambia de blanco a negro, se dice que lo blanco es principio de tal movimiento, y de modo universal, se denomina principio todo aquello a partir de lo cual comienza el movimiento. Sin embargo, lo blanco no es aquello de cuyo ser se sigue el ser posterior que es lo negro. Ahora bien, la causa sólo se dice de aquel principio a partir del cual se sigue el ser de otra cosa,

⁷³ BECHOUT, MAURICIO. *Las causas, en Ensayos marginales sobre Aristóteles*. Instituto de Investigaciones filológicas. UNAM. México. D.F. 1985. p. 144.

⁷⁴ "A quo aliquid procedit quocumque modo" *S.Th.* I, q. 33, a. 1, c.

⁷⁵ Cfr. ARISTÓTELES. *Metafísica* V, 1.

⁷⁶ "Causa importat influxum quemdam ad esse causati" *In V Metaph.*, lectio 1, n° 751.

de ahí que se diga que la causa es aquello de cuyo ser se sigue otro. Y por tanto, el principio a partir del cual comienza el movimiento no puede ser llamado por sí mismo *causa*, aunque se denomine *principio*"⁷⁷.

2.2.1. El principio general del obrar.

Nuestro intento de dar una explicación metafísica y racional de la acción, tiene como punto de partida "principio general" del obrar. Trataremos de deducir de él algunas consecuencias útiles a nuestra investigación. Le hemos dado ese nombre porque es la expresión de una verdad general, que unifica nuestra experiencia sobre el origen de la acción, pues da razón e inteligibilidad a tal origen. Una de las muchas maneras en que Santo Tomás enuncia este principio, es la siguiente:

"Nada actúa sino en cuanto que es en acto, de modo que aquello por lo cual algo es en acto es la causa de su obrar"⁷⁸.

Ya habíamos dicho antes que el origen de un acto debe ser otro acto, de modo que la acción, que es un acto, debe ser originada por un acto anterior. El que un acto se origine en otro acto se sigue de la misma naturaleza del acto. En efecto, Santo Tomás sostiene que lo propio del acto es originar otros actos, comunicar la propia actualidad. Tal

⁷⁷ "Omnis enim causa potest dici principium, et omne principium causa. Sed tamen causa videtur addere supra principium communiter dictum, quia id quod est principium, sive ex eo consequatur esse posterioris sive non, potest dici principium, sicut faber dicitur principium cultelli, quia ex eius operatione est esse cultelli. Sed quando aliquid movetur de albedine in nigredinem, dicitur quod albedo est principium illius motus; et universaliter omne id a quo incipit motus dicitur principium: tamen albedo non est id ex cuius esse consequitur esse posterioris, scilicet nigredinis. Sed causa solum dicitur de illo principio ex quo consequitur esse posterioris: unde dicitur quod causa est id ex cuius esse consequitur aliud. Et ideo illud principium a quo incipit motus, non potest dici per se causa, etsi dicatur principium" *De principis naturae*, III.

⁷⁸ "Nihil agit nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu, eo agit" *S.Th.* I, q.76, a.1, c.

comunicación de actualidad se verifica dentro de los límites de la capacidad actualizadora que posee cada acto⁷⁹. Estos principios explican que todo efecto sea proporcionado a su causa y que los actos no puedan producir sino otros actos semejantes a ellos⁸⁰.

2.2.2. Los principios de la acción y las cuatro causas.

Si los actos se originan desde otros actos, ¿qué actos serán el origen, el principio del acto que ahora estudiamos, la acción? Para resolver esta cuestión, Santo Tomás analiza las cuatro causas de los seres materiales y así determinar cuáles de ellas intervienen en su obrar.

"Siendo cuatro los géneros de las causas, la materia ciertamente no es principio de la acción, sino el sujeto que recibe el efecto de la acción. En cambio, el fin, el agente y la forma si son principio de la acción, pero según un cierto orden. En primer lugar el principio de la acción es el fin, que mueve al agente; en segundo término está el mismo agente; en tercer lugar, la forma de aquello que utiliza el agente para obrar -aunque también el agente obre por su forma-, como es patente en las cosas artificiales. El artesano se mueve a obrar por el fin, que es la obra misma, ya sea una caja o una cama; y aplica a la acción su hacha, que corta gracias a su filo"⁸¹.

⁷⁹ "Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile" *De potentia*, q. 2, a. 1, c.

⁸⁰ "Agere autem, quod nihil aliud est quam facere aliquid actu, est per se proprium actus in quantum est actus: unde et omne agens agit sibi simile" *S.Th.* I, q. 115, a. 1, c.

⁸¹ "Cum sint causarum quattuor genera, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero agens, tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat), ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securum, que incidit per suum acumen" *S.Th.* I, q. 105, a. 5, c.

De las cuatro causas, Santo Tomás desecha la materia, pues es el principio pasivo, no de la acción, sino de la pasión; es lo que habíamos llamado potencia pasiva, puesto que es el principio que permite ser cambiado por otro -"el sujeto que recibe el efecto de la acción", por su naturaleza potencial⁸². En cambio, son principios de la acción las otras tres causas, pues son actos: el fin, el agente y la forma.

Santo Tomás establece una correspondencia entre los principios de la acción -el fin, el agente y la forma- con los modos en que puede ser atribuido el obrar:

"De tres modos se dice que algo obra: de un modo, formalmente, según ese modo de hablar por el que se afirma que la blancura hace lo blanco. De otro modo, se dice que algo obra efectivamente: como cuando se dice que el pintor hace blanca una pared. El tercer modo es el de la causa final, según el cual se atribuye eficiencia al fin porque hace obrar al agente. Toda acción procede de alguna forma, y todo lo que se desea como fin es cierta perfección"⁸³.

La acción procede de estos principios según una razón distinta. Del fin, porque a él se ordena la acción; del agente, porque es el que la realiza efectivamente. La forma es un principio importante de la acción, pues de ella procede y por ella es determinada: "la blancura hace lo blanco". Esta última afirmación debe ser matizada, para que no pueda ser entendida en sentido esencialista. Dejo la explicación del alcance de su sentido para más adelante, cuando desarrollemos con detalle todas las ideas, hasta ahora sólo esbozadas. A continuación analizaremos detenidamente el papel que cada una de las causas desempeña en cuanto al origen de la acción.

⁸² "Pati nihil aliud est quam suscipere aliquid ab agente" *In III Phys.*, lectio 5, n° 13.

⁸³ "Aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo, formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album. Alio modo dicitur aliquid agere effective: sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causae finalis: sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. Omnis actio est ab aliqua forma, et omne quod desideratur ut finis est perfectio aliqua" *S. Th.* 1, q.48, a.1, ad 4m.

2.2.3. El fin.

Santo Tomás afirma que hay un cierto orden entre los principios de la acción. El primero de ellos es el fin de la acción, pues es lo que mueve al agente a obrar. Pero no está "antes" de la acción, sino en la intención del agente. En realidad el fin debe situarse "después" de la acción, pues es lo que se consigue al término de ésta, y constituye su perfección, su acabamiento. Nuevamente, la anterioridad no es meramente temporal, sino fundamentalmente de naturaleza: la acción está ordenada, orientada hacia la consecución de un fin, que si no existiera la acción no se realizaría. No se verificaría la acción de calentar si el objeto cuya temperatura se desea aumentar ya está caliente; si no existe Guadalajara yo no puedo dirigirme hacia allá.

Ahora bien, en el caso de la acción y su relación con el fin, coincide que el fin de la acción es realmente posterior en cuanto al tiempo a la acción que consigue su realización y no sólo en cuanto a la razón, es decir, a nuestro modo de entender las cosas.

El fin es el principio primero de la acción, pues en vistas a él ésta se lleva a cabo. El fin es el término intencional del que mueve, es lo que pone en movimiento al motor y provoca que ejerza su actividad sobre el móvil. El fin se considera como una causa extrínseca -constitutiva "desde fuera"- del ente, que "nos revela una inteligibilidad u orden en el devenir de la cosa, pero no influye directamente en su realidad -pues el fin puede ser incluso una cosa no existente, que se percibe como ideal, como un bien posible" ⁸⁴. Esta salvedad se aplica sobre todo cuando hablamos de la causalidad que da origen a entes completos, es decir, las substancias. En cambio, ahora que nos referimos a los principios de

⁸⁴ BECHOUT, MAURICIO, *op.cit.*, p. 151.

un accidente de la substancia, debemos sostener que en el caso de la acción, el fin si influye directamente en su realidad y en su realización: todo lo que se hace se hace en vistas al fin.

Ahora bien, esta frase "en vistas del fin", no debe ser entendida en cuanto que siempre se exija que el fin que se intenta sea conocido por el agente que obra. Cuando el fin es conocido por el agente, se dice con verdad que es lo primero en la intención, o que primeramente está en la intención del agente. Sin embargo, cuando el fin no es conocido por el agente, obra por la inclinación a obrar que sigue a su forma, de modo que podemos decir que el fin está en su inclinación. Por la naturaleza actual de su forma, el agente tiende a comunicar su propia actualidad, lo que él es en acto por su forma. De ahí que el fuego tienda a quemar, pues es en acto cálido. Santo Tomás, al referirse al carácter principal y causal del fin, y cómo mueve tanto al agente que puede conocer el fin como al que no lo conoce, sostiene:

"Debe saberse que, aunque todo agente, tanto natural como voluntario, tienda a un fin, no se sigue, sin embargo, que todo agente conozca el fin, o delibere sobre él. Conocer el fin es necesario en aquellos seres cuyas acciones no están determinadas, sino que están abiertas a los opuestos, como son los agentes voluntarios, y por tanto es necesario que conozcan el fin según el cual determinarán sus acciones (...). Es más fácil advertir que el agente voluntario delibera, que advertirlo en el agente natural. Ahora bien, por contraste contraste con lo más evidente, si vemos que el agente voluntario, en quien es más fácil advertirlo, en ocasiones no delibera, por tanto tampoco lo hará el agente natural. Por tanto, es posible que el agente natural tienda al fin, sin ninguna deliberación; y esta tendencia no es otra cosa que tener una inclinación natural hacia algo"⁸⁵

⁸⁵ "Et sciendum, quod licet omne agens tam naturale quam voluntarium intendat finem, non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem, vel deliberet de fine. Cognoscere autem finem est necessarium in his quorum actiones non sunt determinatae, sed se habent ad opposita, sicut sunt agentia voluntaria; et ideo oportet quod cognoscat finem per quem suas actiones determinant. Sed in agentibus naturalibus sunt actiones determinatae: unde non est necessarium eligere ea quae sunt ad finem (...). Magis autem videtur de operante voluntarie quod deliberet, quam de agente naturali. Et ita patet per locum a maiori, quod si agens voluntarie, de quo magis videtur, non deliberat aliquando, ergo nec agens naturale. Ergo possibile est agens

Por otra parte, el fin es el que confiere sentido al movimiento y por tanto, a la acción. Existe una estrecha relación entre la forma y el fin, pues el fin de la acción es la forma, la consecución de la forma. El fin del acto que es la acción es otro acto, la forma. Aristóteles sostiene categóricamente: "Aquello a lo que se cambia es la forma"⁸⁶ y Santo Tomás llama a la generación -que es un tipo de acción- "movimiento a la forma"⁸⁷. La perspectiva desde la que hemos estudiado hasta ahora la acción, que es el de la acción como categoría, la acción en cuanto emparentada con el movimiento, exige que aclaremos que la forma a la que se dirige la acción, el fin que persigue, es la forma que el agente consigue producir con su acción en aquel sujeto que recibe el movimiento. El escultor busca dar una forma determinada a una estatua, el que corta un árbol espera derribarlo, cuando alguien somete otra cosa a un proceso de calentamiento, intenta elevar la temperatura del objeto que calienta. Ahora bien, hay acciones como sentir, pensar o querer, que no tienen manifestaciones exteriores, que no terminan en un objeto producido, que no son recibidas por ningún paciente fuera del sujeto. Ya hablaremos de cómo la forma es fin de estas acciones, cuando hablemos de cómo influye la forma en la especificación de las acciones.

En resumen, cabe hacer una doble distinción en cuanto al fin de la acción, pues a veces las acciones tienen como fin la producción de un objeto, que recibe la acción y otras no. Sin embargo, esto no quiere decir que las acciones no productivas no tengan un fin, pues todo agente obra en razón de él.

naturale sine deliberatione intendere finem: et hoc intendere nihil aliud est quam habere naturalem inclinationem ad aliquid" *De principiis naturae*, III.

⁸⁶ *Metafísica*, 1070a 1-2. Cfr. *De anima* II, 4, 415b 10-12.

⁸⁷ "...generatio est motus ad formam" *De principiis naturae*, I.

"Algunas veces la acción tiene su término en un producto, como la edificación que termina cuando se ha construido la casa, o una curación cuando se alcanza la salud; otras, en cambio, no, como entender y sentir. De modo que si la acción termina en un producto, el impulso del agente tiende a lo producido a través de la acción; si no produce cosa alguna, el impulso del agente tiende a la acción misma. Es necesario, por tanto, que todo agente al obrar tienda a un fin: algunas veces la acción misma; otras, a algo que es producido por la acción"⁸⁸.

Esta distinción es capital para el estudio de la acción, pues de ella se deriva la diferencia entre los tipos de acciones, de la cual hablaremos en la última parte de este capítulo.

2.2.4. El agente.

El agente es el ente completo sustancial y subsistente -la substancia completa-, que realmente lleva a cabo la acción. Es al que con toda propiedad se le atribuye ésta **secundum se totum**⁸⁹, como cuando se dice que el médico sana, el constructor levanta una casa, o que el pintor hace blanca la pared. Antes nos habíamos referido a él, con palabras de Aristóteles, como "lo capaz de mover que mueve", o motor. La acción es lo que constituye al agente como tal, pues ese es el acto que actualiza su capacidad de mover -potencia activa-, ya que "mueve porque tiene capacidad para ello, y mueve porque ejerce su actividad" sobre otro.

⁸⁸ "Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum, sanatio ad sanitatem; quandoque autem non, sicut intelligere et sentire. Et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit per actionem in illud factum; si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem: quandoque quidem actionem ipsam; quandoque aliquid per actionem factum" C.G. III, 2.

⁸⁹ Cfr. S.Th. I, q.76, a.1. c.

Al hablar de la causa agente podemos hacer también una doble distinción. La causa agente se divide en agente principal e instrumento. Es el caso que pone Santo Tomás: el artesano que fabrica un objeto de madera auxiliándose con un hacha. La diferencia radica en que, aunque ambos intervienen en la acción, ésta es propia del agente principal, que es el que obra en virtud de su propia capacidad. En cambio, al instrumento le corresponde sólo la ejecución de la acción o el movimiento:

"El agente principal es el que obra en virtud de su forma. Algunas veces, éste obra utilizando algún instrumento, que no actúa en virtud de su forma, sino por la capacidad del agente principal. Al instrumento sólo le compete ejecutar la acción" ⁹⁰.

El agente principal es causa de la acción que realiza el instrumento, no porque le otorgue una capacidad intrínseca, sino porque aplica esa capacidad a la acción. El instrumento posee una forma determinada que le permite obrar: el filo del hacha es lo que lo hace un instrumento apto para cortar; si careciera de él, el agente no podría utilizarlo para obrar: por más esfuerzos que el carpintero hiciera, no podría cortar un trozo de madera con un lápiz .

"Se dice que una cosa es causa de la acción de otra en cuanto la mueve a obrar. Aquí no se entiende que le otorgue o conserve su capacidad activa, sino que la aplica a la acción: como el hombre es causa del corte del cuchillo porque, moviéndolo, se vale de su filo para cortar" ⁹¹.

⁹⁰ "Agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis" *S. Th. I, q. 18, a. 3, c.*

⁹¹ "Dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum" *De potentia, q. 3, a. 7, c.*

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS

Santo Tomás distingue ambos agentes por la forma que los capacita para obrar. Afirma que el agente principal se mueve a obrar por su forma. En cambio, la forma del instrumento es principio de la acción, en cuanto es utilizada por el agente principal. Aquí se nos habla ya de que la forma un principio fundamental del obrar. Ahora ahondaremos en este tema.

2.2.5. La forma como fundamento ontológico de la acción.

Santo Tomás repite con frecuencia que el fundamento ontológico de la acción es el ente, el ente real, completo, sustancial y subsistente; esto es, el ente concreto, particular, individual. Esta es la idea de fondo de afirmaciones como: "las acciones se verifican en las realidades particulares"⁹² y "las acciones son de los supuestos"⁹³.

Sin embargo, en las realidades materiales, que están compuestas de materia y forma, el fundamento inmediato de la acción es la forma. Mediante la forma la materia recibe el ser; es la forma la que actualiza la potencialidad de la materia

"El obrar no compete sino a una realidad que subsiste en sí misma, por lo cual no obra ni la materia ni la forma, sino el compuesto. Sin embargo, éste no obra en razón de la materia, sino en razón de la forma, la cual es acto y principio del obrar"⁹⁴.

⁹² "Actiones in singularibus sunt" *S.77r.* I, q. 29, a. 1, c.

⁹³ "Actus sunt suppositorum" *S.77r.* I, q. 40, a. 1, ad 3m.

⁹⁴ "Agere non est nisi rei per se subsistentis; et ideo neque materia agit neque forma, sed compositum; quod forma tamen non agit ratione materiae, sed ratione formae, quae est actus et actionis principium" *In IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2, sol. 1.

METAFÍSICA DE LA ACCIÓN

A pesar de que la forma es el fundamento primero de la acción de los entes compuestos, no es la forma la que actúa, pues el que realiza la acción es el ente completo -la substancia- en virtud de su forma. La materia, que también constituye al ente, más que intervenir en el obrar del compuesto, determina su capacidad de padecer.

"Al no existir por sí misma, la forma no obra, ni propiamente hablando, padece, sino que obra el compuesto en virtud de la forma, al cabo que padece a causa de la materia(...). El obrar deriva del ser perfecto que es el compuesto, dado que todo obra en la medida en que es en acto"⁹⁵.

Pero "nada es en acto si no posee la forma"⁹⁶, de ahí que Santo Tomás sostenga en otra parte que "nada obra sino en razón del acto primero, que es la forma"⁹⁷. Por eso la raíz inmediata del obrar es la forma, y la diversidad de las acciones es proporcionada a la diversidad de las formas, tanto si atendemos a la gran variedad de agentes que existen, como si en uno mismo consideramos sus distintas acciones.

"Todo agente obra según la exigencia de la propia forma, que es el principio del obrar y la norma de la obra"⁹⁸.

⁹⁵ "...forma enim quae per se non existit, non agit, nec proprie patitur, sed compositum agit ratione formae, et patitur ratione materiae (...). Praeterea, agere sequitur ad esse perfectum, cum unumquodque agat secundum quod est in actu" *In III Sent.*, d. 3, q. 2, a.1, c.

⁹⁶ "Nihil agit nisi secundum quod formam vel perfectionem habet" *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a.3, c.

⁹⁷ "Nihil agit nisi ratione actus primi qui est forma" *De potentia*, q.1, a.1, c.

⁹⁸ "Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae, quae est principium agendi et regula operis" *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, sol.

Al afirmar que la forma es principio de la acción, debemos entender esta sentencia como referida a todos los niveles en que se da la forma, ya que siempre la forma es principio y norma de la acción.

2.2.6 La forma substancial.

Si nos situamos en el plano de la esencia -hablando de seres compuestos de materia y forma-, el principio de la acción es la forma substancial.

"Todo agente obra en cuanto que es en acto; por tanto es necesario que según es necesario que se atribuya la acción al agente según aquel modo por el cual le conviene ser en acto. Las realidades particulares están en acto de un modo particular, y esto se verifica de dos maneras: uno por la comparación consigo misma, ya que no toda su substancia es acto, pues este tipo de realidades están compuestas de materia y forma. De esto se sigue que la substancia natural no obra toda ella por sí misma, sino por su forma, por la cual es en acto. El segundo modo se deduce de la comparación con las demás realidades que son en acto, ya que ninguna cosa natural incluye en sí todos los actos y perfecciones de todo lo que existe en acto, sino que cualquiera de ellas posee un acto determinado a un género y una especie. Por esto, ninguna de ellas es capaz de originar el ente en cuanto tal, sino un ente en cuanto es este ente, determinado en esta o aquella especie, pues todo agente obra lo semejante a sí mismo"⁹⁹.

La forma es origen de la acción y su medida, ya que cada cosa obra según lo que es. De ahí los distintos nombres que pueden recibir las acciones, según la especie de los individuos

⁹⁹ "Omne agens agit secundum quod est actu; unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuat quod convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu: et hoc dupliciter. Primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum huiusmodi res sint compositae ex materia et forma; et inde est quid res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Sedundo in comparatione ad ea quae sunt in actu. Nam nulla re naturali includitur actus et perfectiones omnium eorum quae sunt in actu; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem; et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed eius entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie: nam agens agit sibi simile" *De potentia*, q. 3, a. 1, c.

que obrar: así hablamos de acción humana, acciones animales o acciones naturales, por ejemplo. La forma es medida de la acción en el sentido de que la limita, pues la acción es proporcionada a la especie y "ningún individuo puede obrar por encima de los límites que señala su propia especie" ¹⁰⁰, de modo que *omne agens agit sibi simile*.

La forma substancial es medida de la acción y su norma, también en el sentido de que de ella se derivan las capacidades que cada cosa posee para cumplir la operación que le es propia.

"A cada cosa le compete alguna operación según su naturaleza, y posee a causa de ella los atributos sin los cuales no podría cumplir, como prueba Aristóteles en su libro II *De caelo*" ¹⁰¹.

2.2.7. Las formas accidentales como principios de la acción.

La forma substancial es el principio primero de la acción, pero no es el principio próximo, ya que en los seres compuestos la esencia origina la acción siempre a través de un accidente. Estos accidentes reciben el nombre de potencias activas.

"Todo aquello que es principio de la acción, como aquello por lo cual se obra, tiene razón de potencia, ya sea la esencia o algún accidente, como son ciertas cualidades, que es medio entre la esencia y la acción. En las criaturas corporales difícilmente o nunca se encuentra acción alguna que proceda de una naturaleza substancial sino mediante algún accidente: el sol ilumina mediante la luz que hay

¹⁰⁰ S.Th. I-II, q. 112, a. 1, c.

¹⁰¹ "Cicumque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest: sicut Aristóteles probat, in II libro *De caelo*" C.G. II, 60.

en él. Que el alma vivifique al cuerpo es propio de su esencia. Pero vivificar, aunque se diga al modo de la acción, no pertenece a ese género, pues es acto primero más que un acto segundo"¹⁰².

Las formas accidentales o potencias activas son causas de la acción, por la virtualidad de la forma substancial. De este modo, debemos entender que ellas son los principios próximos de la acción y aquella el principio primero y fundamental.

"El que la forma accidental sea principio de la acción lo tiene a causa de la forma substancial. De ahí que la forma substancial sea el principio primero de la acción, pero no el próximo. Y por esto el Filósofo dice que el alma es aquello por lo cual sentimos y entendemos"¹⁰³.

Las potencias activas no se inscriben en el género de la relación, a pesar de que sean principios de la acción, ya que lo son no por ser actos de los que otros actos emergen.

"Aunque a la potencia convenga la razón de principio, que está en el género de la relación, sin embargo, lo que es principio de la acción o la pasión no es relación, sino cierta forma absoluta; y esta es la esencia de la potencia. De ahí que el Filósofo ponga la potencia no en el género de la relación, sino en el de la cualidad, como también la ciencia, a pesar de que ambas entrañen cierta relación"¹⁰⁴.

¹⁰² "Omne illud quod est principium actionis, ut quo agitur, habet potentiae rationem sive sit essentia; sive aliquod accidens medium puta qualitas quaedam inter essentiam et actionem. In creaturis tamen corporalibus vel vix vel nunquam invenitur aliqua actio alicuius naturae substantialis nisi mediante aliquo accidente: sol enim mediante luce quae in ipso est illuminat. Quia vero anima vivificat corpus est per essentiam animae. Sed vivificare, licet per modum actionis dicatur, non tamen est in genere actionis, cum sit actus primus magis quam secundus" *De potentia* q. 2, a. 1, ad 6m.

¹⁰³ "Hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit quod id quo intelligimus et sentimus, est anima" *S.Th.* 1, q. 77, a. 1, ad 4m.

¹⁰⁴ "Licet potentiae conveniat ratio principii, quod in genere relationis est, tamen id quod est principium actionis vel passionis non est relatio, sed aliqua forma absoluta; et id est essentia potentiae; et inde est quod Philosophus ponit potentiam non in genere relationis, sed qualitatis, sicut et scientiam, quamvis utriusque aliqua relatio accidat" *De potentia*, q. 2, a. 2, c.

La relación de la que aquí habla Santo Tomás es el "orden del origen", es decir, la procedencia de la acción de una substancia -agente- en virtud de la forma substancial, mediante la accidental ¹⁰⁵. Aunque la acción no tenga como fin la producción de un objeto, las potencias activas siempre son principio de la acción, pues es el acto al que se ordenan -acto segundo, la habíamos llamado-. Asimismo, si hay algún producto al término de ésta, son también su principio.

"La potencia, aunque algunas veces es principio de la acción y de lo que ésta produce. Esto último, sin embargo, es algo accidental a ella, mientras que lo primero le compete por lo que es. No siempre la potencia activa por su acción produce alguna cosa que sea término de la acción, ya que hay muchas operaciones que no producen obra alguna, como dice el Filósofo. Sin embargo, la potencia siempre es principio de la acción o la pasión" ¹⁰⁶.

La forma es el principio que especifica la acción, ya que determina, en su origen, su naturaleza.

"Toda operación se especifica por la forma que es principio de la operación: como la calefacción por el calor" ¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Recordemos que la causa agente se denomina por el efecto que produce en otro por su acción, y "procedit enim actio ab agente secundum rationem virtutis qua agit" *De unione Verbi Incarnati*, q. un., a. 5, c.

¹⁰⁶ "Potentia autem, licet sit principium quandoque et actionis et eius quod est per actionem productum, tamen unum accidit ei, alterum vero competit ei per se: non enim potentia activa semper, per suam actionem, aliquam rem producit quae sit terminum actionis, cum sint multae operationes quae non habent aliquid operatum, ut Philosophus dicit; semper enim potentia est actionis vel operationis principium" *Ibidem*. Insistiremos en este punto cuando hablemos de los tipos de acciones.

¹⁰⁷ "Omnis operatio specificatur per formam quae est principium operationis: sicut calefactio per calorem" *S.Th.* I, q. 14, a. 5, ad 3m.

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS

Este origen activo distingue entre sí las diversas acciones:

"La calefacción difiere de la refrigeración, pues una de ellas procede del calor y tiene su término en el calor; la otra, procede del frío y termina en el frío" ¹⁰⁸.

¹⁰⁸ "Calefactio enim ab infrigidationem differt, quia una earum ex calore procedit et ad calorem terminatur, alia vero a frigore et ad frigus" *De potentia*, q. 6, a. 8, c.

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS

ción como pasión no es otra cosa que el movimiento que termina en el calor: la definición manifiesta la razón de la especie" ¹⁰⁹.

La procedencia de un acto corresponde a la razón de acción; la ordenación a un fin -en cuanto acto que se adquiere por obra de otro-, a la razón de pasión, de manera que dicha ordenación o procedencia no es algo extrínseco a ellas ¹¹⁰. Lo que anteriormente hemos llamado el principio general del obrar da razón del origen activo de la acción. Por otra parte, la potencia es un principio para ser cambiado y se ordena al acto, ya que "nada se mueve si no está en potencia de aquello a lo que se mueve y mover no es otra cosa que reducir algo de la potencia al acto" ¹¹¹. La imperfección de la potencia es la raíz de esta ordenación al acto y el "fundamento" de su capacidad receptiva: "cada cosa padece en la medida en que es deficiente e imperfecta" ¹¹².

Santo Tomás plantea que hay ocasiones en que la forma que origina la acción se manifiesta distinta de aquella que se consigue al término. En estos casos la acción, sostiene, puede recibir un nombre distinto según se atiende a su principio o a su término.

¹⁰⁹ "Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu qui est principium agendi; passio vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil est quam motio quaedam a calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem: definitio autem manifestat rationem speciei" *S.Th.* I, q. 1, a. 3, c.

¹¹⁰ "Finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu: quia comparatur ad actum ut principium vel terminus; et hoc ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo, quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid quantum ad passionem" *S.Th.* I-II, q. 1, a. 3, ad 1m.

¹¹¹ "Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum" *S.Th.* I, q. 2, a. 3, c.

¹¹² "Patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum" *S.Th.* I, q. 25, a. 1, c.

"La acción por la cual el médico obra en el enfermo se le llama *medicatio*, por el principio del que procede, ya que es efecto de la medicina. Sin embargo, atendiendo al fin, se le llama *sanatio*, porque se ordena a la salud" ¹¹³.

Sin embargo, como la causa agente se denomina por el efecto, ya que la acción es "un acto que procede de un agente y termina en otro", Santo Tomás sostiene en la mayoría de los textos que la acción recibe propiamente su especie del término al que se ordena y consigue. De hecho, la perfección de las acciones está en que se consiga el fin, ahí se encuentra su acabamiento completo, pues de lo contrario la acción se verá frustrada. Por esto "la perfección de la acción atiende más al término al que se ordena, que según al término del que procede"¹¹⁴.

Consideremos el siguiente texto de Santo Tomás como resumen de este tema. En el se expresa claramente la relación que guardan entre sí el fin y la forma, que además se considera desde la doble perspectiva del agente y de lo causado:

"Puesto que el bien es lo que todos apetecen y esto tiene razón de fin, es claro que el bien implica la razón de fin. Sin embargo, la razón de fin presupone la razón de causa eficiente y la razón de causa final. Vemos pues que lo que se da primero en el agente es lo último en lo causado: antes que inducir su forma a otra cosa, el fuego calienta, toda vez que en el fuego el calor se consigue en virtud de la forma substancial. En el proceso causal, primero se encuentra el bien y el fin, que mueve la causa eficiente; en segundo lugar, la acción del agente, que mueve para conseguir la forma; en tercer término, se consigue la forma. Por tanto, convienen que en el objeto causado las cosas se verifiquen de modo contrario: que primero se dé la misma forma por la cual se constituye el ente; después, se considera en él la virtud efectiva, según que es perfecto en el ser -ya que cualquier cosa es perfecta en la medida en que puede dar origen a otro

¹¹³ "Actio medicus qua agit in infirmum, nominatur medicatio ex parte principii, quia est effectus medicinae; sed ex parte finis dicitur sanatio, quia est via ad sanitatem" *De veritate* q. 28, a.2, ad 8m.

¹¹⁴ "Actionis enim perfectio magis attenditur secundum terminum ad quem, quam secundum terminum a quo" *De potentia* q. 4, a.2, ad 3m in contra.

semejante a él, como dice el Filósofo en el libro IV *Meteor.* -; en tercer lugar se consigue la razón de bien, por la cual se funda la perfección en el ente"¹¹⁵.

Nos hemos conducido a lo largo de este análisis de los principios de la acción, desde la perspectiva de lo que está "antes" y "después" de la acción, aunque no lo hemos hecho tan abiertamente como en el apartado anterior, cuando hablamos del movimiento¹¹⁶. En esto se ve que no nos hemos podido apartar de la óptica de las relaciones movimiento-acción. Seguimos en la consideración de la acción como categoría.

Sin embargo, al concluir este apartado afirmando que la perfección de la acción y su especificación dependen más bien del término que del principio, nos adentramos en el abandono de esta perspectiva, pues como veremos en la siguiente parte del Capítulo, los fines de las acciones determinan los dos grupos en los que éstas pueden encuadrarse, y uno de ellos no implica movimiento.

¹¹⁵ "Cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed ratio boni praesupponit rationem causae efficientis, et rationem causa finalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato: ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato: quod primum sit ipsa forma per quam est ens; secundum consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in IV *Meteor.*); tertio consequitur ratio boni. per quam in ente perfectio fundatur" *S.Th. I, q. 5, a. 4, c.*

¹¹⁶ Nos parece oportuno aclarar lo siguiente: aunque al estudiar el movimiento y la acción, lo mismo que sus principios, nos hemos basado en una distinción que hace el mismo ARISTÓTELES, parece más exacto afirmar que podemos considerar la acción y la pasión como realidades que están *antes* y *después* del movimiento, por ser uno el acto que origina y el otro el acto en el que termina el movimiento. Sin embargo, ni la acción ni la pasión -en el ámbito categorial- existen al margen del movimiento. Lo antes dicho es clara consecuencia de algunos argumentos varias veces repetidos a lo largo de esta parte de nuestro estudio. La perspectiva, sin embargo, nos parece útil para distinguir la relación que existe entre el movimiento y los demás actos, y cómo estos reciben su nombre a partir de aquel. Algo semejante podemos decir en relación a nuestro método de estudio de los principios de la acción. El fin, el agente y la forma pueden distinguirse de la acción, pero no podemos considerarlos al margen de la acción, y en realidad, más que estar *antes* o *después*, debemos decir que se dan con ella.

No queremos terminar esta parte de nuestro trabajo sin tratar, aunque sea someramente, un punto que habíamos anunciado: la relación de la acción y el ser.

2.2.9 Acción y ser.

En Santo Tomás el ser *-actus essendi-* es un acto intensivo. Esto quiere decir que el Aquinate entiende el *esse* como el acto último y más radical del ente, el acto que actualiza todos sus actos.

"Esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos, y por esto es la perfección de todas las perfecciones. (...) El ser es lo más perfecto de todo, pues el acto es siempre la perfección de la potencia" ¹¹⁷.

El principio general del obrar postula que todo agente obra en cuanto que está en acto y que aquello por lo cual es en acto es la razón de su obrar. De este principio se sigue que la raíz última del obrar debe ser el ser, pues es el acto último por el cual el agente es en acto.

"Obrar y mover conviene a las cosas según su ser propio por el cual subsisten en sí mismas, y no en cuanto que están en el alma al modo de la intención. El calor que está en el pensamiento no quema, sino el que está en el fuego" ¹¹⁸.

¹¹⁷ "Quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum (...). Esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentiae".
De potentia, q.7, a.2, ad 9m.

¹¹⁸ "Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in seipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit, sed in igne".
De veritate, q.22, a. 13, c.

Si el acto es de suyo difusivo, activo, comunicativo, como hemos sostenido anteriormente, esto debe cumplirse lo mismo en el caso del acto de ser. De hecho, la acción es la dimensión dinámica del ser, el medio por el que éste se difunde o expande, según las capacidades que por su naturaleza posea el agente -la esencia, a través de la forma, es la medida tanto del ser como del obrar-. La acción manifiesta el ser, muestra lo que se es:

"Por el acto de la ciencia es por lo que se manifiesta que alguien es sabio y no por la potencia" ¹¹⁹.

Por esto Santo Tomás afirma que la acción es la última perfección en que una cosa existe ¹²⁰. Por otra parte, además de ser el origen último de la acción, el *esse* es también su fin, de modo que toda acción se ordena a él:

"Todo acto que se ordena a lo último está en potencia al acto último. El acto último es el mismo ser. Puesto que todo movimiento es paso de la potencia al acto, es necesario que el ser sea el acto último al que tiende el movimiento. Como todo movimiento natural tiende a lo que es naturalmente deseado, es necesario que éste sea el acto último que todas las cosas desean. Y este acto es el ser" ¹²¹.

Todos los actos, en último término, se orientan al ser:

¹¹⁹ "Nam per actum scientiae manifestatur aliquis esse sciens, et non per potentiam" *In IX Met.*, lectio VIII, nº 1861.

¹²⁰ "Operatio est ultima perfectio in qua res existit" *In III Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, ad 2m.

¹²¹ "Omnis actus qui est circa ultimum, est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse ultimum actum in quod tendit motus: et cum motus naturalis in hoc tendat quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum quod omnia desiderant. Hoc autem est esse" *Compendium Theologiae* I, 11.

METAFÍSICA DE LA ACCIÓN

"Toda acción y movimiento parece ordenarse de algún modo al ser, ya sea para conservarlo según la especie o el individuo, ya para adquirirlo de nuevo"¹²².

¹²² "Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur: vel ut conservetur secundum speciem vel individuum; vel ut de novo acquiratur" C. G. III, 3.

2.3. Los tipos de acciones.

2.3.1. El doble género de la acción.

El estudio de la acción desde la perspectiva de sus términos nos ha permitido establecer los principios de la acción, así como su distinción específica. Ahora nos servirá para diferenciar los dos géneros en que pueden darse las acciones.

"El género de la acción es doble, como se dice en el libro IX de la *Metafísica*. Hay una acción que pasa a algo exterior, produciéndole una pasión, como quemar y cortar. Otra es la acción que no pasa a una cosa externa, sino que permanece en el mismo agente, como sentir, entender y querer; por una acción de este tipo no es inmutado algo extrínseco, sino que todo ocurre en el agente" ¹²³.

La distinción entre ambas radica en el término, pues en el primer caso la acción termina en algo distinto del agente, de modo que puede ser caracterizada como la acción que "sale". Esta acción está dirigida -aun físicamente- a algo exterior. Es la acción categorial, correlativa a la pasión y emparentada estrechamente con el movimiento, de la que hemos hablado extensamente en este estudio. La otra acción, por el contrario, empieza y termina en el agente, de suerte que es descrita como la acción que "permanece", aquella en la que "todo ocurre en el agente".

¹²³ "Duplex est actionis genus, ut dicitur in IX *Metaphys.* Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exterioem, sed manet in ipso agente, sicut sentire intelligere et velle: per huiusmodi enim actionem non inmutatur aliquid extrínsecum, sed totum in ipso agente agitur" *S.Th.* I, q.54, a.2, c.

2.3.2. La acción y la operación: lo distinto y lo común.

"La acción es doble: una es la que sale del agente a una cosa exterior a la que transmuta; esta es como el iluminar, y también es llamada propiamente acción. La otra acción es la que no procede a una cosa exterior, sino que permanece en el mismo agente, como perfección suya; ésta se denomina propiamente operación, y es como el lucir. Sin embargo, estas dos acciones convienen en que no proceden sino del existente en acto, en cuanto que es en acto. De modo que el cuerpo no luce sino en cuanto que tiene la luz en acto y, de manera semejante, no ilumina" ¹²⁴.

De este texto podemos resaltar los siguientes elementos: se repite la distinción entre ambos géneros de la acción fundada en la diferencia de los términos, pero además se agrega que la acción que permanece en el agente se queda en él como una perfección o actualidad suya, mientras que esto no sucede así en el caso de la acción que "sale" del agente. Ya habíamos hablado de que mediante la acción el agente comunica una cierta actualidad al paciente, en cuanto "lo mueve o imprime en él su semejanza" ¹²⁵, de modo que dicha actualidad es recibida por éste último en virtud de esa comunicación, y queda así como una perfección suya pues en él acaba. Esta es otra razón por la que la especificación de las acciones depende del término más que del principio.

¹²⁴ "Duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem quam transmutat: et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere. Haec autem duae actiones in hoc conveniunt quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu; unde corpus non lucet nisi secundum quod habet lucem in actu; et similiter non illuminat" *De veritate*, q. 8, a. 6, c.

¹²⁵ "Causa dicitur procedere in effectum in quantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipso imprimi"
S.7h. I. q. 27, a. 1, c.

En este pasaje se da también un nombre para cada acción: operación para la primera y acción para la segunda. Es muy frecuente, con todo, que Santo Tomás llame indistintamente acciones tanto a la operación como a la acción propiamente dicha. Además, se establece lo que ambas tienen en común: que son actos que proceden de un sujeto en acto, en cuanto que está en acto. Aquí parece que Santo Tomás habla redundantemente, sin embargo, podemos justificar este uso de los términos si consideramos que buscaba distinguir la razón de acción de la de movimiento.

La procedencia de la acción a partir de un sujeto en acto es una clara consecuencia de lo que hemos llamado el principio general del obrar: el sujeto de la acción no puede ser sino un ente que existe en acto en cuanto tal. Como corolario de esta afirmación, podemos sostener que algunas acciones tienen su origen en algunas operaciones del agente, o mejor, que las dichas acciones tienen su origen en algunos actos que pueden decirse según el modo de la operación ¹²⁶. Este punto necesita ser aclarado y lo haremos en el capítulo III.

2.3.3. La relación entre la acción, la operación y el movimiento.

Antes hemos dicho que la distinción entre los géneros de la acción se establece por el término. Este término suele ser denominado efecto u objeto. La relación con el objeto es lo que constituye tanto la razón propia de acción como -consiguientemente- su grado de perfección y su especificación. Esto es lo que las distingue, pues ambas coinciden en el origen: un sujeto en acto. Es su relación con su sujeto lo que nos permite distinguir nocionalmente la acción -cualquiera que ésta sea- del movimiento-. Aristóteles

¹²⁶ "Ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat. cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem" S.7h. I, q.5, a.4, c.

distingue ambos tipos de acciones según la relación que los términos guardan con su origen.

"Cuando las potencias tienen como resultado otra cosa además del uso, su acto está en lo que se hace (por ejemplo, la edificación en lo que se edifica, y la acción de tejer, en lo que se teje, y de modo semejante en las demás cosas, y, en general, el movimiento en lo que es movido); pero cuando no tienen ninguna obra sino el acto, el acto está en el agente mismo (por ejemplo, la visión en el que ve, la especulación en el que especula y la vida en el alma; por eso también está en el alma la felicidad, pues es una vida de una calidad especial)" ¹²⁷.

A veces la acción tiene como fin algo distinto del uso de una capacidad, como la construcción: nadie construye por construir, sino para edificar una casa, y la construcción no se considera terminada o completa sino hasta que la casa es acabada en todos sus detalles, conforme al plan previsto. En cambio, hay otras acciones que tienen como fin el solo uso de las capacidades, como ver, entender y otras acciones vitales, pues con el solo uso se alcanza el fin: al ver se ha visto. Cuando se dan estas acciones, se dan completas y acabadas: no son acciones que pueden frustrarse a la mitad. Las otras en cambio, pueden no ser terminadas o acabadas: quedarse a medias. Estas últimas acciones son más perfectas, porque el fin se alcanza mejor.

El modo de alcanzar el término también establece el grado de perfección de una acción. Por esta razón, la acción inmanente es más perfecta que la acción transitiva. Este problema no debe ser entendido en términos físicos, pues en tal supuesto, podría considerarse el problema de la perfección de las acciones como análogo a la decisión de si es

¹²⁷ *Metafísica IX*, 8, 1050a 30- 1050b 1-2. En los comentarios a esta cita, hemos seguido muy de cerca las consideraciones de Leonardo Polo (Cfr. *Curso de Teoría del Conocimiento I*, pp. 50 y s.s.).

mejor quedarse en casa o salir de ella. Esta no es cuestión de situación, sino de la naturaleza de la acción. Los términos de la acción deben entenderse en este sentido: siempre es alguien o algo -el agente- el que realiza la acción -hace algo en acto-. Ese hacer algo en acto, significa el fin del obrar, pues el que obra lo hace con vistas a conseguir, realizar, alcanzar o conseguir algo. Se obra, pues, siempre con una finalidad.

La acción se muestra más cercana al movimiento, mientras que no sucede así con la operación. Esta se nos manifiesta como una acción que cumple mejor con la definición de acción como "el ejercicio de una capacidad", la *actualitas virtutis* de la que habla Santo Tomás -recordemos que el agente no obra directamente, sino a través de algún accidente que lo capacita para obrar, y dicho accidente se denomina potencia o facultad-. Esta acción queda en el agente, no porque carezca de objeto, sino porque el objeto se alcanza o se consigue en el mismo agente y no fuera de él -*totum in agente agitur*-. De ahí que Aristóteles y Santo Tomás sostengan que cuando las potencias no tienen un resultado distinto del uso, la acción se dice que está en el agente, como perfección suya:

"Aunque en las operaciones que terminan en un efecto exterior, el objeto de la operación, que se significa como término, es algo fuera del operante, sin embargo, en las operaciones que están en el operante, el objeto que se significa como término de la operación está en el mismo operante, y de esa manera la operación se da en acto. Por eso se dice en el libro III *De anima* que el sensible en acto es el sentido en acto y el inteligible en acto es el entendimiento en acto. Por esto que nuestro entendimiento o nuestros sentidos son informados en acto por la especie sensible o inteligible, sentimos o entendemos algo en acto"¹²⁸.

¹²⁸ "Licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro *De anima*, quod sensibilis in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis" *S.Th.* I, q. 14, a. 2, c.

METAFÍSICA DE LA ACCIÓN

El hecho mismo de que el efecto sea externo al agente, exige que la acción se convierta en el medio por el cual dicho efecto es conseguido, alcanzado o realizado por el agente, pues éste no puede ejercer su influjo o mover inmediatamente. En cambio, esto no sucede así con la operación, que alcanza su objeto en el mismo agente. Desde esta perspectiva, que la operación es el acto que se sigue de la unión entre el objeto y el sujeto, puede ser considerada como un cierto efecto:

"La acción que pasa a algo externo es realmente un medio entre el agente y el sujeto que recibe la acción. Pero la acción que permanece en el agente no es realmente un medio entre el agente y el objeto, sino sólo según el modo de significar: sin embargo, realmente se consigue la unión del objeto con el agente. Por esto que lo entendido se hace uno con el inteligente se consigue el entender como cierto efecto diferente de los dos" ¹²⁹.

De este modo, la operación cumple con la noción de acción, como acto del agente que se dirige a un efecto, que en este caso es la misma operación -pues el objeto de las operaciones no puede ser considerado como algo que produce el agente-.

La operación no está emparentada en sentido estricto con el movimiento, sin embargo, puede denominarse "movimiento" del agente estableciendo una peculiar relación entre los actos que son el movimiento y la operación:

"Moverse y padecer se toman de modo equivoco cuando se dice que entender es cierto movimiento o pasión, como se establece en el libro III De

¹²⁹ "Actio quae transit in aliquid extrinsecum est realiter medium inter agens et subiectum recipiens actionem. Sed actio quae manet in agente non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum: realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelliger, quasi quidam effectus differens ab utroque". S. 7h. 1, q. 14, a. 2. ad 2m.

ánima. Y es que el entender no es movimiento, el cual es acto de lo imperfecto, que se da en otro a causa de otro, sino que es un acto de lo perfecto, que existe en el mismo agente. El entendimiento se perfecciona por el inteligible, se asemeja a él por la especie inteligible, que es semejanza de la cosa entendida, y es perfeccionado por ella, de manera semejante a como la potencia se perfecciona por el acto" ¹³⁰. "Por tanto, como el movimiento es acto del móvil, la segunda acción, en cuanto es acto del operante, es llamada su movimiento, a partir de la similitud de que así como el movimiento es acto del móvil, de la misma manera la acción es el acto del agente" ¹³¹.

La acción es un accidente, que existe en el sujeto, aunque su razón propia es proceder del agente al efecto ¹³². En este sentido, el agente es sujeto potencial de la acción, en cuanto que es capaz de realizarla, es decir, está en potencia de ella. En cuanto la realiza, dicha capacidad se actualiza. Pero esta actualización es distinta de la actualidad del movimiento, cuyo sujeto es un ser en potencia, en cuanto que está en potencia. En cambio, la acción es acto de lo perfecto, pues no se da en el agente sino en cuanto que éste es en acto. De este modo, la acción puede ser definida como "hacer algo en acto, en cuanto se es en acto". Ahora bien, en los entes corpóreos este hacer algo en acto no está exento del paso de la potencia al acto -lo cual nos muestra otro rasgo de parentesco entre la acción y el movimiento, por más esfuerzos que hacemos para desligarlos-.

¹³⁰ "Moveri et pati sumuntur acquivocè secundum quod intelligere dicitur esse quodam moveri vel pati, ut dicitur in III *De anima*. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud: sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibile, quae est similitud rei intellectae; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum".

S.Th. I, q. 14, a.2, ad 2m.

¹³¹ "Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur motus eius; ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis" *S.Th.* I, q. 18, a.3, c.

¹³² Para un estudio más detallado de este tema: *Vid.* *S.Th.* I, q. 28, a. 2, c., donde SANTO TOMÁS establece la distinción entre el *esse* de cada accidente, su modo de ser común, y la *ratio* peculiar y definitoria de cada uno de los accidentes.

La razón propia de la acción es la influencia en otro que por su medio ejerce el agente. En este sentido, la acción propiamente dicha es la que se contrapone a la pasión. Sin embargo, dado que la razón de acción implica la referencia al efecto, la perfección de la acción se establece más por el término o fin de la acción que por su procedencia. De ahí que si la acción consigue su efecto de un modo más perfecto, más perfecta debe ser considerada. En este sentido, la operación es más perfecta que la acción, pues consigue de modo más inmediato y perfecto su fin.

Además, si la operación misma puede ser considerada un efecto y por tanto el fin del acto que es ella misma, la operación deberá ser considerada la acción por antonomasia -pues es la que de modo más perfecto consigue el fin, y de este modo es un "hacer algo en acto" que entraña más perfección que la otra acción-, pues como dice Aristóteles: "acción es aquella en la se da el fin" ¹³³.

Hasta ahora hemos utilizado la terminología de Santo Tomás y hemos denominado acción a la "acción que sale" del agente, y operación a la acción que permanece en el agente. En la terminología filosófica escolástica, tanto la acción como la operación son denominadas "acciones", pero se les agrega un calificativo, que las distingue según su naturaleza. A la acción "que sale" se le denomina acción transitiva o transeúnte. En cambio, a la operación, se le llama acción inmanente. En el siguiente capítulo de esta investigación, utilizaremos preferentemente esta terminología, por ser más habitual.

¹³³ *Metafísica* IX, 6, 1048b 22-23.

Capítulo III

Psicología de la Acción

Después de haber estudiado la acción desde la perspectiva metafísica, es conveniente hacerlo en referencia a los entes vivos, para conocer las peculiaridades que ésta presenta en ellos.

3.1 La vida.

En primer término estudiaremos qué se entiende por la vida, para lo cual estableceremos que es un ser vivo; por qué puede decirse que ésta es el modo de ser de los vivientes, y cuál es el principio vital y cuál naturaleza de dicho principio.

3.1.1 Los vivientes.

Para determinar qué es un ser vivo, debemos fijarnos en aquellos seres en los que la vida aparece de manera manifiesta, pues de esa manera podremos establecer a qué seres conviene la vida y a cuáles no. Sin duda alguna, los seres que más claramente manifiestan tener vida son los animales, acerca de los cuales decimos que son vivientes desde el momento en que comienzan a moverse a sí mismos, y decimos que permanecen con vida durante todo el tiempo en que muestran este movimiento -que como puede verse es más bien un **automovimiento**-. En cambio, decimos que el animal ha muerto, que le falta la vida, cuando observamos que ya no es capaz de moverse a sí mismo, sino que todo movimiento lo recibe de otro ser, es decir cuando solamente se mueven si alguno más lo mueve ¹⁰³.

¹⁰³ Cfr. *S.Th.* I, q. 18, a. 1, c.

"Por lo cual resulta evidente que propiamente son vivientes aquellos que se mueven a sí mismos según alguna especie de movimiento, tomando el movimiento ya sea en sentido estricto, es decir, como el acto del existente en potencia; o si lo tomamos en sentido lato, si por movimiento entendemos el acto de lo perfecto, como se dice en el libro III *De anima*, que entender y sentir es moverse"¹⁰⁴.

Nos encontramos nuevamente con el recurso al movimiento para explicar una realidad dinámica. Ya en la última parte del capítulo II hablábamos de lo difícil que es desentenderse del movimiento al hablar de otros actos. Esto puede explicarse si consideramos que el movimiento es el primer acto que podemos constatar, el dato más inmediato, aunque también el más imperfecto, pero del que tomamos el nombre de acto para aplicarlo a las demás realidades que reciben este nombre. Lo mismo que para nombrarlos, parece ser necesario compararlos con el movimiento para entenderlos. Por tanto, también nosotros haremos nuestra esta comparación para hablar de la vida, de la cual diremos con Santo Tomás que se nos manifiesta como automovimiento.

El Aquinate enfatiza esta última idea diciendo que no pueden llamarse vivientes sino los seres que tienen un principio intrínseco que les permite moverse de alguna manera -en los seres vivos hay movimientos locales- y realizar operaciones por sí mismos. Los que no poseen dicho principio, no pueden ser llamados vivientes sino por alguna semejanza. Por tanto, lo definitorio de estos seres será la posesión de ese principio interior -*naturaleza*¹⁰⁵, en terminología filosófica precisa- que les permite moverse a sí mismos.

¹⁰⁴ "Ex quo patet quod illa proprie sunt vivencia, quae scipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in III *De anima*" *Idem*.

¹⁰⁵ *Naturaleza* es un término análogo tanto en la filosofía de Aristóteles como en la de Santo Tomás. Tiene, por tanto, varios sentidos y se dice de distintas cosas en parte igual y en parte de modo distinto. En el libro V

3.1.2 La vida como modo de ser de los vivientes.

Después de establecer lo característico de los seres vivos, estamos en condiciones de definir qué es la vida. También hemos llegado a este nombre a partir de lo sensible que captamos de modo directo, es decir, el automovimiento de los seres vivos. No obstante, la vida no es propiamente el automovimiento del que antes hemos hablado.

"El nombre de vida se toma de lo que externamente nos aparece de una cosa (viva), que es moverse a sí misma. Sin embargo, el nombre no ha sido impuesto para denominar esto, sino para significar la substancia a la cual conviene según su naturaleza moverse o realizar de cualquier modo operaciones por sí misma. Según esto, en esa naturaleza, vivir no es algo distinto de ser. Y vida significa esto mismo, pero en abstracto; como el nombre de carrera significa el mismo correr, pero en abstracto. Por tanto, vivo no es un predicado accidental, sino substancial. Algunas veces, sin embargo, la vida se toma -menos apropiadamente- por las operaciones vitales, a partir de las cuales se ha dado origen al nombre; como Aristóteles dice en el libro IX de la *Ética* que vivir principalmente es sentir o entender"¹⁰⁶.

de la *Metafísica*, Aristóteles expone los distintos sentidos que este término puede tener: "Se llama *naturaleza*, en un sentido, la generación de las cosas que crecen (...). Además, aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales (...). Y se llama también naturaleza el elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales; por ejemplo, se dice que el bronce es la naturaleza de una estatua y de los utensilios de bronce, y la madera, de los de madera (...) Y es naturaleza no sólo la materia primera (...), sino también la especie y la substancia; y éste es el fin de la generación. Y por extensión, a partir de aquí y en general, toda substancia se llama naturaleza a causa de ésta, porque también la naturaleza es cierta substancia. Así, pues, de acuerdo con lo expuesto, la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales; la materia, en efecto se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos a partir de este principio. Y el principio del movimiento de los entes naturales es éste, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia" (1014b 16 -1015a 19).

¹⁰⁶ "Vitae nomen sumitur ex quodam exteriori apparenti circa rem, quod est movere seipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandum substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura: et *vita* significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen *cursus* significat ipsum *curre* in abstracto. Unde *vivum* non est praedicatum accidentale, sed substantiale. - Quandoque tamen *vita* sumitur minus proprie pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur; sicut dicit Philosophus in IX *Ethic.*, quod vivere principaliter est sentire vel intelligere" *S.Th.* 1, q. 18, a. 2, c.

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE TOMÁS DE AQUINO

La vida, por tanto, puede entenderse de dos maneras. Una -la más apropiada- designa el modo de ser propio de los vivientes. La vida no se atribuye al automovimiento, sino a la substancia cuya naturaleza le permite moverse a sí misma. Con la afirmación de que la vida significa la substancia, no quiere decirse que deba entenderse al modo de la substancia -la vida no es una realidad que exista con independencia de los seres vivos-, sino precisamente que "vida" es un nombre abstracto para designar la perfección simple que poseen los seres capaces de moverse a sí mismos.

Esta palabra remite a los vivientes, nos hace referirnos a la substancia que posee un principio vital. El verbo vivir designa en concreto esta realidad -el ser de los vivientes-, mientras que el sustantivo vida lo hace según una cierta abstracción ¹⁰⁷, "de la misma manera que el correr no se distingue realmente de la carrera". Esto significa que ambas palabras designan la misma realidad, aunque lo hacen de un modo distinto.

Aristóteles, en el *De anima*, sostiene la tesis de que para los vivientes "vivir es ser" ¹⁰⁸. Ahora estamos en condiciones de entender lo que esto significa: "para tal naturaleza", es decir, los seres vivos, "vivir no es algo distinto de ser". Dicho de otro modo, la vida es el modo de ser de los vivientes. En este mismo orden de ideas, Santo Tomás afirma que la vida no es un predicado accidental, sino substancial: designa lo que un ente es absolutamente, y no *secundum quid*. Spaemann nos ayuda a comprender el sentido de esta distinción, haciéndonos ver que no se significa lo mismo, ni del mismo modo, cuando afirmamos "es un león" y cuando decimos "el león ruge":

¹⁰⁷ Cfr. C.G. I, 98.

¹⁰⁸ 415b 13.

"Aristóteles expresó esta diferencia así: cuando el león deja de rugir hace algo diferente en lugar de eso. Cuando deja de ser león no es algo diferente en lugar de eso, sino que ya no es, ha dejado de existir"¹⁰⁹.

Este es el sentido primero y el más apropiado para entender lo que es la vida. Pues la vida se atribuye con propiedad al ente vivo, a la substancia viviente, ya que denomina el ser de los vivientes. Sin embargo, también se puede entender -de manera menos propia- como referida a las operaciones de los seres vivientes. Aunque no sea lo más correcto, es comprensible que la palabra adquiera este significado, pues no es difícil darse cuenta que el obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser. Con esto queremos decir que la vida se dice de las acciones vitales porque ellas son las que manifiestan que un ser tiene vida, son las que revelan al viviente. Además, muestran qué tipo de vida tiene ese ser, cual es la naturaleza del principio vital que le permite realizar esas operaciones: "y es en este sentido que el Filósofo dice (*De anima*, II, 2, 413a 23) que entender es cierto vivir: y es que en ese lugar distingue los diversos grados de los vivientes según las distintas operaciones vitales"¹¹⁰. Sin embargo, la vida no se identifica ni con la inteligencia, ni con los sentidos, ni con ninguna otra de las capacidades del ser vivo, y menos aún con sus actos: la vida no es sólo entender, ni sentir, ni querer, ni digerir. De hecho, advertimos una cierta *intermitencia* en tales operaciones u acciones vitales: en ocasiones el viviente siente, a veces digiere -por ejemplo, después de comer-, no siempre se encuentra en un continuo ciclo reproductivo, ni tampoco se mueve siempre, y si es un hombre, no siempre entiende. Sin embargo, a pesar de que no realice continua e ininterrumpidamente todas esas acciones, decimos que vive. La vida engloba

¹⁰⁹ SPAEMAN, R. *Lo natural y lo racional*, p. 82.

¹¹⁰ "Et hoc modo Philosophus dicit quod intelligere est vivere quoddam: ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitae" *S.Th.* I, q. 54, a. 2, ad 1m.

todas esas actividades y aunque no se da la vida -manifiestamente- si no se llevan a cabo tales operaciones, la vida no se reduce ni se identifica con ellas.

3.1.3 El principio vital.

El principio vital intrínseco, que caracteriza a los seres vivos recibe el nombre de alma. Aristóteles lo define como "acto primero de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia"¹¹¹ y también "acto primero de un cuerpo físico orgánico"¹¹². El alma viene definida como acto para distinguirla de la materia, que es potencia de recibir dicho acto, y del compuesto -el ser viviente-, que es posterior a ambos.

El alma es pues, la forma del ser viviente. Se le denomina "primero" porque es el acto por el cual el viviente es, no de una determinada manera, sino *simpliciter*. Ahora bien, como el alma es el principio por el que el viviente vive, cuando decimos que "vivir para los vivientes es ser", hacemos referencia a la unión del alma con el cuerpo, de la que se sigue el "ser vivo"¹¹³. De este modo, dicha expresión implica de modo indirecto la esencia del alma, que es principio de vida para los vivientes¹¹⁴.

¹¹¹ *De anima*, II, 1, 412a 27-28.

¹¹² *Ibid.*, 412b 5-6.

¹¹³ "Vivere dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis, quod relinquitur ex hoc quod anima unitur corpori ut forma" *De veritate*, q. 13, a.4, ad 2m.

¹¹⁴ "(...) et sic pertinet ad essentia animae, quae est viventibus essendi principium: unde Philosophus in II *De anima*, dicit quod vivere viventibus est esse" *De virtutibus*, q. un., a.2, ad 15m.

Ser principio de vida, "vivificar", no es una operación -un acto segundo-, sino la actualización primera del ser vivo ¹¹⁵. Además, en la definición se pone también la materia capaz de recibirla como actualización: un cuerpo físico. Esto quiere decir que no cualquier cuerpo es capaz de recibir el alma, sino sólo aquel que ha sido originado naturalmente y posee una cierta organización que le permite desarrollar las distintas operaciones vitales.

El alma, que es forma del cuerpo, puede ser considerado substancia, naturaleza, esencia y causa del ser vivo. Substancia porque es la forma, es decir, el principio entitativo primero de los seres vivos, lo que le da al viviente su subsistencia, conforme al decir de Aristóteles que postula que "se llama substancia lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; por ejemplo, el alma para el animal" ¹¹⁶. Le hemos llamado principio vital *intrínseco*, precisamente porque es la forma del cuerpo y, por tanto, un principio inmanente que constituye al ser vivo *desde dentro*. No olvidemos que la forma, junto con la materia, son las causas intrínsecas de los seres compuestos, porque son los coprincipios que constituyen su substancia ¹¹⁷.

En cuanto causa inmanente de un modo de ser que se caracteriza por el automovimiento, el alma puede ser llamada naturaleza, pues "la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en cuanto tales" ¹¹⁸. El nombre de naturaleza procede del verbo latino *nascor*, que significa

¹¹⁵ Cfr. *De potentia*, q. 2, a. 1, ad 6m.

¹¹⁶ *Metafísica* V, 8, 1017b 15-16.

¹¹⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, III. Vid. también BECHOUT, MAURICIO, *op. cit.*, p.151.

¹¹⁸ *Metafísica* V, 8, 1017b 15-16.

"nacer" u "originarse". Según Aristóteles ¹¹⁹, el nombre de naturaleza fue impuesto para designar la generación de los seres vivos. Ahora bien, como ésta procede de un principio intrínseco, este nombre se extendió al principio intrínseco del que procede "el primer movimiento en los seres vivos", es decir, el alma. Ahora bien, en la vida de los vivientes corpóreos el cuerpo es un elemento de su naturaleza, pues aunque viven gracias al alma su vida está determinada por el cuerpo. Sin embargo, el principio que ontológicamente tiene prioridad es el alma. De cualquier modo, hay que decir que en la definición de un ser vivo, también se incluye, como principio de la naturaleza, el cuerpo físico cuyo acto es la forma ¹²⁰.

Por ser principio y causa de la vida del viviente, el alma puede ser llamada también esencia:

"El alma es causa y principio del cuerpo viviente. Esto se puede entender de muchas maneras. Pero el alma es causa juntamente según los tres modos que hemos definido; porque indica aquello de donde procede el movimiento; y aquello por cuya causa se efectúa; y finalmente el alma es causa por cuanto es la esencia de los cuerpos animados. Que sea la esencia, es evidente, porque la esencia es en todas las cosas la causa de su ser; pero en los animales la vida es su ser, y la causa y principio de esta vida es el alma" ¹²¹.

En este texto, Aristóteles nos hace ver que el alma es también causa final de la vida, y por tanto de las operaciones vitales. ¿En qué sentido puede decirse esto? Pues en

¹¹⁹ *Metafísica* V, 4, 1014b 16.

¹²⁰ Cfr. *S.Th.* I, q. 29, a. 1, ad 4m.

¹²¹ ARISTÓTELES, *De anima* II, 415b 8-14. En este punto se entrecruzan las definiciones de naturaleza, esencia y forma: "... omnis substantia est natura. Tamen nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur" TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, I.

cuanto que todas las acciones del ser vivo se ordenan a alcanzar la perfección última de la propia naturaleza, la cual inclina a una determinada operación, proporcionada y adecuada para alcanzar dicha perfección. San Agustín sostuvo que el bien consistía en modo, especie y orden. Santo Tomás estima que el orden se refiere al *pondus*, al "peso" o inclinación que cada cosa tiene en relación con el obrar que le es propio. Este orden se sigue de la forma, que es el acto primero, "ya que cualquier cosa, en cuanto es en acto, obra, y tiende a aquello que le es conveniente según su forma" ¹²². De este modo, lo mismo que inclina a la operación, determina la dirección hacia la que debe dirigirse ésta.

¹²² "Quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam" S.Th. 1, q. 5, a. 5, c.

3.2 Las operaciones vitales

Después de haber tratado del principio vital, para explicar el postulado de que la vida denomina el ser de los vivientes, debemos tratar ahora acerca del otro sentido del término *vida*, según el cual se designan las operaciones vitales. Esta profundización nos permitirá distinguir los grados de vida -en esto seguimos los pasos de Aristóteles-, establecer los principios próximos de las operaciones vitales y la relación que dichos principios guardan con el alma. Posteriormente, estudiaremos la naturaleza de las operaciones en las que se despliega la vida, para comprender mejor el obrar de los vivientes.

3.2.1 Las acciones vitales y los grados de vida.

Como ya hemos señalado en múltiples ocasiones, en el libro II *De anima*¹²³ Aristóteles afirma que *vivir* denomina las operaciones vitales y distingue los grados de vida según la diversidad que éstas presentan en los vivientes. Santo Tomás aclara que es válido tomar la vida en este sentido, pero que es más preciso referirlo al ser de los vivientes, de modo que este segundo sentido debe ser reducido al primero. El puente que permite dicha reducción es la relación que las operaciones vitales guardan en su origen con el alma, de manera que la diversidad de aquéllas se corresponde con la distinción entre los géneros de éstas. La distinción de las acciones vitales nos sirven para establecer los grados de vida en cuanto la considerámos como signo y manifestación de las capacidades del principio vital y, por tanto, de la distinción de éste.

"En el libro IX de la *Ética* se dice que ser es sentir o entender, es decir, tener una naturaleza para sentir o entender. Y por esto es que el Filósofo distingue el

¹²³ Capítulo II, 413a 22-25.

vivir según cuatro géneros. En los seres materiales hay cuatro géneros de vivientes, de los cuales algunos tienen naturaleza sólo para asimilar el alimento y lo que de esto se sigue, que son el aumento y la generación; otros, además, son capaces de sentir, como es patente en los animales inmóviles como son las ostras; algunos más, con estas capacidades, van más allá, pues son capaces de movimiento local; como los animales perfectos -cuadrúpedos, voladores y otros semejantes-; otros, para entender, como los hombres"¹²⁴.

La distinción entre las formas de vida es gradual, según los distintos modos que presenta el automovimiento vital: cada uno ellos viene caracterizado como un *ir más allá*, a partir del más elemental, que es la nutrición y sus consecuencias. Mientras más perfecto sea este automovimiento, más perfecta será la vida que posee el viviente.

En este texto se repite la idea de la naturaleza como principio intrínseco de las operaciones, que determina el ser de los vivientes. La capacidad que sigue a la posesión de una determinada naturaleza, delimita el modo de ser de un viviente. Vivir conforme a cada uno de estos modos significa tener capacidad para realizar determinadas operaciones, de lo cual se sigue ser de una determinada manera, pues para los seres vivos vivir es ser y su modo de vida es su modo de ser. El despliegue operativo en que se expande la vida de un viviente, las distintas operaciones vitales evidentes, manifiestan la presencia, capacidad y naturaleza de las facultades que les dan origen.

Para establecer la perfección del automovimiento vital, y por ende, los grados de vida, Santo Tomás analiza las posibles interacciones de tres elementos presentes en toda

¹²⁴ "Dicitur enim in IX *Ethic.*, quod esse est sentire vel intelligere, idest habere naturam ad sentiendum vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor. Nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium. Quorum quaedam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad consequentia, quae sunt augmentum et generatio; quaedam ulterius ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea; quaedam vero, cum his, ulterius ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia et volatilia et huiusmodi; quaedam vero ulterius ad intelligendum, sicut homines" *S.Th. I.*, q.18, a.2, ad 1m.

acción u operación vital, que son los tres principios de la acción de los que hemos hablado en el Capítulo II: el agente, la forma y el fin. Dicha interacción viene descrita en términos de una mayor o menor independencia del viviente respecto de la ejecución o realización de la acción que le es propia, en relación a los principios antes dichos. La distinción de los distintos grados de vida, entre los que existe también una jerarquía en la perfección, se determina por el modo en que el el viviente adquiere la forma que da origen a su acción, lo mismo que la manera en que consigue el fin de la acción.

Al analizar este problema, Santo Tomás deduce las consecuencias de la distinción entre el agente principal y el instrumental, que se basa en que uno de ellos obra por su forma -por aquello que lo hace ser en acto-, mientras que el otro obra movido por el agente principal, de modo que no le compete en realidad sino la ejecución del movimiento. Aplicando esta distinción a los seres vivos, podemos concluir que algunos están en posibilidades de ser considerados como instrumentos ejecutores de la acción vital que les es propia, la cual brota de una actualidad que les ha sido dada, pero que tales seres vivos no han adquirido por sí mismos, pues carecen de facultades que los capaciten para ello. Puede decirse de ellos que más que *moverse*, *son movidos* por aquel agente que les otorgó, a través de la generación, la actualidad que es su forma sustancial, y determinando a la vez cuál era el fin de su operación. Lo que queremos decir quedará más claro en lo que sigue.

El primer grado de los vivientes lo constituyen las plantas, que son las que manifiestan el más rudimentario modo de automovimiento vital: la nutrición y lo que le acompaña. Este movimiento les viene de la forma con la que la naturaleza las ha dotado, la cual da origen a dicha operación, pero su automovimiento carece de la autonomía que

proporciona la capacidad de relacionarse operativamente con la forma y el fin ¹²⁵. Sin embargo, no por eso deja de ser un *automovimiento*, pues procede de un principio intrínseco, de la naturaleza de ese ser, de su forma sustancial, acto que provoca otros actos. La acción es verdaderamente algo propio de ese ser, pero como no puede proponerse el fin, más que moverse, parece que son movidos -como las cosas inertes-. Por eso parece más propio no atribuirle sino la ejecución del movimiento, al modo de un instrumento que realiza una acción movido por el agente principal -que en este caso sería la naturaleza-.

En el segundo grado, encontramos a los animales. Gracias a su capacidad para sentir se encuentran en condiciones de establecer la relación a la que nos referíamos antes. La sensibilidad les permite adquirir por sí mismos la forma que da origen a su movimiento. Éste puede ser entendido tanto en sentido amplio -de lo cual ya hablamos antes, así que estamos en condiciones de entender por qué será más perfecto este tipo de *movimiento* que aquel que caracteriza a las plantas- de modo que con movimiento queramos decir la realización de la acción vital que es la sensación, o en sentido estricto, queriendo significar con esto el movimiento local.

En la *Summa Theologiae*, I, q.18, a. 3, c., lugar donde expone lo que ahora venimos comentando, SANTO TOMÁS señala que existe una relación directa entre la perfección del conocimiento sensible y la del movimiento local que sigue a dicho conocimiento ¹²⁶, de

¹²⁵ "Inveniuntur igitur quaedam, quae movent seipsa, non habito respectu ad forma vel finem, quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus : sed forma per quam agunt, et finem propter quod agunt, determinatur eis a natura. Et huiusmodi sunt plantae" *S.Th.* I, q. 18, a. 3, c.

¹²⁶ Como hemos podido constatar más arriba, en otros pasajes de sus obras -Cfr. nota 114, lo mismo que *S.Th.* I, q. 78, a.1, c.; *De veritate* q.10, a.1, ad 2m; *In I De anima*, lect.14, *In II De anima*, lect.3.5; *Q. de anima*, q. un., a.13- el AQUINATE distingue como grados de vida diferentes aquel al que pertenecen los animales que sólo son capaces de sentir y no de moverse -los animales inmóviles- y el otro, que agrupa a los animales que son capaces de realizar ambos géneros de acciones. La diferencia puede deberse a las distintas perspectivas que en cada caso animan su reflexión. En un primer caso le interesa hablar de los tipos de

modo que "tanto más perfectamente se moverán a sí mismos -los animales- cuanto más perfectos sean los sentidos que posean. Así, los que no poseen sino el sentido del tacto, no se mueven a sí mismos sino con movimientos de dilatación y constricción, como las ostras, excediendo a las plantas con un movimiento muy limitado. En cambio, los que poseen una capacidad sensitiva perfecta, que les permite no sólo conocer lo más aproximado y lo que pueden tocar, sino también las cosas distantes, se mueven a sí mismos hacia lo lejano con un movimiento progresivo" ¹²⁷.

A pesar de que este grado manifiesta una mayor perfección, su limitación estriba en que no son capaces de proponerse por sí mismos el fin que origina este movimiento, sino que les ha sido dado por la naturaleza, lo mismo que el instinto que los induce a obrar algo en virtud de la forma que captan sensiblemente ¹²⁸. Así, en este grado de vida, el viviente no ha podido abandonar todavía la categoría de *instrumento*, en la ejecución de su automovimiento vital.

En el grado superior de vida, donde se presenta el movimiento que implica la mayor autonomía, se encuentran los seres racionales que pueden proponerse sus fines, gracias a la inteligenica, que les permite conocer el fin y todo lo que se relaciona con él, de modo que pueden ordenar su movimiento para conseguirlo, y esto es más perfecto que los anteriores

automovimientos, en el segundo de la relación que guardan sus principios. Al originarse en una relación que implica la concomitancia de la sensación y el movimiento, no le parece necesario distinguir más.

¹²⁷ "Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa. Nam ea quae non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantae. Quae vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum coniuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo" *S.Th.* I, q. 18, a. 3, c.

¹²⁸ "(...) non tamen per se ipsa praestituunt sibi finem suae operationis, vel sui motus; sed est eis inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam" *Ibid.*

grados de vida. De hecho, el signo de esta superioridad es que las facultades superiores deben -en realidad lo hacen- guiar y conducir la operación de las facultades inferiores, que en esta forma se convierten ahora en los instrumentos de aquéllas¹²⁹, de modo que la acción vital se convierte en este grado en un complejo engranaje que unifica las distintas posibilidades de los grados de vida que antes hemos señalado, precisamente porque son grados en los que la vida se concreta y específica.

Es a lo que se refiere el "llegar más lejos" o "ir más allá" que Tomás de Aquino escribe en el texto al que antes hemos hablado. Es llamativo que hasta en el uso de las palabras nos dé una idea gradual de los distintos modos en que se realiza la vida en los vivientes. Ese "llegar más lejos" significa que la "distancia" que abarca un grado de vida, será también abarcado por los superiores y que se le agregará el "trazo" que el siguiente alcance. Un grado de vida superior implica los inferiores, como el escalón más alto exige que haya otros abajo de él.

En este "escalón vital", el viviente se convierte en verdadero agente principal de su acción, pues obra en virtud de la forma que él mismo adquiere y del fin que él mismo se propone. Sin embargo, estos seres poseen también una limitación, pues su autonomía no es absoluta: la naturaleza de las facultades racionales imponen a éstas una serie de principios que necesariamente deben seguir ¹³⁰. Por el momento, no nos parece oportuno comentar más sobre esta última afirmación; más adelante tendremos ocasión de hacerlo.

¹²⁹ "Et huius est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas; et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequantur motum" Ibid.

¹³⁰ "Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura: sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod ad quantum ab alio moveatur" Ibid.

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE TOMÁS DE AQUINO

En la medida en que una mayor independencia se verifique en una acción vital, descubriremos un grado distinto y superior de vida, del que esa acción es signo y manifestación. De esta manera pueden reducirse los dos sentidos en que podemos entender la palabra vida, ya que uno designa el ser de los vivientes y el otro las acciones vitales, que manifiestan el modo en que ese ser se realiza. Ahora bien, las acciones vitales remiten a las capacidades que les dan origen. Por ello hablaremos a continuación acerca de los dichas capacidades, es decir, trataremos enseguida sobre las facultades.

3.3. Los principios de las operaciones vitales
La naturaleza de las potencias operativas o facultades.

3.3.1 La distinción entre el alma y sus facultades.

Al hablar de los principios de la acción y del modo en que la acción se origina a partir de la forma substancial, expusimos que era necesario postular la existencia de principios intermedios e inmediatos que dieran razón de la eficacia del agente, ya que en el ámbito de los seres materiales la substancia o esencia de los entes nunca es principio inmediato de la acción, en todo caso, debe decirse que la forma substancial es principio primero de la acción, pero no inmediato. Esa función de fuente inmediata de la acción la ejercen formas accidentales. A tales formas nos referíamos antes al hablar de las cualidades activas o potencias activas. El ente ejerce su actividad por mediación de accidentes.

De la actualidad de la forma substancial se siguen todas las demás actualidades, pero no todas surgen de ella de modo inmediato, como "emanaciones naturales". Concretamente, la acción surge de cualidades intermedias, como hemos dicho antes, y ésta es a la vez un medio entre el agente y el objeto o fin de dicha acción, pues gracias a ella lo alcanza o lo produce.

Para dar razón cabal de la acción de los vivientes, debemos aplicar los razonamientos antes expuestos a las operaciones vitales. Esta es la base de la teoría de las facultades que tanta importancia tiene en la psicología de corte tomista. Dicha teoría es una consecuencia de la aplicación de la doctrina metafísica del acto y la potencia a los seres vivos y a sus acciones u operaciones.

De no contar con esta teoría, la filosofía tomista, no estaría en condiciones de dar una explicación coherente de la acción de los seres vivos. Lo mismo podría sostenerse respecto de la filosofía aristotélica. Para justificar esta afirmación, es preciso considerar nuevamente lo que hemos dicho acerca de la vida, cuando la hemos caracterizado como automovimiento. Al afirmar que la vida es automovimiento, queremos decir que en nuestra experiencia, distinguimos a los seres vivos de los que no lo son porque se mueven a sí mismos. Los vivientes son aquellos seres cuyo movimiento no procede de principios exteriores, sino que procede de principios internos. Los seres vivos no son aquellos que sólo se mueven cuando otro desde fuera los mueve, sino los que se mueven a sí mismos *desde dentro*. Nuestra propia experiencia personal nos presenta nuestras operaciones vitales como realizadas dentro de nosotros, y también *desde dentro* de nosotros. Nadie considera la digestión que lleva a cabo después de la comida, lo mismo que una audición de *Manon Lescaut* de Puccini o la resolución mental de un problema de matemáticas, como una actividad que se realice fuera de él o proceda de fuera. Gracias a percibo que realizo todas estas actividades, me doy cuenta de que estoy vivo. Ahora bien, cada una de esas actividades que hemos enlistado antes, es netamente distinta de las otras dos. Si yo -cada sujeto que percibe sus propias actividades vitales- soy uno solo, ¿cómo es posible que realice actividades tan dispares? La teoría de las facultades resuelve este interrogante. Karol Wojtila señala la validez de esta respuesta:

"Al mismo tiempo que revela la interioridad de la fuente, la experiencia debe indicar también cuál es la fuente de la dinamización dentro del sujeto; debe señalar no solamente el sujeto en su conjunto, sino también la fuente concreta y claramente definida en relación con una u otra forma de dinamización del sujeto. Sin estas fuentes bien determinadas, pero diversas, sería difícil explicar por qué se dinamiza el sujeto de formas tan distintas. (...) En la concepción tradicional del hombre basada en supuestos metafísicos,

PSICOLOGÍA DE LA ACCIÓN

esta fuente se denomina 'facultad' (*potentia*); facultad equivale al punto en que se concentra una fuerza, el centro donde reside y se ejerce la fuerza"¹³¹.

También advertimos que los seres vivos no realizan siempre en acto las operaciones vitales. Las personas no siempre razonan, o mejor, no están razonando siempre. Tampoco realizan ininterrumpidamente el proceso digestivo. Todos los seres vivos llegan a una edad en la que su crecimiento físico se detiene. Los animales necesitan dormir, y en ese estado se interrumpen las funciones cognitivas externas: cuando uno duerme profundamente no escucha los ruidos que se producen en el entorno. Esta "intermitencia" de las funciones vitales, que a veces se realizan y a veces no, exigen el planteamiento de las facultades, ya que si se verifica el paso de no digerir a digerir, eso se debe a que se posee la capacidad de digerir. Es un paso de la potencia al acto. Tal potencia es la facultad¹³²

La finalidad de esta teoría o doctrina de las facultades, es dar una explicación cabal y coherente de la acción de los seres vivos. A nuestro parecer, lo consigue, como podrá comprobar el lector en lo que sigue de este trabajo. Con sólo esta razón, bastaría para que se le concediera una gran importancia a esta teoría. Ciertamente éste es un argumento demasiado teórico, y por tanto, muy poco convincente, por poco *emocionante*. Sin embargo, nuestra convicción es que la filosofía busca dar explicaciones razonables de los fenómenos, aunque tales explicaciones sean un tanto áridas. La filosofía busca *razones*, no *emociones*¹³³.

¹³¹ WOJTYLA, KAROL, *Persona y acción*. Traducción de Jesús Fernández Zulaica. BAC, Madrid, España, 1982, p. 104.

¹³² Cfr. POLO, LEONARDO, *Curso de Teoría del Conocimiento I*, EUNSA, Pamplona, España, 1987, p.67.

¹³³ Podríamos añadir a esta discusión con algunos *adversarios* de las facultades, un argumento inspirado en la propuesta de un filósofo analítico, ajeno a los planteamientos tomistas. Gilbert Ryle, en su libro *El espíritu como comportamiento* (Oxford, 1949), trató de eliminar el error categorial que engendró el mito del

Las facultades o potencias del alma podrían definirse precisamente como los principios próximos de las acciones de un viviente, mientras que el alma sería el principio primero¹³⁴. Analizaremos las características esenciales de las facultades en general. Más adelante trataremos con más detalle a algunas de ellas, aquéllas que tengan un mayor protagonismo en la acción de los seres vivos.

El primer postulado acerca de la naturaleza de las facultades del alma es que éstas son potencias del alma y que por tanto se distinguen de la esencia del alma. Si analizamos un poco las cosas, veremos que esta es una lógica consecuencia de la noción misma de facultad. La facultad es potencia, y por tanto, principio y origen de actos específicos. El alma -en sí misma considerada- es capaz de conferir una actualidad específica. Estudiando cada uno de las actualidades que siguen al alma o a las facultades, encontraremos que son específicamente diversos.

El alma es forma del ser vivo, por tanto acto primero, cuya actualidad es vivificar, dar vida al viviente. Como para un viviente vivir es ser, el alma hace que el ente sea *simpliciter*, pues lo hace ser lo que es, sin más. De este modo, la actualidad que sigue al

"fantasma de la máquina", es decir, el mito dualista cartesiano de la relación entre el cuerpo y el alma (Cfr. REALE, G. - ANTISERI, D., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Versión castellana de Juan Andrés Iglesias, Editorial Herder, Barcelona, España. Tomo III, p. 595). Traducido en términos escolásticos -se entiende que no es este el sentido en que lo usa Ryle-, podríamos concluir a partir de ese argumento que tal mito procede de la confusión de conceptos, ya que se atribuye la categoría de substancias a lo que no son sino accidentes. Es sabido que el dualismo cartesiano es el resultado de reducir el cuerpo a mera extensión - una propiedad del accidente cantidad, según Aristóteles- y el espíritu a una de las operaciones intelectuales: el pensamiento. Tales substancias son irreductibles entre sí. Esto origina la dificultad de explicar la unidad del compuesto humano, lo mismo que el origen de los actos que realiza el hombre o al menos aquellos en los que interviene el cuerpo. Para dar esta explicación, Descartes recurrió a los descabellados planteamientos de la glándula pineal y los espíritus animales. Estos problemas se habrían evitado si ese filósofo hubiera contado con una correcta teoría de las facultades.

¹³⁴ Cfr. *S.Th.* I, q. 77, a. 1, ad 4m.

alma está en el orden de la substancia. En cambio, las operaciones o acciones, por más elevadas o características que puedan ser, no constituyen al ente en cuanto tal, sino que lo constituyen en agente -ya sea realizando una acción inmanente o una transitiva, como sentir, pensar o quemar-, que es un modo de ser determinado o *secundum quid* como diría Tomás de Aquino. Dicho acto no se encuentra en el orden de la substancia, sino en un orden accidental, concretamente en el de la cualidad -tratándose de acciones inmanentes- o el de la acción y la pasión categoriales -hablamos ahora de acciones transitivas-. Ninguna acción inmanente o transitiva se identifica con el ser del viviente. De modo que, al pertenecer los actos a distintos órdenes, las potencias o capacidades que les dan origen deben ser de orden distinto. De ahí que las facultades del alma sean distintas de su esencia.

En la *Summa Theologiae*, Santo Tomás, expone dos argumentos para fundamentar la distinción que venimos comentando. El primer argumento es más general, se refiere a la naturaleza del acto y la potencia en general, de modo que el núcleo fundamental de este argumento es la absoluta anterioridad del acto respecto de la potencia y la ordenación radical de ésta a aquel, lo cual lleva consigo la necesidad de que el acto y la potencia pertenezcan al mismo género.

"Puesto que la potencia y el acto dividen al ente y a cualquier género de ente, es necesario que la potencia y el acto se refieran al mismo género. Por tanto, si el acto no se encuentra en el género de la substancia, la potencia que se ordena a ese acto no puede estar en el género de la substancia. La operación del alma no está en el género de la substancia (...)" ¹³⁵.

¹³⁵ "Cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae (...)"
S.Th. I, q. 77, a. 1, c.

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE TOMÁS DE AQUINO

El segundo argumento se refiere al alma misma, a su naturaleza y al modo en que vemos que ejerce sus acciones un ser vivo. Este argumento se desglosa a su vez en varias partes. Partiendo de la esencia del alma, que es acto, es imposible afirmar que sea lo mismo que sus facultades, pues -en resumen- nada puede estar en potencia en cuanto que es acto. Por reducción al absurdo se puede probar que las facultades son distintas del alma:

"Si la esencia misma del alma fuera principio inmediato de operaciones, el ser animado estaría ejerciendo siempre en acto las operaciones vitales, como en todo momento vive el que posee en acto el alma"¹³⁶.

La segunda parte del razonamiento que constituye este argumento es la siguiente:

" (...) (El alma), en cuanto que es forma, no es un acto ordenado a un acto ulterior, sino que es término último de la generación. Por tanto, si está en potencia de algún otro acto, esto no le compete según su esencia, en cuanto que es forma, sino según su potencia. Y de este modo, el alma en cuanto que subyace a su potencia, se denomina *acto primero* ordenado al acto segundo. Por otra parte, los seres animados no se encuentran siempre ejerciendo en acto las operaciones vitales. De ahí que en la definición del alma se dice que es *el acto de un cuerpo que tiene la vida en potencia*, y la potencia no es tal que *haya echado fuera el alma*. Resulta, por tanto, que la esencia del alma no es su potencia, ya que ninguna cosa es en potencia si consideramos su condición de acto, en cuanto tal"¹³⁷

¹³⁶ "Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens anima actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum" *Ibidem*. En el *Comentario al De anima de Aristóteles*, SANTO TOMÁS sugiere que también las potencias o facultades pueden llamarse actos primeros, pues son origen de los actos segundos u operaciones de los vivientes. También se pueden llamar así las cualidades activas que son principio de la acción de los seres inertes. Y así, es posible establecer la siguiente conclusión: lo que en otro momento hemos llamado potencias activas, pueden denominarse actos primeros, considerados en su aspecto de actos -entendido como perfección o acabamiento- que dan origen a otros actos. Cfr. *In II De anima*, lectio II, nº 241.

¹³⁷ "Non enim in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur *actus primus*, ordinatus ad actum secundum.-Invenitur autem habens

La potencia se ordena al acto, pero el alma que es acto, no se ordena -en cuanto tal- a ningún otro acto, sino que el alma misma es término de la generación y por tanto, acto último, también porque es principio del ser, que es el acto último al que todo se ordena, como hemos visto antes. Sin embargo, el alma está ordenada, a través de sus potencias, a otras actualidades, necesarias para el perfeccionamiento del ser vivo y la consecución del fin propio de cada especie. Esta ordenación es parte del *pondus* que sigue a la forma o naturaleza específica de cada ser.

La ordenación de un acto a otros actos es también un elemento que exige distinguir entre *acto primero* y *acto segundo*. Acto primero es aquel acto que no supone un acto ulterior. El ámbito de los seres vivos, tal acto es el alma, ya que es la forma del animal, último término de la generación ¹³⁸. En cambio, la acción o la operación son actos segundos, en cuanto que suponen la actualidad primera que es la forma substancial.

Antes¹³⁹ habíamos dicho que la diferencia entre el acto segundo y el acto primero la diferencia se establece a partir de la potencia con la que se corresponden como su actualidad o actualización propia: la potencia activa -cualquier facultad- se corresponde con el acto segundo -las acciones- y, en cambio, el acto primero -la forma substancial- es la actualidad adecuada a la potencia pasiva -la materia prima-. Sin embargo, ahora se

animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur quod est *actus corporis potentia vitam habentis*, quae tamen potentia non abiciit animam. -Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus⁹ S.Th. I, q. 77, a. 1, c.

¹³⁸ Cfr. *supra*, 3.1.3.

¹³⁹ Cfr. *supra*, 2.1.3.

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE TOMÁS DE AQUINO

introduce un nuevo elemento, que interviene validamente en esta distinción que venimos comentando si se tiene en cuenta el principio general del obrar: nada obra sino en cuanto que está en acto y el origen de todo acto es siempre otro acto. El acto primero, el alma, es origen del acto segundo, las acciones vitales, no directamente por su esencia, sino por su potencia activa, ya que los seres compuestos obran por su esencia a través de un accidente. En cuanto a la esencia es un acto perfecto -completo, acabado-, pero en cuanto a su potencia es principio de los automovimientos perfeccionantes del ser vivo. De ahí que la contraposición entre acto primero y segundo obedezca también a la relación de orden que existe entre ambos: "el alma, en cuanto subyace a su potencia, se denomina *acto primero* ordenado al acto segundo". Esto quiere decir que el alma es el sujeto potencial de sus facultades.

La capacidad del alma no se agota en vivificar, pues no consigue una actualidad absoluta en el viviente, ya que no consigue actualizar perfectamente todas las virtualidades del ser vivo. Por otra parte, el otro de los principios del viviente es esencialmente potencial: nos referimos a la materia. Por eso, en el viviente subsiste la potencialidad, que entraña imperfección y exige el desarrollo de las operaciones vitales para conseguir su perfección. La permanencia de la potencialidad del alma es expresa y manifiesta en la definición del alma que hace Aristóteles: "acto de un cuerpo que tiene la vida en potencia"¹⁴⁰.

Al explicar qué quiere decir tener la vida en potencia, Aristóteles aclara que "lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquel que

¹⁴⁰ *De anima* II, 1, 412a 27-28.

la posee" ¹⁴¹. Para Santo Tomás, estas palabras del Estagirita pueden entenderse en dos sentidos:

"Se dice que algo está en potencia de dos modos: uno, cuando no se posee el principio de operaciones; de otro, cuando lo tiene, pero no opera conforme a él. El cuerpo cuyo acto es el alma, tiene la vida en potencia no según el primer modo, sino de acuerdo al segundo. Por esto llama al cuerpo cuerpo 'ente que tiene potencia para vivir', es decir, que tiene la vida en potencia, cuyo acto es el alma, y no se dice tal cosa en el sentido de que haya echado fuera el alma, es decir, que carezca del principio vital, que es el alma, sino que tiene dicho principio" ¹⁴².

Tener la vida en potencia no significa la carencia del alma, sino su posesión. Pero entonces, ¿a qué se refiere? A la capacidad de realizar actos segundos:

"El cuerpo que es perfecto por el alma, está en potencia porque ciertamente posee el acto primero, pero carece algunas veces del acto segundo" ¹⁴³.

En esta definición, la vida se toma en su sentido menos propio, según el cual designa las operaciones vitales. Decimos que es el sentido menos propio, ya que la vida no se identifica con las operaciones vitales, sino que denomina el ser de los vivientes. Y si se dice que tiene la vida en potencia es para afirmar que es capaz de llevar a cabo dichas

¹⁴¹ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412b 25-26.

¹⁴² "Dicitur enim aliquid esse in potentia dupliciter. Uno modo, cum non habet principium operationis. Alio modo cum habet quidem, sed non operatur secundum ipsum. Corpus autem, cuius actus est anima, est habens vitam in potentia, non quidem primo modo, sed secundo. Et hoc est quod dicit corpus 'potentia ens ut vivat', id est habens vitam in potentia, cuius actus anima, non sic dicitur esse in potentia ad vitam, quid 'sit abiciens animam', id est carens principio vitae, quod est animam, sed quod est habens huiusmodi principium" *In II De anima*, lect. 2, n° 240.

¹⁴³ "Sed corpus quod est perfectum per animam, est potentia habens quidem actum primum, sed aliquando carens actu secundo" *Ibidem*, n° 241.

operaciones. Y el cuerpo perfecto, que es viviente por el alma, sólo es capaz de realizar sus operaciones por la virtualidad que se sigue del alma.

En la *Quaestio disputata de anima*, TOMÁS DE AQUINO añade algunos matices a su estudio de la naturaleza de las facultades del alma. Por ejemplo, considera que las facultades son como instrumentos del alma, puesto que la actualidad fundamental les viene de ella ¹⁴⁴. También las considera actos que disponen de una determinada manera al agente, haciéndolo capaz de adquirir modos de ser accidentales, y de recibir formas de otros entes¹⁴⁵. Esto último tiene lugar en los seres capaces de conocimiento. También puede aplicarse a los órganos la consideración de que las facultades son actos que los disponen de una determinada manera, en orden a realizar las operaciones que les son propias. En los órganos las facultades juegan un papel análogo al del alma respecto del cuerpo. Por último, ya que las facultades son accidentes ya no pertenecen a la esencia del alma, debe decirse que son propiedades suyas ¹⁴⁶.

¹⁴⁴ "Oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum eius" *Q. de anima*, q. un., a. 12, c.

¹⁴⁵ "Manifestum est autem quod potentiae animae, sive sint activae sive passivae, non dicuntur directe per respectum ad aliquid substantiale, sed ad aliquid accidentale. Et similiter esse intelligens vel sentiens actu non est esse substantiale, sed accidentale, ad quod ordinatur intellectus et sensus..." *Ibidem*.

¹⁴⁶ "Unde potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius" *Ibidem*.

3.3.2 Pluralidad y distinción de las potencias operativas.

Mientras mayor sea la complejidad del ser vivo, mayor será su necesidad de llevar a cabo un número cada vez más extenso de actividades vitales, en orden a la consecución de la perfección que le es propia. Así se explica la pluralidad de las potencias del alma ¹⁴⁷.

El tema de la distinción de las potencias del alma merece un tratamiento un poco más extenso. El principio general que explica esta distinción -que la vista se distinga del tacto, el gusto del oído, la inteligencia de la voluntad, etc.-, es también consecuencia de la doctrina del acto y la potencia. Las facultades son potencias, por tanto, se ordenan al acto. Los actos que cada una realizan nos permiten distinguirlas entre sí. ¿Pero qué es lo que distingue a los actos? Antes dijimos que los términos son los elementos especificantes. En el caso de las acciones vitales, dichos términos tienen un nombre preciso: objetos. Los objetos son aquellas realidades o aspectos de la realidad a los que las facultades se dirigen por su propia naturaleza. La vista tiene como objeto el color, el oído el sonido, las facultades apetitivas, el bien. Los objetos especifican los actos y los actos las facultades.

"La razón del acto se diversifica según la diversa razón del objeto. Toda acción es de una potencia activa o de una potencia pasiva. El objeto se relaciona con el acto de la potencia activa como principio y causa motora: el color, en cuanto mueve la vista, es principio de la visión. Con el acto de la potencia activa el objeto se relaciona como término o fin: como el objeto de la capacidad aumentativa es el tamaño perfecto, que es fin del crecimiento" ¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Cfr. *S.Th.* 1, q. 77, a. 2, c.

¹⁴⁸ " Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae vel passivae. Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens: color enim in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis: sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti" *S.Th.* 1, q. 77, a. 3, c.

La potencias operativas, siendo principios de la acción de los vivientes, pueden considerarse potencias activas o pasivas según la relación que guarden con su objeto. Los objetos de las potencias cognoscitivas se relacionan con ellas como principios activos, ya que reducen las potencias al acto mediante cuando éstas los reciben, ya que las facultades cognoscitivas no producen su objeto. De ahí que pueden ser consideradas potencias pasivas. En otras palabras, algunas potencias operativas tienen una dimensión pasiva, a pesar de que más que una pasión en sentido estricto se trate de una acción que realizan, pues la recepción de la forma es distinta de la acción de conocer, que sobre todo es una posesión ¹⁴⁹. En cambio, los objetos de las otras potencias guardan con ellas la relación de finalidad, pues gracias a su acción los objetos son alcanzados en cuanto producidos por ellas. De ahí que en el primer caso se pueda hablar de que los objetos son activos, mientras que en el segundo se hable de los objetos como fines ¹⁵⁰.

Ahora bien, la razón formal que especifica las acciones no es cualquier diferencia del objeto, sino aquella que determina radicalmente su naturaleza de objeto de una determinada potencia. Nos referimos a las cualidades u objetos a los que por su mismo modo de ser se ordenan las facultades:

"No cualquier diferencia de los objetos diversifica las potencias del alma, sino la diferencia a la que por sí misma se refiere la potencia. Así, los sentidos se refieren a la cualidad pasible, que según su naturaleza se divide en color, sonido y otras semejantes, de modo que una potencia sensitiva se ordena al color, a saber la vista, y otra al sonido, es decir, el oído. Pero si a una cualidad pasible, pongamos lo coloreado, le acaece ser músico o gramático, o grande o pequeño,

¹⁴⁹ Cfr. Capítulo II, 2.3.3

¹⁵⁰ "Objecta vero potentiarum passivarum comparantur ad operationes earum ut activa, quia reducunt potentias in actum, sicut visibile visum, et omne sensibile sensum. Objecta vero potentiarum activarum comparantur ad operationes ipsarum ut fines. Objecta enim potentiarum activarum sunt operata ipsarum" /n *II De anima*, lección 6, n° 305.

u hombre o piedra, no por dichas diferencias se distinguirá una facultad del alma" ¹⁵¹.

3.3.3 La jerarquía de las potencias operativas.

Hay tres posibles principios que nos permiten establecer la jerarquía de las potencias del alma. Dos de ellos se refieren a la dependencia de una potencia respecto de otra. El tercer principio se basa en el orden que los objetos guardan entre sí ¹⁵².

El primer principio que corresponde al primer criterio antes mencionado, se establece en base a la perfección natural de las potencias. De este modo, las facultades intelectivas son anteriores a las sensitivas. El segundo principio se basa en el orden de la generación, según la sucesión temporal por la que el viviente primero es capaz de operar según unas determinadas facultades y luego adquiere capacidad para obrar conforme a otras potencias. Ateniéndose a este principio, el orden es inverso.

"Las potencias del alma nutritiva son anteriores, en el orden de la generación, a las potencias del alma sensitiva, puesto que preparan al cuerpo para tales acciones. De manera semejante sucede con las potencias sensitivas respecto de las intelectivas" ¹⁵³

Como consecuencia del tercer principio, las capacidades se ordenan entre sí según la mayor perfección y universalidad de su objeto. Santo Tomás parece referir este principio

¹⁵¹ "Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius quod per se potentia respicit. Sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum et huiusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, ut colorato, accidit esse musicum vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem. Et ideo, penes huiusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur" *S.Th.* I, q. 77, a.3, c.

¹⁵² Cfr. *S.Th.* I, q. 77, a. 4, c.

¹⁵³ "Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae: unde ad earum actiones preparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum" *Ibidem*.

sólo a las capacidades cognoscitivas sensibles ¹⁵⁴, pero nos parece que puede aplicarse también a las demás facultades, de manera semejante a como se establece el orden entre las facultades por su naturaleza. De ahí que sea posible reducir ambos a un solo principio, aún cuando la óptica sea distinta: una desde la naturaleza de las facultades, la otra desde el punto de vista de los objetos. Ahora bien, los objetos especifican los actos y los actos las facultades. La naturaleza de las facultades se establece en último término por su relación con los objetos, a través de la mediación de los actos, como ya hemos dicho antes.

3.3.4 Origen y sujeto de las facultades del alma.

Para determinar cuál es el sujeto de las facultades del alma¹⁵⁵, debemos tomar en cuenta que éstas son principios de la acción de los vivientes. Pero son principios accidentales, de modo que requieren ser en un sujeto. El sujeto de dichas facultades será aquel que sea capaz de operar por su medio. Si atendemos al modo en que se ejercen dichas operaciones, podremos establecer cuál sea su sujeto. Algunas acciones vitales se ejercen mediante un órgano corporal, como todas las que se refieren al conocimiento sensible, lo mismo que las que tienen que ver con las funciones vegetativas. Otras, en cambio, no requieren de un órgano corporal, como entender o querer¹⁵⁶. Éstas últimas inhiere

¹⁵⁴ "Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter: quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor" *Ibidem*.

¹⁵⁵ Cfr. *S.Th.* I, q. 77, a. 5, c.

¹⁵⁶ La noción de facultad inorgánica es verdaderamente problemática ya constituye una de las expresiones del delicado problema de la articulación entre lo material y lo inmaterial, y más concretamente, de la relación entre la materia y el espíritu (Cfr. CHOZA, JACINTO, *Manual de Antropología Filosófica*, Ediciones RIALP, Madrid, España, 1988, pp. 100 y ss.). Santo Tomás ha postulado la existencia de estas facultades en base a la relación que éstas guardan con sus objetos: la naturaleza de los objetos, que

directamente en el alma y su sujeto es ella misma. El alma tiene capacidad de ser sujeto de accidentes porque en ella existe cierta potencialidad, ya que no es acto puro ¹⁵⁷. El sujeto de las otras capacidades es el ente completo -compuesto de cuerpo y alma- y no solamente el alma y pueden además ser consideradas formas de los órganos por los que ejercen su actividad ¹⁵⁸.

El origen de las facultades operativas debe establecerse en la esencia misma del alma, pues son formas accidentales que no se identifican con su esencia. Ya se trate de facultades cuyo sujeto es el alma o de las potencias que inhieren en el compuesto, este principio vale lo mismo para ambas. La razón se explica en el siguiente razonamiento:

"La forma substancial hace que algo sea en sentido estricto, y su sujeto es el ente que existe solo en potencia. En cambio, la forma accidental no confiere el ser simplemente, sino el ser según la cualidad, la cantidad, u otro modo de ser semejante a estos. Por tanto, es patente que la actualidad se encuentra primero en la forma substancial que en su sujeto, y puesto que lo primero es causa en cualquier género, la forma substancial causa el ser en acto en su sujeto. Por otro lado, la actualidad primero se encuentra en el sujeto de la forma accidental que en dicha forma, por tanto, la actualidad de la forma accidental es causada por la de su sujeto. El sujeto, en cuanto es en potencia, es capaz de recibir la forma accidental, pero en cuanto que está en acto, la produce. Esto lo digo del accidente propio y por sí (...) Es manifiesto por lo antes dicho que el sujeto de las potencias del alma puede ser ella misma (...) o el compuesto. El compuesto existe en acto por el alma. Por tanto, está claro que todas las potencias del alma (...) fluyen de su esencia como de un principio, pues ya se ha dicho que el

sobrepasan las limitaciones de lo material, exigen que se plantee la existencia de facultades inorgánicas y espirituales: Cfr. *Q. de anima*, a. 11, c.; *Q. de esp. creaturis*, a. 2, ad 2m y ad 5m.; *S.Th.* 1, q. 93, a. 6. *Vid. FABRO, CORNELIO, Introducción al problema del hombre*, Ediciones RIALP, Madrid, España, 1982, pp. 172 y ss. Lo dicho aquí no pretende desautorizar no contradecir lo que hemos expuesto en la nota 133: la explicación de la acción de los vivientes basada en la teoría de las facultades es una explicación coherente, que, sin embargo, no está exenta de dificultades.

¹⁵⁷ Cfr. *S.Th.* 1, q. 75, a. 5, ad 4m y q. 77, a. 1, ad 6m.

¹⁵⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 413a 4-8.

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE TOMÁS DE AQUINO

accidente es causado por el sujeto en cuanto que es en acto y es recibido por el en cuanto es en potencia" ¹⁵⁹.

Además, las facultades del alma no proceden de la esencia por vía de una acción transitiva, sino que emergen de ella como un resultado natural¹⁶⁰: no puede decirse que el alma las produzca, como se produce una cama, sino que más bien son propiedades que se siguen naturalmente de la esencia, como exigencia de la naturaleza del alma. Puede, además, establecerse el origen de una facultad a partir de otra por dos vías. La primera es el orden de la perfección y se basa en la exigencia racional que establece que lo más perfecto es razón y principio de lo menos perfecto. Esto querría decir que las facultades inferiores se originan en orden a prestar servicio a las superiores. El hombre tiene conocimiento sensible porque le es necesario para entender. Su condición de ser racional y corpóreo exige que para poder conocer las cosas sensibles -todo lo que lo rodea-, primero sea capaz de sentirlas, y desde tal conocimiento se eleve por vía de abstracción a un conocimiento intelectual de esas mismas cosas. La segunda vía atiende al orden de la generación y tiene que ver con la temporalidad. Desde este enfoque, las facultades interiores dan lugar a las superiores, puesto que preparan al viviente para ejercer tales capacidades, es decir, en cuanto lo disponen para que sea capaz de obrar conforme a esas capacidades. En este sentido puede afirmarse que un ser vivo es

¹⁵⁹ "Forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens; subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto: et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis: in quantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente (...). Manifestum est autem ex dictis quod potentialium animae subiectum est vel ipsa anima sola (...), vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quod omnes potentiae animae (...) fluunt ab essentia animae sicut a principio: quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipiatur in eo in quantum est in potentia" *S.Th.* I, q. 77, a. 6.

¹⁶⁰ "Emanatio priorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color" *S.Th.* I, q. 77, a. 6, ad 3m.

capaz entender porque es capaz de sentir, y la capacidad sensitiva prepara al viviente para "recibir" la inteligencia ¹⁶¹.

3.3.5 Los géneros de las facultades del alma.

Aristóteles distinguió cinco géneros de facultades del alma, a saber, las facultades vegetativas, las sensitivas, las intelectivas, las apetitivas y la facultad motriz. Algunas de estas facultades -en concreto las tres primeras- designan a su vez tipos de almas. Cuatro denominan modos de vida, como ya hemos visto antes. Hablaremos ahora de las peculiaridades específicas de cada género de potencias y de los tres tipos de almas.

Santo Tomás, para distinguir los tres tipos de almas, establece un criterio basado en el modo en que la acción propia de cada alma supera la acción de los agente físicos externos. En el ámbito de la naturaleza material se verifican cambios y transformaciones, producidas por una serie de relaciones causales entre los distintos agentes físicos. Vemos que los mares se mueven, que los suelos se erosionan, que unos entes se generan y otros son destruidos. Todos estos procesos son llevados a cabo por agentes externos al sujeto que es cambiado. Sin embargo, algunos de estos cambios tienen un cierto paralelismo con lo que sucede en el ámbito de los seres vivos. Por ejemplo, algunas formaciones minerales aumentan de tamaño con el paso del tiempo, pero este aumento no puede ser llamado crecimiento, porque se verifica gracias a agregaciones de partes. No decimos lo mismo cuando afirmamos "¡Qué grandes están estas estalactitas!" que al exclamar "¡Qué grande está ya Juanito!". En el primer caso, nos referimos a un proceso físico exterior, y en el segundo caso a un cambio físico, pero en un ser vivo.

¹⁶¹ Cfr. *S.Th.* I, q. 77, a. 8, c. .

El signo de esta graduación en la perfección de los tipos de alma es la mayor independencia que las formas superiores del alma adquieren respecto de los órganos corporales para la realización del acto que le es propio.

"Existe cierta operación del alma, que excede a tal grado la naturaleza corpórea que no se ejerce mediante órgano corporal alguno. Y tal es la operación del *alma racional*. Hay otra operación del alma, inferior a ésta, que se lleva a cabo a través de un órgano corporal, pero no en virtud de alguna cualidad corpórea. Y tal es la operación del *alma sensitiva*, ya que a pesar de que la humedad y la sequedad, lo frío y lo cálido, así como otras cualidades corpóreas semejantes son necesarias para la operación de los sentidos, sin embargo no lo son al grado que la operación del alma sensitiva proceda de su virtud, sino que se requieren sólo para la debida disposición del órgano. La ínfima operación del alma es aquella que se realiza por medio de un órgano corporal y en virtud de una cualidad corpórea. Supera sin embargo la operación de la naturaleza corporal, ya que las mociones de los cuerpos proceden de un principio intrínseco, esto es común a todas las operaciones del alma, ya que todo ser animado se mueve de algún modo a sí mismo. Y tal es la operación del *alma vegetativa*: la digestión, y lo que se sigue de ella, se realiza instrumentalmente por la acción del calor, como se dice en el libro II del *De anima*"¹⁶².

Los cambios y acciones que se verifican entre los cuerpos inertes, no son sino interacciones de fuerzas físicas o químicas, que explican el influjo de unos seres sobre otros. Ahora bien, tales interacciones proceden del modo de ser de cada cuerpo, pero no están originados por una forma viva, que consiga asimilar su resultado para convertirlo en parte de

¹⁶² "Est ergo quedam operatio animae, quae in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio *animae rationalis*. Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio *animae sensibilis*: quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. - Infima autem operationum animae est, quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatibus. Supergrredit tamen operationem naturae corporeae: quia motiones corporum sunt ab exteriori principio, huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco; hoc enim commune est omnibus operationibus animae; omne enim animatum aliquo modo movet seipsum. Et talis est operatio *animae vegetabilis*: digestio enim, et ea quae consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II *De anima*"

sí mismo. En el ser vivo existe siempre un *plus*, que lo sitúa por encima de la naturaleza inanimada. Mientras mayor sea la independencia de la materia corporal, la acción del viviente requerirá menos de la intervención de las cualidades sensibles. En el caso del alma vegetativa y de sus operaciones, es fundamental la eficiencia de las formas accidentales activas, por cuya virtud se ejercen dichas actividades. De hecho, los procesos digestivos y de crecimiento pueden ser fácilmente asimilables y hasta reductibles a transformaciones químicas, peculiares y complejas, pues convierten los elementos no vivos -y hasta inorgánicos- en substancia viva.

Si damos un paso adelante, para analizar la naturaleza del conocimiento sensible, nos situamos en un nivel que supera aún más la naturaleza corpórea. A pesar de que la sensibilidad requiere de un órgano para ejercer sus actos, lo mismo que de la intervención de cualidades corpóreas, sin embargo, aquí la eficacia no depende ya tanto de dichas cualidades. La recepción de las cualidades corpóreas -inmutación-, se distingue claramente del acto conocimiento que alcanza a dicha cualidad. La inmutación influye sólo para la debida disposición del órgano. Ciertamente es necesario que para conocer la humedad del agua sumerjamos el dedo en ella, pero tal humedecimiento no puede ser igualado al conocimiento de lo húmedo. Dos ejemplos podrían aclarar esta proposición: por más que sumerjamos un tronco en el agua -aún hasta empaparlo-, éste no será capaz de conocer la humedad, lo mismo que una piedra. A pesar de que calentemos la piel de un animal muerto hasta rostizarlo, no podemos decir que tal calentamiento es para ese animal conocimiento del calor.

Hemos hablado antes que las facultades cognoscitivas, en cuanto receptoras de formas, tienen una dimensión pasiva. Tal dimensión pasiva no es la única ni la definitiva, sino sólo el antecedente de la acción que le corresponde. El conocimiento no es mera recepción

de formas, en sentido pasivo, porque en ese caso una pared de mármol que recibe la luz vería o sentiría calor. El conocimiento es posesión intencional de una forma, y eso es un acto.

De la misma manera que conforme se avanza en los grados de vida, la intervención del órgano y por tanto de las cualidades corpóreas es menos definitiva para la acción, así mientras los sentidos sean más perfectos, la inmutación será, digámoslo así menos material. En los sentidos exteriores, la inmutación que requiere el tacto es más tosca y material que la que exige la vista, y los sentidos internos no requieren siquiera la presencia física del objeto para conocerlo. La diversidad de las inmutaciones, además, distinguen los diferentes sentidos externos ¹⁶³.

El grado superior de las operaciones del alma está constituido por las propias del alma racional, que no requiere para su operación de cualidades corpóreas -aunque no se ejerce absolutamente al margen del cuerpo-.

Otro posible enfoque para analizar los grados de las potencias del alma, en cuanto que superan el obrar de la naturaleza corpórea, consiste en estudiar el modo de ser de su objeto, de aquello que cada facultad obra. Toda acción del alma, en cuanto procede de un principio intrínseco, supera a la naturaleza corpórea, pero ateniéndonos a aquello que cada acción obra, no siempre superan el ser material. De hecho, las facultades vegetativas se ordenan a la generación, conservación, crecimiento, nutrición, etc., de los seres vivientes que existen en un cuerpo. De ahí que no superen el ser corpóreo o material. En cambio, las facultades cognoscitivas capacitan al ser viviente para poseer la forma de otros entes, de

¹⁶³ Para una explicación detallada de las diferentes inmutaciones de los objetos de los sentidos externos, *vid. Q. de anima*, q.un., a. 13, c.

modo que dichos seres están en ellos, no ciertamente de modo material -con su propia materia-, sino según el ser inmaterial de una semejanza. También en las acciones cognitivas se da una graduación en la inmaterialidad, que llega a ser completa en el caso del conocimiento intelectual ¹⁶⁴.

Finalmente, los géneros de las potencias del alma se establecen considerando la relación que guardan los vivientes con sus objetos, mediante las operaciones que originan las potencias, y por el grado de universalidad que tienen tales objetos.

"Algunas potencias tienen como objeto sólo el cuerpo unido al alma. Y a éste género de potencias se le denomina *vegetativo*, pues la potencia vegetativa no obra sino en el cuerpo al cual se une el alma. Existe, sin embargo, otro género de potencias del alma, que se ordena a un objeto más universal, a saber, todo cuerpo sensible, y no sólo al cuerpo unido al alma. Hay otro género más, que guarda relación con un objeto aún más universal, que no es sólo el cuerpo sensible, sino universalmente todo ente. Por lo cual queda patente que estos dos últimos géneros de potencias del alma tienen operaciones no sólo respecto a lo que está unido, sino también respecto de las cosas extrínsecas" ¹⁶⁵.

¹⁶⁴ "Sed quantum ad id quod agitur, non omnis actio transcendit actionem naturae inanimati. Oportet enim quod fit esse naturale, et quae ad ipsum requiruntur: sic in corporibus inanimatis sicut in corporibus animatis. Sed in corporibus inanimatis fit ab agente extrinseco, in corporibus vero animatis ab agente intrinseco; et huiusmodi sunt actiones ad quas ordinantur potentiae animae vegetabilis. Nam ad hoc quod individuum producatur in esse, ordinatur potentia generativa; ad hoc autem quod quantitatem debitam consequatur, ordinatur vis augmentativa; ad hoc autem quod conservetur in esse, ordinatur vis nutritiva. Haec autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco tantum; et propter hoc praedictae vires animae dicuntur naturales. Sunt autem aliae aliores actiones animae, quae transcendent actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur, in quantum scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse inanimatale. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens" *Q. de anima*, q. un., a. 13, c.

¹⁶⁵ "Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur *vegetativum*: non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. -Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalis obiectum, scilicet omne corpus sensible; et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalis obiectum, scilicet non solum corpus sensible, sed universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum anima habent operationem non solum respectu rei coniunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae" *S.Th. I*, q. 78, a. 1, c.

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE TOMÁS DE AQUINO

De este modo, existen dos grandes géneros de potencias, las vegetativas y las que se caracterizan por dirigirse a objetos extrínsecos. Éstas últimas pueden ser sensitivas o intelectivas, según la naturaleza del objeto: los cuerpos sensibles y el ente, universalmente considerado. Ahora bien, los otros cuatro géneros más específicos, se definen en base relación que el alma puede guardar con sus objetos. Primeramente, el alma tiene capacidad de unirse a las cosas exteriores, vía la semejanza intencional, para conocerlas. Si se trata de la semejanza de un cuerpo sensible -que a la vez es una semejanza sensible-, tendremos las *facultades sensitivas*. En cambio, cuando la semejanza es más universal e intelectual, las potencias pertenecen al género de las *facultades intelectivas*.

Una segunda ordenación hacia las cosas exteriores, es la que se establece cuando el viviente se inclina o tiende o se mueve hacia ellas. En este caso, puede contemplarse el objeto bajo una doble razón: que el ser exterior se convierta en fin de la acción del viviente o en término físico de su movimiento. En el primer caso, se trata de las *facultades apetitivas*, mientras que en el otro caso, hablaremos del principio o *facultad motiva*, que es el principio del movimiento local de los seres vivos ¹⁶⁶. Tales son los cinco géneros de facultades o potencias del alma que distinguen Aristóteles y Tomás de Aquino. Conviene ahora estudiar como dan origen estas facultades a la acción de los vivientes.

¹⁶⁶ "Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum: scilicet *sensitivum*, respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et *intellectivum*, respectu obiecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparisonem, sunt duo genera potentiarum animae: unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem *motivum secundum locum*, prout comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus; ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum, omne animal movetur" *Ibidem*.

3.4 La acción en los vivientes

3.4.1 Los apetitos como principios motores de la acción.

Al hablar de los géneros de las potencias del alma, hemos tratado brevemente las facultades apetitivas y la facultad motiva, ahora es el momento de analizar el papel que juegan en el ejercicio de la acción en los seres vivientes.

Todas las facultades de los seres vivientes son principios de los distintos automovimientos vitales que éstos son capaces de realizar. Pero en la acciones exteriores del viviente -las que tienen objetos distintos del propio cuerpo viviente-, son las facultades sensitivas, las intelectivas, las apetitivas y la motiva, las que intervienen directamente, aunque cada una según su naturaleza peculiar. En concreto, las que juegan el papel propiamente eficiente y efectivo de la acción son las facultades apetitivas y la facultad motiva.

El movimiento exterior -local-, que realiza el viviente para alcanzar algún objeto que está fuera de él, se debe a la facultad motriz. El tratamiento extenso de dicha facultad no será realizado en este trabajo, por ser éste un tema ajeno al enfoque que seguimos en esta fase de la investigación, y que está centrado en los principios psicológicos de la acción ¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Aristóteles deja también de lado el tratamiento de la facultad motriz en su estudio del *De anima*, ya que le parece un tema más propio de un tratado de anatomía funcional que de psicología: "En cuanto al órgano con que mueve el deseo, se trata ya de algo corporal y, por tanto, habrá de estudiarse juntamente con las funciones que son comunes al cuerpo y al alma. Por el momento y en resumen digamos que un motor que produce el movimiento a través de órganos se encuentra allí donde coinciden el principio y el fin del movimiento como es el caso de una articulación: en ella están lo cóncavo y lo convexo, principio y fin del movimiento respectivamente; y por eso lo uno está en reposo mientras que lo otro se mueve, siendo distintos en cuanto a su definición pero inseparables en cuanto a la magnitud. Y es que todo se mueve o por impulsión o por tracción. Y de ahí que -como ocurre en el círculo- hay algo que permanece inmóvil y a partir de lo cual se origina el movimiento" *De anima*, III, 433b 18-26.

De hecho, Aristóteles atribuye al apetito el movimiento de los vivientes: "el animal (...) es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear" ¹⁶⁸. ¿Qué razones llevan a postular este principio? Para saberlo, es necesario plantear algunos argumentos acerca de la naturaleza de la facultad apetitiva, que nos llevarán a resolver esta interrogante.

Debemos comenzar ante todo por establecer qué es un apetito y cuáles son los tipos que existen. El apetito es la inclinación que sigue a la posesión de una forma, cualquiera que sea el género o el tipo de ésta. Ya habíamos hablado que la forma es origen de la acción, como principio activo, medida y norma. También dijimos que toda forma es un tipo de *pondus*, de peso, que inclina al ser que la posee a obrar conforme a la actualidad que dicha forma le confiere, ya que todo obra en cuanto que está en acto y por aquello por lo que está en acto.

Ahora bien, los entes son capaces de poseer distintas clases de formas y según distintos modos. Es común a todos los entes el poseer una forma según el ser natural, y nos referimos a su forma substancial que posee naturalmente, y a las formas o potencias activas que siguen a dicha forma. A tales formas poseídas según el ser natural, se sigue una determinada inclinación a la acción que se denomina *apetito natural*. Tal apetito es el impulso a obrar conforme a la propia naturaleza de la forma, y la acción que de ella se sigue obra naturalmente aquello que es en acto. Este apetito se atribuyó a todos los entes y es el principio que da razón de sus acciones naturales ¹⁶⁹.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 433b 28.

¹⁶⁹ Tomás de Aquino habla del apetito que tienen los entes inanimados, como el fuego que por ser en acto cálido apetece quemar, y por su naturaleza tiende a subir (cfr. *Q. de anima*, q. un., a. 13, y *S.Th.* I, q. 81, a. 2, c.). También habla del apetito que sigue a la forma de las facultades, por el cual éstas "apetecen" o tienden

En los seres capaces de conocer -que en virtud de dicha capacidad pueden recibir formas de otros entes según el ser inmaterial- , existen apetitos más perfectos, según la perfección misma del conocimiento del que sean capaces ¹⁷⁰. A la forma aprehendida por los sentidos se sigue un apetito que se denomina *animal* ¹⁷¹, y es el que poseen todos los animales capaces de conocimiento sensible. En los seres racionales -los hombres-, la capacidad de recibir formas de modo intelectual, origina en ellos una capacidad apetitiva distinta ¹⁷² que se denomina *apetito racional* o *voluntad*. Tratar más detalladamente cada uno de estos apetitos no es materia de este trabajo, pues en este momento nos proponemos exponer las nociones más generales acerca de su naturaleza, de modo que podamos explicar cómo originan la acción.

Queda claro que la facultad apetitiva sigue al conocimiento, ya se trate del sensible como del intelectual. Pero no cualquier forma aprehendida es principio del apetito, sino sólo aquella que se aprehende como conveniente para el ser vivo, y realizable según su capacidad. Esta captación se da tanto en el nivel de la sensación como en el nivel de la inteligencia. Aunque cada uno de los niveles mencionados presentan sus peculiaridades definitorias -el conocimiento sensible es distinto del conocimiento intelectual-, en cualquier caso puede

a realizar las acciones que le son propias y hacia el objeto que le es conveniente (Cfr. *S.Th.* I, q. 80, a. 1, ad 3m.)

¹⁷⁰ "In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse natural per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum: sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum (...). Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam" *S.Th.* I, q. 80, a. 1, c.

¹⁷¹ Cfr. *S.Th.* I, q. 80, a. 1, ad 3m.

¹⁷² Cfr. *S.Th.* I, q. 80, a. 2, c.

decirse que las facultades apetitivas siguen al conocimiento cuando éste alcanza al objeto como fin. De ahí que Santo Tomás afirme que por medio de las potencias apetitivas el alma se relaciona con las cosas exteriores en cuanto fines.

Y esto es así porque las potencias cognoscitivas, cuando mueven el apetito, han captado la perfección del objeto exterior como conveniente para el ser vivo. Dicha perfección se fundamenta en el ser real, en lo que la cosa es en sí misma, y por esa perfección es que el objeto se convierte en deseable y motor, por tanto, del apetito: "lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción" ¹⁷³. El apetito es motor de la acción porque inclina a la realización de la acción por la que puede conseguirse el objeto deseado.

El conocimiento no puede ser motor de la acción, pues la forma aprehendida en sí misma no existe en el ser viviente sino según el ser intencional o inmaterial y tal ser no es principio de la acción ¹⁷⁴. Es del ser real del que depende la acción. Pero el ente real -que obra en virtud de la inclinación al efecto que se establece por los apetitos ¹⁷⁵. De ahí que el nexo que da realidad a la acción, que lleva a su efectiva realización, procede de los apetitos.

¹⁷³ ARISTÓTELES, *De anima*, III, 433a 28-30.

¹⁷⁴ "Agere autem et moveri convenit secundum esse proprium quo in se subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit, sed in igne" *De veritate*, q. 22, a. 13, c.

¹⁷⁵ "Considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter, forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quod est per voluntatem" *S.Th.* I, q. 14, a. 9, c.

En resumen, la naturaleza del apetito es lo que explica que pueda ser motor de la acción, pues su acto se asimila más al movimiento que el acto de la facultad cognoscitiva:

"El acto de la facultad aprehensiva no se denomina movimiento, como el acto del apetito, ya que la operación de las facultades cognoscitivas se perfecciona en cuanto la cosa aprehendida está en el cognoscente, en cambio, la operación de la facultad apetitiva encuentra su perfección en que el sujeto del apetito se incline hacia la cosa apetecida" ¹⁷⁶.

Consideremos ahora nuevamente los tres principios de la acción de los que hemos hablado en el capítulo II, aplicándolos a la acción en los vivientes. Dichos principios son el fin, el agente y la forma. La forma puede ser entendida de doble manera. Por una parte, la forma es la que se aprehende por el conocimiento, y que en cuanto conocida como conveniente o deseable se convierte en fin y mueve entonces al apetito -que como potencia es también una forma, que lleva consigo una inclinación hacia su objeto-. Pero el fin no es la forma aprehendida, sino la cosa exterior, tal como es en sí misma. Y precisamente es fin por la perfección que entraña su ser. El agente es el ser vivo que, movido por el apetito, actúa para conseguir dicho fin. También puede decirse lo mismo utilizando estas palabras de Aristóteles:

"Con que tres son los elementos que integran el movimiento: uno es el motor, otro aquello con que mueve y el tercero, en fin, lo movido. El motor es, a su vez, doble: el que permanece inmóvil y el que mueve moviéndose. Pues bien, el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción, el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa -en efecto, el que desea se mueve en tanto que desea, ya que el deseo constituye un movimiento o, más exactamente, un acto- y lo movido es el animal" ¹⁷⁷.

¹⁷⁶ "Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus: nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem" *S.Th.* I, q. 81, a. 1, c.

¹⁷⁷ *De anima*, III, 433b 13-19. El que la facultad apetitiva sea movida por el objeto deseable, no implica que se verifique un movimiento en sentido estricto, pues al ser el acto de una facultad del alma, más que una

3.4.2 El "Círculo" de las acciones del alma.

Para concluir -por ahora- nuestro estudio de la acción en los vivientes, queremos ahora analizar el tema que nos ocupa nuevamente desde la perspectiva de los términos de las acciones, lo cual nos permitirá establecer desde otra óptica la relación que existe entre las acciones del alma. Realmente en este apartado no diremos nada que no haya sido dicho antes, pero valga esto como un brevisimo resumen de lo tratado hasta ahora.

En virtud de los términos de las operaciones del alma y del modo en que el viviente se relaciona con el objeto, podemos afirmar, utilizando una bella imagen de Santo Tomás inspirada en Aristóteles, que en la acción de los vivientes se establece un círculo que va de las cosas al ser vivo y del ser vivo a las cosas reales, en virtud de las operaciones que intervienen en la acción de un viviente. He aquí las palabras de Tomás de Aquino, tan claras que no precisan ningún otro comentario:

"El movimiento de las capacidades cognoscitivas terminan en el alma, ya que es necesario que lo conocido esté en el cognoscente según su modo de ser, pero el movimiento de la facultad apetitiva termina en lo real, de ahí que el Filósofo, en el libro III del *De anima* establezca un cierto círculo en los actos del alma, en cuanto que la cosa que existe fuera del alma mueve al intelecto, y la cosa

acción transitiva es una acción inmanente. La dimensión pasiva de la facultad apetitiva consiste en que puede ser movida por un fin. Cuando esto sucede y se da la tendencia o el deseo, se da el acto de dicha facultad. Es por eso que los actos de las facultades apetitivas sensitivas se denominen *pasiones*. También han recibido tal denominación porque tales actos llevan consigo una transmutación corporal en el que las padece (cfr. *S.Th.* 1-II, q. 22, a. 1, c.). ARISTÓTELES expresa esto último de un modo especialmente gráfico: "es el corazón el que se agita o bien alguna otra parte del cuerpo si se trata de algo placentero" *De anima* III, 433a 1-2. Conviene aclarar que el movimiento de la facultad apetitiva no sólo es de búsqueda o tendencia hacia lo aprehendido, pues también procede de ella el movimiento de repulsión, rechazo o huida de lo conocido como inconveniente para el ser vivo (Cfr. *De anima* III, 432b 30, por ejemplo). También es un tema interesante -cuyo tratamiento omitimos también- estudiar las relaciones que se dan entre las facultades cognoscitivas y las apetitivas, lo mismo que el papel que juegan los sentidos internos y particularmente la imaginación en la acción de los seres vivos. Para más información sobre este tema: *Vid.* ARISTÓTELES, *De anima* III, capítulos 7, 8 y 9.

entendida mueve al apetito, y el apetito conduce entonces hacia la cosa en la que comenzó el movimiento" ¹⁷⁸.

¹⁷⁸ "Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis; sed motus appetitivae virtutis terminatur ad res; et inde est quod Philosophus in III *De anima* ponit circum quemdam in actibus animae, secundum, scilicet, quod res quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus incepit" *De veritate*, q. 1, a. 2, c.

SINOPSIS CONCLUSIVA

En castellano carecemos de un verbo que pueda traducir directamente el verbo latino *ago*, y que al mismo tiempo exprese toda su riqueza semántica y la gran variedad de significados que posee. Es frecuente que lo traduzcamos por *hacer* u *obrar*. El significado preciso de estos verbos, en relación con el significado etimológico, es "ejecutar una cosa no material", de modo que quedan excluidos los significados que expresan la idea de fabricar, formar, construir, edificar, etc., es decir, todos aquellos significados ligados a la producción de un objeto. Por hacer u obrar, entendemos más bien la ejecución de una determinada conducta o la realización de un comportamiento concreto, aunque no quedan los otros sentidos no quedan completamente fuera de nuestra consideración o de nuestras intenciones semánticas. Así, podemos preguntar: "¿Qué hace Alicia?" y consideramos válidas las respuestas "esculpe una Venus", "se peina frente al espejo" o "roba un banco", según aquello que efectivamente realice el sujeto en el momento en que formulamos la pregunta.

La palabra *acción* denota de modo sustantivado la realización de la actividad que expresan los verbos antes mencionados. En la experiencia común, esta palabra está ligada a los verbos que denotan movimiento físico. Varrón sostiene que significa "el hecho mismo de que algo esté en movimiento". De ahí que si decimos: "He ahí a Jordan en acción", inmediatamente nos imaginamos a ese jugador de Basketbol corriendo por la duela. También significa "ejercicio de una capacidad". En este sentido usamos la palabra cuando decimos, por ejemplo, "¡deberías ver a la Callas en acción!". Entonces entendemos que nuestro interlocutor quiere referirse a la interpretación -de canto y actuación- que la Divina daba de la *Tosca* de Puccini, por ejemplo.

Por una abstracción de la mente, la acción puede considerarse un efecto del hacer o del obrar, aunque en realidad el obrar se identifique con la acción. Calentar un poco de agua es lo mismo que ejercer la calefacción en el agua; mover un brazo no es distinto de ejercer la moción de un brazo.

Según el común modo de entender de las personas, la acción esta ligada con el movimiento. Varrón sostiene lo mismo cuando estudia la etimología de la palabra *actio*. Esta palabra, lo mismo que la palabra *actus*, procede del verbo *ago*, que Varrón asocia a verbos de movimiento. La acción, pues, está cercanamente emparentada con el movimiento.

El nombre de acto proviene del movimiento, pues nombramos las cosas tal como las conocemos y el movimiento es uno de los datos más inmediatos que captamos de las cosas. Los demás actos son denominados tales en virtud de su relación con el movimiento.

El movimiento es el acto del ser en potencia, en cuanto que está en potencia. Como el movimiento tiene lugar cuando se da la entelequia del ente en potencia en cuanto tal -acto del móvil-, lo que está antes y después del movimiento, no es movimiento sino el origen y el término del movimiento. Al origen del movimiento lo llamamos término *ex quo* del movimiento, y al término que está "después" del movimiento lo denominamos término *in quem* del movimiento. Los demás actos reciben su nombre por situarse en el origen o al término del movimiento. Ahora bien, como el movimiento es acto de un ser en potencia, debemos postular que en el origen del movimiento no sólo debe estar presente el acto, sino también la potencia, de la que el movimiento es acto. El movimiento tiene un origen pasivo.

El origen pasivo del movimiento se llama potencia pasiva, que es la capacidad de recibir una perfección por el influjo de otro. A esta potencia corresponde un acto que se

SINOPSIS CONCLUSIVA

encuentra al término del movimiento: la forma. A la forma se le denomina acto primero. La forma no es el término físico del movimiento -un lugar al que se llega-, sino el fin al que éste tiende -una perfección que se busca y se alcanza-. Por eso el fin también se denomina acto. Como la forma y el fin son la perfección, el acabamiento del movimiento, se ha llegado a denominar "acto primero" a cualquier perfección poseída actualmente por un sujeto.

El origen activo del movimiento es doble, a saber, un ente en acto capaz de mover y un acto por el que se ejerce esta capacidad moviendo al móvil. Al primero se le llama agente. Al acto por el cual el agente mueve al móvil -constituyéndose así en agente- se le llama acción, que, según la primera imposición del nombre, significa el origen del movimiento. A la acción se le denomina acto segundo, para distinguirlo de la forma. A la capacidad de mover -o dicho de modo más general, de obrar-, se le llama potencia activa.

Aristóteles habla de una doble actualidad del ser potencial: "pues cada cosa puede a veces estar en acto y a veces no, por ejemplo lo edificable en cuanto edificable, y la actualización de lo edificable en cuanto edificable es la acción de edificar; pues o bien la actualización es la acción de edificar, o bien es la casa; pero, cuando la casa existe, ya no es edificable, y se edifica lo edificable; la actualización, por consiguiente, tiene que ser la acción de edificar, y la acción de edificar es un movimiento" (*Metafísica*, XI, 9, 1066a 1-7). El movimiento cesa cuando lo potencial alcanza el acto primero: cuando la casa ha sido edificada. Por esto se llama acto también a la obra.

"Y es evidente que el movimiento está en el móvil, pues es la entelequia de éste por lo capaz de mover. Y el acto de lo capaz de mover no es otro. Debe en efecto, ser entelequia de ambos; pues es capaz de mover porque tiene potencia para ello, y mueve porque ejerce su actividad; pero es actualizador del móvil, de suerte que el acto de ambos es uno solo, igual

que la distancia de uno a dos y la de dos a uno es la misma, o la cuesta arriba y la cuesta abajo; pero su ser no es uno. De modo semejante sucede también con lo que mueve y lo que es movido" (ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, 9, 1066a 27-34).

La distinción que existe entre el acto de lo que mueve y el acto de lo que es movido, cuyo ser no es uno, aunque el movimiento sea un mismo acto de ambos, que son sujetos distintos, da origen a las categorías de acción y pasión. "El movimiento se denomina acción en cuanto es un acto que procede del agente; en cambio, se llama pasión en cuanto acto recibido por el paciente. Cuando denominamos algo como originado por la causa agente, tenemos el predicamento de la pasión, ya que padecer no es otra cosa que recibir el influjo de un agente. Cuando, por el contrario, se denomina la causa agente por su efecto, tenemos el predicamento de la acción, ya que la acción es un acto que procede del agente y es recibido por otro" (SANTO TOMÁS, *In III Phys.*, lectio 5, n° 13).

La acción y la pasión, puesto que son accidentes, nos remiten a la substancia. Para ser agente o paciente, se requiere ser ya un ente completo. En el caso del agente, hay dos actos antecedentes a la acción, que son los que hacen que el agente sea un ente. Estos actos son: la forma, por la cual el ente es el ente que es, y el ser, por el cual el ente es.

Preguntarse por los principios de la acción es buscar aquello que origina la acción, lo que le da inteligibilidad. Es tratar de encontrar la explicación última de la acción. A una de estas razones generales, que explica el origen de la acción, en este trabajo lo hemos denominado "principio general del obrar", y se formula así: "Todo ente obra en cuanto está en acto y obra por aquello por lo que es en acto".

SINOPSIS CONCLUSIVA

En el orden metafísico y ontológico los tres principios de la acción son: el fin, el agente y la forma. El fin mueve al agente a obrar y éste obra por su forma.

El fin es aquello en vistas a lo cual el agente obra. Algunas veces las acciones tienen como fin la producción de un objeto y otras no. Sin embargo, esto no quiere decir que las acciones no productivas no tengan un fin, pues todo agente obra en razón de él. "Algunas veces la acción tiene su término en un producto, como la edificación que termina cuando se ha construido la casa, o una curación cuando se alcanza la salud; otras, en cambio, no como entender y sentir. De modo que si la acción termina en un producto, el impulso del agente tiende a lo producido a través de la acción; si no produce cosa alguna, el impulso del agente tiende a la acción misma. Es necesario, por tanto, que todo agente al obrar tienda a un fin: algunas veces la acción misma; otras, a algo que es producido por la acción" (SANTO TOMÁS, C.G. III, 2).

El agente es el ente completo que obra, la substancia que realiza la acción y a la cual ésta se le atribuye. Cabe hacer una doble distinción. El agente principal es aquel que obra en virtud de su forma, en cambio, el agente instrumental obra por la capacidad del agente principal. También el agente instrumental obra en virtud de su forma, pero al instrumento no le corresponde sino la ejecución del movimiento. Cuando un leñador utiliza su hacha para derribar un árbol, el agente principal es el leñador y el instrumento es el hacha. El leñador utiliza su fuerza para mover el hacha, la cual es capaz de cortar por su filo, pero corta gracias al impulso que le da el leñador.

La forma es el fundamento ontológico del obrar, ya que es aquello que por lo cual el agente es en acto y por tanto, es el principio por el cual es capaz de obrar. Debemos

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE TOMÁS DE AQUINO

entender esta sentencia como referida a todos los niveles en los que la forma se presenta -substantial y accidental-, pues la forma siempre es principio y norma de la acción.

La forma substantial es origen de la acción y su medida, ya que cada cosa obra según lo que es. La forma es medida de la acción en el sentido de que la limita, pues la acción es proporcionada a la especie de cada cosa y nada es capaz de obrar por encima de los límites que señala su propia especie. También la forma es medida de la acción en cuanto que de ella se derivan las capacidades que cada cosa posee para cumplir la operación que le es propia.

Ahora bien, ningún ser compuesto de materia y forma obra directamente en virtud de su forma, ya que en tales seres la esencia origina la acción siempre a través de un accidente. Tales principios son formas accidentales que reciben el nombre de potencias activas. Las potencias activas originan la acción por la virtualidad de la forma substantial, por lo cual debemos sostener que ellas son los principios inmediatos y próximos de la acción, al cabo que la forma substantial es el principio primero.

En la especificación de las acciones, la forma y el fin juegan un papel determinante. Las acciones se especifican por la forma que las origina y por el fin que consiguen: la calefacción se distingue de la refrigeración porque la primera procede del calor y termina en el calor, mientras que la segunda procede del frío y termina en el frío. Como estas acciones son movimientos, la acción comienza en un sujeto que transmite su actualidad a otro sujeto. La acción comienza en el agente y termina en el paciente. La finalidad de tal acción es comunicar la actualidad propia del agente al paciente, hacer al paciente semejante al agente.

La relación que guardan entre sí el fin y la forma, considerada desde la doble perspectiva del agente y lo causado, es expresada así por Santo Tomás: "Puesto que el bien es lo que todos apetecen y esto tiene razón de fin, es claro que el bien implica la razón de fin. Sin embargo, la razón de fin presupone la razón de causa eficiente y la razón de causa final. Vemos pues que lo que se da primero en el agente es lo último en lo causado: antes que inducir su forma a otra cosa, el fuego calienta, toda vez que en el fuego el calor se consigue en virtud de la forma substancial. En el proceso causal, primero se encuentra el bien y el fin, que mueve para conseguir la forma; en tercer lugar, se consigue la forma. Por tanto, conviene que el objeto causado las cosas se verifiquen de modo contrario: que primero se dé la misma forma por la cual se constituye el ente; después, se considera en él la virtud efectiva, según que es perfecto en el ser -ya que cualquier cosa es perfecta en la medida en que puede dar origen a otro semejante a él, como dice el Filósofo en el libro *IV Meteor.* -; en tercer lugar se consigue la razón de bien, por la cual se funda la perfección en el ente" (*S.Th. I, q. 5, a. 4, c.*).

Hay dos tipos de acciones. Hay una acción que "sale del agente, y "alcanza" algo exterior, que sufre una inmutación o modificación. El obrar del agente alcanza algo distinto de él, pues su influjo termina en otro. A estas acciones se les denomina transitivas. Ejemplos de este género de acciones son: quemar, cortar, edificar, construir. En cambio, hay otros tipo de acciones que no "salen" del agente, sino que se "quedan". La caracterización que de estas acciones hace Tomás de Aquino es muy descriptiva, ya que afirma que en ellas "todo ocurre en el agente", puesto que nada exterior es cambiado y la acción termina en el que la realiza. A este tipo de acciones, que se denominan inmanentes o también operaciones, pertenecen la sensación, la volición, la intelección, etc.

LA ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE TOMÁS DE AQUINO

La distinción entre ambos tipos de acciones se establece por el término de cada una de ellas. El término también establece la diferencia de nombres. La acción transitiva es llamada propiamente acción, debido a la estrecha relación que el nombre tiene con el movimiento: la acción transitiva es origen y principio de un movimiento, pues "pasa" a algo exterior, infiriéndole una pasión.

La acción inmanente se denomina también operación, ya que supera el movimiento. Con todo, Santo Tomás suele utilizar indistintamente el nombre de acción para denominar tanto a la acción transitiva como a la operación. Ambas pueden ser llamadas acciones porque convienen en cuanto a su principio, que es el agente: el existente en acto, en cuanto que está en acto. Por esto, la acción remite a su agente, que es su principio, y nos revela su naturaleza. La acción inmanente es más perfecta que la acción transitiva porque alcanza inmediatamente su objeto, mientras que la acción transitiva puede no alcanzarla o quedarse a medias. La acción inmanente es más perfecta, porque alcanza mejor su fin.

La vida es el modo de ser de los vivientes. Se caracteriza por la capacidad de automovimiento, por la capacidad de realizar operaciones inmanentes por un principio intrínseco. La vida se manifiesta a través de dichas operaciones, pero en sentido estricto, la vida significa el ser de los vivientes, ya que se dice del viviente, con el que no se identifican ninguna de sus operaciones.

El principio primero de la vida y de la acción de los seres vivos es el alma o principio vital. Ahora bien, las acciones vitales tienen en ella su raíz más profunda, pero no proceden de ella sino mediante formas accidentales que se denominan facultades. La teoría de las facultades es de capital importancia en la filosofía tomista ya que gracias a ella se puede dar una explicación coherente de la acción de los seres vivos: se puede dar razón de las distintas

SINOPSIS CONCLUSIVA

operaciones vitales que realizan los seres vivos. Precisamente por esto, las facultades -lo mismo que el alma-, no pueden ser consideradas como cosas, sino que deben ser entendidas como principios metafísicos que explican el origen de las operaciones vitales. Las facultades se distinguen por sus actos, y los actos por sus objetos. Los objetos de las facultades son aquellas realidades o aspectos de la realidad a los que las facultades están naturalmente dirigidas.

Los distintos modos de vida de los vivientes pueden agruparse en grados, caracterizados por la mayor autonomía en el ejercicio de las operaciones vitales. Estos grados vitales son determinados por la posesión, por parte del viviente, de las capacidades que le permiten apropiarse de las formas que son principios de la acción. El grado superior de los vivientes lo constituyen los seres racionales, que son capaces de conocer y proponerse el fin de su acción. En los seres vivientes hay una cierta identificación entre los tres principios de la acción: el fin, el agente y la forma.

Las facultades que juegan el papel más importante en el ejercicio de la acción son los apetitos, la inclinación a obrar que sigue a la posesión de una forma. El apetito es el verdadero motor de la acción, ya que determinan realmente el obrar del agente, al dirigirlo hacia el fin. Los apetitos pueden clasificarse en naturales -los que siguen a la forma poseída naturalmente- y cognoscitivos -los que siguen a las formas adquiridas por el conocimiento-. Estos últimos se subdividen a la vez en sensibles e intelectuales, según sigan al conocimiento sensible o al intelectual. El objeto de los apetitos es el bien realizable por el ser viviente.

Considerando los términos de las operaciones del alma y el modo en que el viviente se relaciona con los objetos de sus acciones, puede establecerse en las acciones del alma un cierto "círculo" que va de las cosas al ser vivo y del ser vivo a las cosas reales. "El

movimiento de las capacidades cognitivas terminan en el alma, ya que es necesario que lo conocido esté en el cognoscente según su modo de ser, pero el movimiento de la facultad apetitiva termina en lo real, de ahí que el Filósofo en el libro II *De anima* establezca un cierto círculo en los actos del alma, en cuanto que la cosa que existe fuera del alma mueve al intelecto, y la cosa entendida mueve al apetito, y el apetito conduce entonces hacia la cosa en la que comenzó el movimiento" (SANTO TOMÁS, *De veritate*, q. 1, a. 2, c.).

**Tabla de abreviaturas
de las obras de
Santo Tomás de Aquino**

Abreviatura	Obra
<i>S.Th.</i>	<i>Summa Theologiae.</i>
<i>C.G.</i>	<i>Summa contra Gentiles.</i>
<i>De veritate</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate.</i>
<i>De potentia</i>	<i>Quaestiones disputatae de potentia Dei.</i>
<i>Q. de anima</i>	<i>Quaestiones disputatae de anima.</i>
<i>De unione Verbi Incarnati</i>	<i>Quaestiones disputatae de unione Verbi Incarnati.</i>
<i>De virtutibus</i>	<i>Quaestiones disputatae de virtutibus in communi.</i>
<i>Q. de spirit. creaturis</i>	<i>Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis.</i>
<i>In Met.</i>	<i>In Aristotelis duodecim libros Metaphysicorum Expositio.</i>
<i>In Phys.</i>	<i>In Aristotelis libros Physicorum Expositio.</i>
<i>In De anima</i>	<i>In Aristotelis librum De anima commentarium.</i>
<i>In Sent.</i>	<i>In Magistri Petri Lombardi Quattuor libros Sententiarum Commentum</i>

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Fuentes

ARISTÓTELES

Metafísica, tr. Valentín García Yebra, versión trilingüe, 2a edición, Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1982.

Física, tr., estudio preliminar, preámbulos y notas de Francisco de P. Samaranch, 2a. edición, Aguilar, S.A. de ediciones, Madrid, 2a. reimpresión, 1977.

Ética Nicomaquea, tr. Antonio Gómez Robledo, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas- Centro de Estudios Clásicos, México, D.F., 1988.

Acerca del alma, tr., introducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, S.A., 1a. edición, Madrid, 2a. reimpresión, 1988.

TOMÁS DE AQUINO

Summa Theologiae, B.A.C., tertia editio, Matrithi, 1961.

Summa contra los Gentiles, tr. A.A.V.V, versión bilingüe, B.A.C, segunda edición, Madrid, 1967.

Quaestiones disputatae (vol. I et II), ed. P. Bazzi et al. Editiones Marietti, Taurini/Romae, 1949.

In Aristotelis Doudecim libros Metaphysicorum expositio, ed. M.R. Cathala et R. Spiazzi, Editiones Marietti, Taurini/Romae, 1950.

In Aristotelis libros Physicorum expositio, ed. M.R. Cathala et R. Spiazzi, Editiones Marietti, Taurini/Romae, 1950.

In Aristotelis librum De anima commentarium, ed. A. Pirotta, Marietti Editori Ltd, Romae, 1958.

In Magistri Petri Lombardi quattuor libros Sententiarum commentum. Apud Ludovicum Vivés, Bibliopolam Editorem, Parisiis, 1882.

El ser y la esencia (De ente et essentia), tr., introducción y notas de Carlos Ignacio González, S.J., versión bilingüe, Editorial Tradición, 2a. edición, México, 1979.

Los principios de la realidad natural (De principiis naturae), tr. de Salvador Abascal, advertencia, introducción y notas de Jean Madiran, versión bilingüe, Editorial Tradición, 1a. edición, México, 1975.

VARRÓN, MARCO TERENCIO

De lingua Latina, introducción, traducción y notas de Manuel Antonio Marcos Casquero, edición bilingüe, Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia, 1a. edición, Barcelona-Madrid, 1990.

Obras de consulta

ALVIRA, TOMÁS *Significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*, en "Anuario Filosófico", EUNSA, Vol XII, 1979, no.1, Pamplona, España, pp. 9-46.

BECHOUT, MAURICIO *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1a. edición, México, D.F., 1985.

BÉRGAMO, PEDRO DE *In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index, seu Tabula Aurea extimil Doctoris*, Editiones Paulinae, Alba, Romae, 1964.

CHOZA, JACINTO *Manual de Antropología Filosófica*, Ediciones RIALP, S.A., 1a. edición, Madrid, España, 1988.

FABRO, CORNELIO *Introducción al problema del hombre (la realidad del alma)*, versión española de Juan Antonio Choza y Claudio Basevi, Ediciones RIALP, S.A., 1a. edición, Madrid, España, 1982.

GARCÍA LÓPEZ, JESÚS *Estudios de metafísica tomista*, EUNSA, 1a. edición, Pamplona, España, 1976.

GREDT, IOSEPHUS *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, editio decima tertia recognita et aucta ab Eucharío Zenzen O.S.B., Sumptibus Herder, Barcinone, 1961.

HAEFFNER, GERD *Antropología filosófica*, versión castellana de Claudio Gancho, Editorial Herder, Barcelona, 1986.

KRAMSKY, CARLOS *Apuntes de Filosofía I: Antropología Filosófica Tomista*, Clavería, México, 1990.

LLANO, CARLOS *Examen filosófico del concepto moderno de motivación*, Universidad Panamericana, Promanuscrito, México, D.F., 1984.

Causa formal y causa eficiente de la decisión humana, Promanuscrito, México, D.F.

POLO, LEONARDO *Curso de Teoría del Conocimiento (Tomo I)*, EUNSA, 2a. edición, Pamplona, España, 1987.

REALE, G.- ANTISERI, D. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico (Tres tomos)* versión castellana de Juan Andrés Iglesias, Editorial Herder, 1a. edición, Barcelona, España, 1988.

SIWEK, PAULUS *Psychologia metaphysica*, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Editio sexta aucta et emendata, Romae, 1962.

WOJTYLA, KAROL

Persona y Acción, tr. de Jesús Fernández Zulaica, B.A.C., 1a. edición, Madrid, España, 1982.

The acting person, tr. del polaco Andrzej Poticki, Reidel Publishing Company, 1a. edición, Dodrecht, Holland, 1979.

Amor y responsabilidad, tr. de Juan Antonio Segarra, S.J., Editorial Razón y Fe, S.A., 1a. edición, Madrid, España, 1969.

YARZA, IÑAKI *Sobre la Praxis Aristotélica*, en "Anuario Filosófico", EUNSA, vol. XIX, 1986, no.1, Pamplona, España, pp. 135-153.

ZAGAL, HÉCTOR *Autonomía y libertad: la perspectiva de Tomás de Aquino*, en "Voces de la Edad Media", UNAM, México, D.F., 1993.