

concebida la sustancia como aquello que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir, sólo cabe hablar de sustancia con respecto a Dios. Pero puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios para existir, llamando a éstas sustancias y a aquellas cualidades o atributos de estas sustancias. Los atributos son los aspectos inteligibles de la sustancia, de manera que cada sustancia tiene un atributo principal: la extensión tridimensional constituye la naturaleza de la sustancia corporal; el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia pensante. En este nuevo escenario, lo accidental se confunde con lo sustancial. Con Spinoza no habrá más que una única sustancia, Dios, que es infinita, y dotada de atributos a su vez infinitos. A su vez, las cosas particulares no son más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una determinada manera (vid. *Ética* I, prop. 25 corolario). Lo que comúnmente llamamos criaturas no son otra cosa que los modos o maneras de ser de la sustancia única. La composición real sustancia-accidentes queda así profundamente alterada y desdibujada y nada tiene ya que ver con los análisis propios de la metafísica clásica.

Acción

Introducción. 1. Enfoque ontológico. 2. La especificidad de la acción humana. 3. Definición de acción. 4. La estructura intencional de las acciones. 5. La relevancia moral de las acciones. 6. La diversificación moderna del estudio de la acción. 7. Debates en la filosofía analítica de la acción

INTRODUCCIÓN. «Acción», del latín *actio*. Aunque a menudo se emplea este término para

Bibliografía

ALVIRA, T., CLAVELL, L. y MELENDO, T., *Metafísica*, 8.ª ed., EUNSA, Pamplona, 2007. BRENTANO, F., *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, Encuentro, Madrid, 2007 (cap. 5: «El ente según las figuras de las categorías»; en especial, §§13-14). BRETON, S., «La déduction thomiste des catégories», *Revue Philosophique de Louvain* 60 (1962), 5-32. BROWN, B. F., *Accidental being: a study in the metaphysics of St. Thomas Aquinas*, University Press of America, Lanham, 1985. FORMENT, E., *Tomás de Aquino. El ente y la esencia*, EUNSA, Pamplona, 2002, 241-253. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid, 1967 (303-305; 333-337). HART, C. A., *Thomistic Metaphysics*, Englewood Cliffs (Nueva Jersey), 1959, 172-182. LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984, 121-191. MELENDO, T., *La metafísica de Aristóteles. Método y temas (II)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 44, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, 59-75. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, 13-22, 467-476. QUEVEDO, A., «*Ens per accidens*». *Contingencia y determinación en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1989. TYN, T., *Metafísica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Studio Domenicano, Bolonia, 1991. URBANAS, A., *La notion d'accident chez Aristote*, Les Belles Lettres, París, 1988. VAN AUBEL, M., «Accident, catégories et prédicables dans l'oeuvre d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* 61 (1963), 361-401. WIPPEL, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, 2000, 197-237.

Ignacio Guiu

reproducir el griego *praxis*, no designan necesariamente lo mismo. Mientras que en los términos derivados del latín *actio* –no sólo el castellano «acción», sino el francés *action*, y el inglés *action*– existe una tendencia a asimilar la acción a sus aspectos ejecutivos, y, en esa medida, a identificar la acción con la dimensión causal, presente también en otros ámbitos de la naturaleza, el término griego *praxis*, al menos en su uso por Aristóteles,

retiene con más claridad una dimensión cognitiva intencional, en atención a la cual se justifica su afirmación de que, propiamente hablando, sólo actúan los seres humanos. A ello apunta el núcleo de uno de los debates que ha dominado la teoría de la acción del siglo XX –el debate entre intencionalistas y causalistas–. Dicho debate, de algún modo, vino preparado por distintos desarrollos de la filosofía moderna, en los que se enfocaba el estudio de la acción desde el concepto de causalidad imperante en la moderna ciencia de la naturaleza, introduciendo así una fractura entre la intención del agente –considerada como un evento psicológico de índole subjetiva– y la eficacia causal de su acción –un evento objetivo que habría que entender como cualquier otro fenómeno natural–. La peculiar imbricación entre elementos materiales y formales, que caracteriza la visión filosófica de la acción humana, se perdería entonces de vista.

1. ENFOQUE ONTOLÓGICO. Desde un punto de vista ontológico, la acción es un accidente; su existencia, por tanto, es deudora del ser de una sustancia, la cual constituye propiamente el sujeto y el principio causal-eficiente de la acción. La acción, a su vez, se caracteriza por causar un efecto sobre otro sujeto, que padece su acción –dando lugar a otro accidente, la pasión–. Esta caracterización ontológica de la acción explica la tendencia a abordar su estudio en términos de causa-efecto.

2. LA ESPECIFICIDAD DE LA ACCIÓN HUMANA. Sin embargo, la aproximación en términos de causa-efecto no permite dar cuenta cabalmente de la peculiaridad de la acción humana. De hecho, según Aristóteles, no toda sustancia es principio de acción. Sólo los seres dotados de entendimiento y voluntad y, por tanto, capaces de elección, lo son. A las sustancias inferiores, animadas o no, pero en todo caso, carentes de razón y voluntad, no se les puede atribuir propiamente la capacidad de actuar, sino sólo de manera ana-

lógica. Aristóteles es claro al respecto: «... el hombre es el único que es *principio* de ciertas acciones [...] no podemos decir de ningún otro animal que actúa» (*Ética a Eudemo*, 2, 6, 1222 b 20).

3. DEFINICIÓN DE ACCIÓN. Así, en una primera aproximación, podemos definir la acción (humana) como una *operación que tiene su principio en una voluntad deliberada, es decir, en la elección de unos medios para realizar un fin, el cual es objeto de intención por parte del agente*. En esa definición se señala que el núcleo de la acción es la operación deliberadamente querida –elegida– por un agente en razón de un fin. La intención del fin pone en marcha la deliberación a la que sigue el juicio incorporado en la elección de las operaciones que se han de realizar para conseguirlo; a su vez, la necesidad de (más o menos) deliberación se sigue, en principio, de la misma naturaleza contingente de las acciones, las cuales han de ser configuradas por el agente a la vista de circunstancias muy variadas, que no cabe determinar de antemano.

4. LA ESTRUCTURA INTENCIONAL DE LAS ACCIONES. La acción está dotada de una «estructura intencional», expresión que, si bien guarda cierta semejanza con la referencia genérica a la «estructura teleológica» propia de procesos naturales y técnicos, se distingue de ella en un punto importante: en la acción, el agente, en cuanto tal, se identifica con el fin que se propone y que informa su elección, de tal manera que esta última viene a constituirse en un principio configurador de su propio carácter, y, en definitiva, de la propia agencia: el agente, en cuanto tal, experimenta una modificación que, en lo sucesivo, afecta a su propia capacidad de actuar (vid. *Hábito*). Según esto, la acción voluntaria se caracteriza por cierta reflexividad, que autoriza a contarla entre las operaciones immanentes –que tienen su fin en el mismo acto– y distinguirla de las operaciones transeúntes, como la produc-

ción, que encuentran su fin fuera de la propia operación. (Vid. la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis* en *Ética a Nicómaco*, VI, 4, 1140 a 1-5).

La caracterización aristotélica de la *praxis* permite precisar la naturaleza de la acción voluntaria viéndola como a medio camino entre el conocimiento (como *praxis* perfecta) y la producción (*poiesis*). Ahí se advierte que el punto de referencia para el tratamiento aristotélico de la acción lo constituye el conocimiento, y no tanto la relación causa-efecto. Incluso si Aristóteles contempla la acción en clave causal, hay que tener presente que, en el tratamiento aristotélico de la causalidad, prevalece la dimensión formal sobre la eficiente. Así, para el filósofo griego, la causalidad en sentido estricto entraña la comunicabilidad de una forma.

De modo semejante a Aristóteles, Tomás de Aquino distingue entre *praxis* y *poiesis* como *actio* y *factio* respectivamente; y considera asimismo la acción voluntaria como una operación inmanente; sin embargo, desde un punto de vista terminológico, aproxima la acción voluntaria a la *factio*: «La operación puede ser de dos tipos, como se dice en *Metafísica*, IX: una permanece en el mismo operante, como ver, y entender: y este tipo de operación propiamente se llama acción (*actio*); otra, en cambio, es la operación que transita hacia la materia exterior, que propiamente se llama hacer (*factio*); y ésta a su vez es doble: porque a veces alguien toma la materia exterior sólo para *usarla*, como el caballo para montar en él, y la cítara para tocarla. Otras veces, sin embargo, asume la materia exterior para *cambiarla en su forma*, como el artífice que hace un lecho o una casa. *La primera y la segunda de estas operaciones no producen algo distinto que sea su fin, sino que ellas mismas son su fin, aunque la primera es más noble que la segunda, porque permanece en el mismo operante. Pero la tercera operación es como cierta generación, cuyo fin es la cosa generada*. Y por ello los fines de las operaciones del tercer

tipo son las mismas cosas operadas» (*In Ethic.* I, lectio I, n. 3).

A diferencia del conocimiento, *praxis* perfecta, que permanece completamente en el mismo operante, la acción voluntaria –*praxis* para Aristóteles, *factio* para Tomás– transita a la materia exterior, y en eso se parece a la producción. Sin embargo, a diferencia de la producción, y a semejanza de la *praxis* perfecta, la acción voluntaria es ella misma su fin. Según esto, el hecho de que la acción deba describirse como una operación inmanente no se opone a que el fin que se persigue realizar mediante la propia acción requiera trascender al exterior, haciendo uso de determinados objetos, o, más en general, realizando ciertos movimientos. De hecho, según dice también Aristóteles, «todas las acciones se ejecutan con movimiento» (*Metafísica*, III, 2).

Con todo, en el planteamiento aristotélico y también en el tomista, el núcleo o el corazón de la acción no reside tanto en los movimientos que realiza el agente con mayor o menor eficacia causal, cuanto en el *lógos* o *ratio* que, incorporada a la propia elección, está en el origen de esos movimientos y les dota de unidad y sentido. Esto quiere decir que una respuesta satisfactoria en términos de significado a la pregunta «¿qué estás haciendo?» debe aludir a la *ratio* de mi acción y no simplemente a una enumeración siempre incompleta de los movimientos físicos implicados en ella. Por ejemplo, si mientras tomo el autobús para ir a la universidad alguien me pregunta «¿qué estás haciendo?», sería, por lo general, insatisfactorio, responder «flexiono la rodilla» o «activo la circulación», aunque para subir al autobús deba sin duda realizar aquel movimiento y de hecho éste tenga el efecto natural de activar la circulación.

En este punto resulta especialmente pertinente la distinción tomista entre actos del hombre y actos humanos. Según Tomás de Aquino, «Las acciones realizadas por el hombre, sólo se llaman propiamente humanas aquellas que son propias del hom-

bre *en cuanto hombre*. El hombre difiere de las otras criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. De donde sólo se llaman acciones propiamente humanas *aquellas de las que el hombre es dueño*. Ahora bien, el hombre es dueño de sus actos por la razón y la voluntad, de donde el libre albedrío se define precisamente como facultad de la voluntad y de la razón. Así pues, se llaman propiamente humanas las acciones que proceden de la voluntad deliberada. Si algunas otras acciones convienen al hombre, se les puede llamar acciones del hombre, pero no propiamente humanas, porque no son del hombre en cuanto hombre.» (*Suma teológica*, I, q, 1, a. 3). santo Tomás hablaba en el mismo sentido de *operaciones naturales y operaciones humanas*: «Llamo operaciones humanas a las que proceden de la voluntad del hombre *según el orden de la razón*. Pues si se encuentran en el hombre algunas operaciones que no subyacen a la voluntad y la razón, no se llaman propiamente humanas sino naturales, como es evidente de las operaciones del alma vegetativa, que de ningún modo caen bajo la consideración de la filosofía moral. Así pues, del mismo modo que el objeto de la filosofía natural es el movimiento, o la cosa móvil, así también el objeto de la filosofía moral es la operación humana ordenada al fin, o el hombre mismo en cuanto que actúa voluntariamente por fines» (*In I Ethic*, lectio 1, n. 3).

La referencia al «orden de la razón», expresada en el texto anterior, es de crucial importancia para entender que lo propio de las acciones humanas no reside sólo en que tengan su principio último en la voluntad deliberada como principio eficiente de la acción, guiado por un fin o intención, sino también en el hecho de que en ellas el agente dispone los medios *según el orden de la razón*. Esta disposición de los medios según el orden de la razón corresponde a un acto específico de la razón práctica, llamado *imperio*, el cual ordena –en el doble sentido de introducir orden y mandar– la ejecución del acto, y, por tanto, el uso de nuestras faculta-

des y cosas externas. Según esto, sólo cabe considerar estrictamente como «medio de la acción» aquello que cae bajo el imperio de la razón. En el ejemplo aludido, «tomar el autobús» es medio para realizar mi fin de ir a la universidad; sería posible argumentar que flexionar la rodilla también lo es, si bien, de ordinario, esto no comparece a la conciencia del agente que ordena su acción, a menos que tenga dañadas las articulaciones, es decir, a menos que la materia ofrezca cierta resistencia a la forma que le impone la razón; pero, desde luego, activar la circulación no constituye un medio ordenado o imperado por el agente, porque tal cosa, a diferencia del movimiento de sus miembros, no se encuentra bajo su imperio sino de manera indirecta –en tanto que decide moverse o no.

Si los movimientos físicos implicados en una acción reciben su lógica interna de la *ratio* que informa la elección, ésta no se comprende, a su vez, sin la intención de un fin. Así, Tomás de Aquino describe el objeto de la elección como elección «de unos medios para un fin». Esto significa que las acciones de «tomar el autobús para ir a la universidad» y «tomar el autobús para robar la cartera a los viajeros» suponen dos *elecciones* distintas, con dos objetos distintos, y no simplemente dos intenciones distintas que recaerían sobre un mismo objeto (tomar el autobús). El fin que se persigue otorga su forma al objeto de la elección: siempre elegimos algo *por* algo, y el motivo por el que lo elegimos entra en la constitución de la *sustancia* del acto elegido, por mucho que el fin pueda ser objeto de un acto de la voluntad –la intención– distinto de la elección propiamente dicha.

5. LA RELEVANCIA MORAL DE LAS ACCIONES. De la referencia a los fines que el agente intenta, en la medida en que pueden o no estar en sintonía con el bien humano, se sigue no sólo la inteligibilidad, sino también el valor moral de sus acciones. A esto se refieren los clásicos cuando hablan del fin como fuente de la moralidad. Naturalmente, para de-

terminar la bondad de una acción concreta, es decir, para materializar un fin bueno en acciones concretas, no es suficiente intentar dicho fin; es preciso que la deliberación acerca de los medios sea también recta, y que dicha deliberación concluya en una elección acertada en estas circunstancias, todo lo cual es compatible con reconocer que hay actos que, independientemente de la intención y las circunstancias, son malos, esto es, contrarios al bien humano. Sin embargo, para entender esto último es preciso comprender, con profundidad metafísica, la naturaleza del bien humano, y, concretamente, la relación entre el bien individual y el bien común; es necesario, en definitiva, considerar la acción particular a la luz de un orden moral que no viene definido exclusivamente por las luces del agente individual, sino por las determinaciones derivadas de la consideración metafísica del bien común. A esa luz, la dimensión ética de la acción humana, como perfectiva o, en su caso, lesiva del bien humano, y, en definitiva, como el medio por el que el hombre llega (o no) a ser un buen hombre, adquiere todo su relieve.

6. LA DIVERSIFICACIÓN MODERNA DEL ESTUDIO DE LA ACCIÓN. La puesta entre paréntesis de una visión metafísica del bien humano, o, como dice Stephen Darwall, la pérdida de una consideración unificada del bien humano, característica de algunas corrientes filosóficas modernas, no dejó intacta la reflexión sobre la acción, que, a partir de entonces, aparece progresivamente diversificada en enfoques psicológicos y sociales, más o menos complementarios, por lo general inspirados en el paradigma causal propio de la ciencia. Muchos de los enfoques contemporáneos de la acción siguen adoptando este paradigma, por sí mismo legítimo, aunque limitado, si lo que se persigue es una comprensión esencial de la acción humana.

Ya con David Hume la acción aparece como un evento mental con repercusiones causales en el entorno, el cual, a su vez, incide en la disposición de los individuos a la

acción. Sostiene Hume que la relación de causalidad –entendida ahora no como transmisión de la forma, sino como transmisión de una fuerza o impulso– es inseparable de la noción de acción, hasta el punto de afirmar que «la acción o el movimiento no es otra cosa que el objeto mismo considerado bajo cierto punto de vista» (*A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 2000, 1.4, 12), a saber, el punto de vista de la producción, con la particularidad de que, a la hora de dar cuenta de la producción de la acción, *Hume sortea la referencia a la voluntad como poder causal, y pasa directamente al examen de los motivos*, que aparecen como los factores determinantes de las acciones humanas, que hacen superfluo y aun contradictorio el recurso a la voluntad libre. En esto se distingue de Kant, al menos cuando contempla la acción desde el punto de vista del agente.

En efecto, con Kant se consagran dos enfoques diversos de la acción humana: por una parte, el teórico que contempla la acción como un evento causal entre otros muchos presentes en la naturaleza, sujeto como ellos a las mismas leyes naturales (vid. *Crítica de la razón pura*, 249-250; y B 570-575); y, por otra, el práctico, que adopta el punto de vista del agente, el cual, determinándose por su propia razón, persigue realizar sus fines en el mundo (vid. *Rel.*, 6: 39-41). En esta línea, una disciplina como la «teoría de la acción» ha surgido precisamente del intento de abstraer los aspectos procedimentales de la acción de los propiamente normativos, en lo cual muestra su deuda con el kantismo.

Aunque en general la aproximación kantiana a la acción (y a la libertad) sigue siendo deudora de un enfoque causal-cosmológico que limita mucho su alcance, el análisis de Kant destaca por la clara diferenciación que introduce entre el efecto y el objeto de una acción, lo cual puede verse como un modo de distinguir entre el plano de la eficacia y el plano del sentido. Por otra parte, su filosofía de la historia puede interpretar-

se como un intento de proporcionar un horizonte de sentido para la acción humana, que entre otras cosas comporta desarrollar una visión de la naturaleza como un ámbito relativamente receptivo a fines humanos, es decir, una visión en la que la naturaleza resulte significativa para el hombre.

Gran parte de la filosofía del siglo XX y no pocos desarrollos de la antropología filosófica (Gehlen) o la teoría sociológica (vid. T. Parsons, P. Winch), pueden comprenderse como una continuada reflexión sobre la acción, a partir de bases modernas. En general estos desarrollos se caracterizan por su parcialidad, en el sentido de que no alcanzan a proporcionar una consideración unificada de la acción humana en la que se ponga de manifiesto, de manera articulada, la unidad que en última instancia existe entre los elementos propiamente cognitivos –que justifican enfoques hermenéutico-comprensivos de la acción– y elementos propiamente causales –que justifican enfoques explicativos de la acción, afines a los de la ciencia natural; entre enfoques procedimentales y enfoques normativos.

En todo caso, mientras que la filosofía analítica se ha interesado por la acción sólo en una segunda etapa de su recorrido, el marxismo, el existencialismo, el pragmatismo y la fenomenología venían haciéndolo desde mucho antes. Según Bernstein (*Praxis and action*, 1972) lo que distingue a estas últimas corrientes, que él interpreta en polémica con Hegel, del enfoque analítico sobre la acción, es que la filosofía analítica se ha interesado preferentemente por clarificar *qué clase de cosa es una acción*, si se puede analizar la acción en términos de relaciones causales, en qué consiste la intencionalidad, etc. Indagando de este modo en la naturaleza de la acción, la filosofía analítica no sólo ha llegado a problematizar en puntos cruciales la imagen naturalista del hombre derivada de aplicar indiscriminadamente el tipo de explicación mecánico-causal propio de las ciencias naturales, sino que ha llegado a tratar cues-

tiones de honda raigambre filosófica, tales como el problema alma-cuerpo (reformulado ahora como mente-cerebro), la compatibilidad o incompatibilidad de determinismo y libertad de la voluntad, etc., alcanzando importantes puntos de confluencia con la fenomenología y la hermenéutica, otra de las aproximaciones metodológicas que a lo largo del siglo pasado se ha demostrado más fecunda para el estudio de la acción (vid. G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, 1971). Los temas que han acaparado la atención de la «teoría de la acción», por parte de los analíticos, han sido la cuestión de la *explicación y/o comprensión* de las acciones, la cuestión de la *descripción* de las acciones, y, relacionada con ella, la diferenciación de *tipos* de acción.

7. DEBATES EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA DE LA ACCIÓN.

Dentro del enfoque analítico de la acción reviste particular importancia el debate suscitado por la publicación en 1957 de *Intention* por Elizabeth Anscombe; la apuesta de esta autora por un enfoque intencional de la acción –que ella, en continuidad con el contraste wittgensteiniano entre razones y causas, contempla en contraposición con el enfoque causalista–, fue contestada por Donald Davidson en un conocido artículo «Actions, reasons and causes» (1963). Mientras que los causalistas tienden a considerar la acción como un suceso causal, contingentemente vinculado con una creencia, los intencionalistas (G. H. von Wright, R. Taylor, F. Stoutland) defienden la existencia de una conexión *lógica* entre intención y acción, en la que comparece la peculiaridad de la agencia humana. De fondo aletea la cuestión de cómo entender la voluntariedad: ¿se ha de entender acaso como un evento interior que causa un evento exterior? Responder afirmativamente significa, de nuevo, incurrir en un dualismo –algo interior que causa algo exterior– de tipo psicologista, como el criticado por Wittgenstein. Particularmente significativo en el debate fue el libro de Charles

Taylor *The explanation of behaviour* (1964), en el que se trataba de articular ambas visiones: la intencional y la causal.

Otra controversia es la que se da entre los pluralistas como Alvin Goldman, para quienes un movimiento físico determinado es susceptible de varias descripciones, cada una de las cuales representaría una acción diferente (por ejemplo, «X mueve el brazo a la izquierda»; «X estira su brazo a la izquierda»; «X da una señal con su brazo de que quiere ir a la izquierda...»); y los reduccionistas como Donald Davidson, para quienes la «acción básica» es la ejemplificada por el movimiento físico.

Existe aún otro debate que enfrenta a los llamados particularistas (Davidson, Danto), para quienes las acciones son unidades irrepetibles, identificables espacio-temporalmente, como cualesquiera otros eventos, y aquellos generalistas que, como Alvin Goldman, consideran que una acción no es sino un caso o especificación de una propiedad más general, o también los que, como Roderick Chisholm, consideran tanto los eventos como las acciones como unidades no físicamente localizables, sino abstractas, semejantes a hechos y contenidos, y, por tanto, repetibles y descriptibles verbalmente.

De particular importancia, para la ética, es la diferenciación entre «acción» (*Action*, *Handlung*) y «comportamiento» (*Behaviour*, *Verhalten*). En el lenguaje al uso, el término «comportamiento» designa, por lo general, un movimiento observable, principalmente conceptualizado como un movimiento o una reacción de un organismo a estímulos del ambiente; según esto, no todo comportamiento sería una acción, sino que sólo

cabría considerar como tales a los comportamientos conscientemente dirigidos, que se exteriorizaran en movimientos observables. Sin embargo, esta manera de entender la diferencia entre comportamiento y acción todavía deja cosas en el aire: por ejemplo, en esa aproximación no queda claro en qué sentido las *omisiones* –el dejar de hacer una cosa– resultan también una forma de acción, pues las omisiones son acciones no observables.

Bibliografía

- FRANKFURT, H., «El problema de la acción», en *La importancia de lo que nos preocupa*, Katz, Buenos Aires, 2006. GINET, C., *On Action*, Cambridge University Press, 1990. GONZÁLEZ, A. M., «Acción en sentido amplio y acción en sentido estricto», texto de la conferencia pronunciada en Reuniones Filosóficas, 2008, Universidad de Navarra, Inédito. KORSGAARD, C. M., «Actuar por una razón», en FLAMARIQUE, L. y GONZÁLEZ, A. M., *Doscientos años después: retornos y relecturas de Kant*, Cuadernos de Anuario Filosófico, PRAUSS, G., «El problema de la deducción de una obligación. El deber para la teoría y para la práctica», en FLAMARIQUE, L. y GONZÁLEZ, A. M., *Doscientos años después: retornos y relecturas de Kant*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 174, Universidad de Navarra, Pamplona, 2005. 631-644. TORRALBA, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G. E. M. Anscombe*, EUNSA, Pamplona, 2005. VIGO, A., «Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional», en LEYVA, G. (ed.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Síntesis, Madrid, 2008, 53-86. WIELAND, W., *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, Biblos, Buenos Aires, 1996.

Ana Marta González

Acto

Introducción: los diversos sentidos de «acto».

1. La noción de acto en la historia de la filosofía. 2. Tipos de actos. 3. Acto como perfección

INTRODUCCIÓN: LOS DIVERSOS SENTIDOS DE «ACTO». En el lenguaje ordinario por acto se entiende acción, actividad, es decir, un tipo de movimiento que acaece en la realidad física, como por ejemplo, el de un automóvil. En filosofía, ese sentido del término «acto» se usa, desde luego, para designar tal tipo de movimientos, aunque no sólo los locales, sino también los que suponen todo tipo de cambio o alteración (p. ej., crecer, envejecer, etc.). Se usa asimismo para designar a las acciones humanas transitivas (p. ej., andar, pintar, escribir, etc.). Pero tiene, además, varios sentidos que no son equivalentes a los descritos. Uno de ellos se usa para denominar al principio más noble de las realidades físicas; se trata de la forma (causa formal) de las sustancias, pues ese principio es el que actualiza o perfecciona a la materia (causa material); en este sentido se dice que la forma es «acto» respecto de la materia. A esa perfección Aristóteles la llamó *entelécheia*. Pero éste no es el único sentido de «acto» que descubrió el Estagirita, ni tampoco el más valioso. En efecto, halló otro tipo de actos más perfectos, que designan a las acciones humanas en las que, además de ejercer cierta transformación de la realidad física, hay mejora o desmejora interna en el mismo principio que obra. Así, al ejercer ciertas acciones, la voluntad de quien actúa mejora con la adquisición de virtudes, o empeora al adquirir vicios. Estas «acciones» son las que estudia la *ética*, y Aristóteles las llamó *praxis*.

El aludido pensador griego halló también otros tipos de actos a los que consideró todavía más perfectos que los precedentes, y a los que denominó *enérgeia*, atribuyendo este término, por ejemplo, a los *actos del*

conocer racional humano. Se trata de los que en la Edad Media se pasó a llamar operaciones inmanentes. Son unos actos inmatriciales que carecen de potencialidad, que no son de la índole de la realidad física (ni sustancia, ni accidentes), y que, en consecuencia, son sin movimiento, proceso, tiempo, materia, forma y accidentes. En efecto, si se piensa, *ya* se ha pensado; es decir, ya se *tiene* lo pensado (sin movimiento, espacio, tiempo); ya se ha conseguido el fin de la acción (que no es ningún producto material, cultural), y, además, se puede seguir pensando. En cambio, si se edifica (contando con movimientos, espacio y tiempo), *todavía no* se tiene el edificio construido (está en «proceso»). Y si se tiene ya construido el edificio (material, cultural), no se sigue edificando. Los actos cognoscitivos son más perfectos incluso que las *praxis* éticas, porque los primeros son *ya* perfectos, mientras que los actos volitivos siempre cabe mejorarlos como actos. Así, si se es virtuoso (p. ej., justo), *todavía* se puede serlo en mayor medida. Además, dentro del conocer, Aristóteles advirtió que la distinción entre los actos es jerárquica, es decir, que unos son más activos que otros, porque conocen más que los anteriores, y precisamente lo que los inferiores no podían conocer. Al margen del conocer humano, este pensador también llamó a Dios *enérgeia*, por considerarlo un acto perfecto (acto puro), sin mezcla de potencialidad, y, además, cognoscitivo.

Por su parte, Tomás de Aquino, desarrollando estos descubrimientos aristotélicos, descubrió un sentido de «acto» todavía más intenso que los anteriores, al que llamó acto de ser –el cual se puede atribuir asimismo al ser divino–. No consiste en algún acto manifestativo; tampoco en la «operación inmanente» de alguna potencia, sino en el acto radical o constitutivo de una realidad. Recientemente se ha profundizado –la