

PRÓLOGO

UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN

1. Atención filosófica a la acción humana

1. Siempre hubo escritos filosóficos (como los aristotélicos de psicología, de ética y de política) que preguntaban sobre la esencia y las propiedades de las acciones humanas, así como por sus intenciones y fines. Bastaría recordar la distinción aristotélica entre acción como “poíesis” y acción como “praxis”; pero también la moderna distinción kantiana entre obrar “técnico” y obrar “moral”; o la más contemporánea teoría de la “acción comunicativa” de Habermas¹. Que yo sepa, no ha existido filósofo que no se haya ocupado de la acción humana, en su génesis y en su despliegue.

Para un pensador medieval existen varios itinerarios semánticos del actuar humano. Por ejemplo, en el “hacer” [*actio*] que se contrapone al “padecer” [*passio*]; en la “acción” que se contrapone a la “omisión”; en el “negocio” [*negotium*] que se contrapone al “ocio” [*otium*]; en el “obrar” [*operari*] que se contrapone al “ser” [*esse*], etc. Y cada una de estas acepciones se aplica luego a las tareas sociales: a la educación (obra educativa, acción educativa), a la economía (acción empresarial), a la política (acción política), a la medicina, etc.

¹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* [1: *Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*; 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981. Entre los conceptos de acción aparecidos en la historia del pensamiento, Habermas destaca primeramente el de “acción teleológica”, acuñada por Aristóteles: el sujeto sería un actor solitario que realiza fines eligiendo los medios más congruentes y aplicándolos adecuadamente. Distinto es el concepto de “acción regulada” por normas: el sujeto sería un actor que pertenece a un grupo social y orienta su acción con los otros actores de su entorno hacia valores comunes. Habla también Habermas de la “acción dramaturgica” por la que un sujeto expone ante su público una imagen de sí mismo, de su propia subjetividad. Por último, Habermas indica el concepto de “acción comunicativa”, referido a la interacción de varias personas en la forma de una relación interpersonal. A mi juicio, no parece que estos distintos conceptos de acción sean incompatibles entre sí, especialmente vistos desde la óptica aristotélica, donde la *poíesis* y la *praxis* se despliegan en ámbitos sociales, no en solitario, y dan a conocer para los demás las intenciones de cada uno.

En realidad, no muy lejos del antiguo interés por la acción están los debates actuales que enfocan la naturaleza de la acción humana, procurando describirla y explicarla. Tratan no sólo cuestiones de estructura, sino también de génesis o de etiología (causas o fundamentos de dichas acciones). Lo que en inglés se denomina “Action theory” y en alemán “Handlungstheorie” se ocupa de esos problemas relativos al obrar humano.

Han surgido cuestiones planteadas no sólo acerca de las acciones intencionales, sino también sobre la forma lógica de las proposiciones de acción. Normalmente se buscan los actos primarios o fundamentales que permitan hallar un principio de orden en el conjunto de las distintas especies de acciones. Entre los puntos de inflexión de los debates modernos sobre ese tema deben contarse los autores que, bajo una orientación analítica del lenguaje, discuten problemas de nexos y estructuras, proposiciones y conceptos (Anscombe, Davidson, Searle, etc.)².

Otros estudios recientes sobre la acción humana atienden a la relación entre “mente y cerebro”, donde se contrastan los planteamientos de la psicología con las recientes descubrimientos sobre el funcionamiento del encéfalo. Muchos autores entran en esos problemas con una idea filosófica previa, a veces de corte evolucionista o naturalista, por lo que las discusiones se retrotraen a viejas disputas³.

2. Un interés especial despiertan las aportaciones de la fenomenología a la comprensión de la acción humana. Como corriente filosófica la fenomenología es tan amplia y diversa, que no es posible abarcarla en todas sus expresiones con una sola definición. Husserl la había concebido como un método especial de pensamiento que parte de la experiencia intuitiva o evidente. Su campo de atención es el mundo –físico, psicológico o social– en tanto que las cosas se ofrecen a nuestras vivencias. Un rasgo distintivo de esas vivencias es la “intencionalidad”. “Es la *intencionalidad* –dice Husserl– lo que caracteriza la con-

² Cfr. L. Petit, *L'action dans la philosophie analytique*, Paris, 1991; G. H. von Wright, *Norm and Action*, London, 1963; A. I. Goldman, *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs, 1970; D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980; J. Hornsby, *Actions*, London, 1980; J. Bennett, *Events and Their Names*, Oxford, 1988; A. Leist (ed.), *Action in Context*, Berlin / New York, 2007; S. Nannini, *Cause e ragioni: modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Roma, 1992; J.-M. Salanskis, *Modèles et pensées de l'action*, Paris, 2000.

³ Cfr. L. Petit, *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, Paris, 1997; S. Finger, *Origins of Neuroscience: A History of Explorations into Brain Function*, New York / Oxford, ³2001; A. R. Damasio, *Descartes'Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, 1994; H. Koriath, *Kausalität, Bedingungstheorie und psychische Kausalität*, Schwartz, 1988; D. L. Robinson, *Brain, Mind and Behaviour: A New Perspective on Human Nature*, Dundalk, Ireland, ²2009.

ciencia en sentido fuerte y lo que autoriza al mismo tiempo a tratar todo el flujo de las vivencias como un flujo de conciencia y como la unidad de una conciencia”⁴. El principio de Husserl es que toda conciencia debe ser concebida como *conciencia de* una cosa. En el contenido inmediato de la conciencia no hay nada que se parezca a meros datos: de color, de sonido, de sentimiento, de voluntad, etc. “Pero sí hay una intencionalidad, en las formas usuales del mundo ambiente y del mismo lenguaje: «veo un árbol verdadero; escucho el murmullo de las hojas, percibo el perfume de las flores, etc.»; o bien, «me acuerdo de la época en que iba a la escuela, estoy preocupado por la enfermedad de mi amigo», etc. Sólo encontramos ahí, como hecho de conciencia, una *conciencia de...*”⁵.

El filósofo despliega, desde este supuesto, una “actitud” inicialmente descriptiva, referida no sólo a los hechos en su mera manifestación, sino a la esencia o estructura que liga todos los componentes o notas de esos hechos. Esa actitud descriptiva permite encontrar conexiones de esencia y propiedades; e impide a la vez que se asignen inadecuadamente relaciones o cualidades a las cosas que son objeto de estudio. Incluso deja abierta la posibilidad de que el investigador se adentre en un proceder ontológico que busca fundamentos y consecuencias, principios y conclusiones. Desde este punto de vista, la fenomenología iniciada por Husserl, ha sido una práctica continuada en la filosofía contemporánea. Así la ejercieron sus discípulos como Scheler, Heidegger, Reinach, Hartmann y Hildebrand. La clave ha estado en *volver a las cosas mismas* y no meramente a las teorías que sustentan unas hipótesis. Los problemas filosóficos han de contar con la experiencia intuitiva o evidente, donde las cosas se muestran de manera originaria. De ese modo se pudo superar el relativismo y el psicologismo que imperaban a finales del siglo XIX.

Con el método fenomenológico es posible avistar también el punto más hondo de la acción humana, en la cual han visto Scheler y Hildebrand no sólo el campo de los motivos particulares, sino el ámbito más amplio de las intenciones fundamentales (que fueron llamadas *Gesinnungen*) del obrar humano. Estas *Gesinnungen* tienen sus formas equiparables a los momentos especiales, estudiados ya por Santo Tomás, del inicio volitivo –el querer originario, la intención y el gozo–, que recojo aquí bajo el nombre de “voluntad trascendental”.

Es cierto que el método seguido por Santo Tomás no es el mismo que han utilizado los discípulos de Husserl. Pero es indudable que hay partes de los tratados tomasianos que dejan traslucir una actitud fenomenológica o descriptiva de las esencias que se manifiestan a la conciencia. Por ejemplo, el Aquinate

⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950, I, § 84.

⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954, § 68.

despliega en las cuestiones 6-17 de la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae* un procedimiento que puede llamarse fenomenológico, pues la acción es mirada básicamente como un objeto que es dado a la conciencia⁶.

En el inicio de esas cuestiones tomasianas se advierte, de un lado, el enfoque de los actos mismos en su realidad psicológica; y, de otro lado, la consideración de esos mismos actos regulados por una norma, por una ley. La *regulación* se añade a la propia *realidad* de los actos que deben ser dirigidos y ordenados. La dimensión psicológica es considerada como un sustrato óptico necesario para la relación moral: de ahí que Santo Tomás analice primero, desde una perspectiva psicológica, los actos de la voluntad en cuanto que son voluntarios o en cuanto que proceden de la voluntad (e indica su diversidad y variedad); después, en las siguientes cuestiones, considera la moralidad o regulación por la que esos actos son buenos o malos, esto es, si se conforman o no a la norma o ley.

El presente trabajo se centra fenomenológicamente en cuestiones psicológicas. La vida del hombre es, según Aristóteles, *actuar* con todas sus potencias; pero muy particularmente con aquellas que lo diferencian como especie, a saber, las intelectuales y las volitivas. Es la voluntad una facultad que, en ese aspecto diferencial, mueve a las demás –alentándolas o refrenándolas– para conseguir sus objetivos. Es claro que el acto humano por excelencia es el que nace en la misma voluntad o es impulsado por la voluntad.

Por eso, el presente estudio sobre la acción humana, que en sentido aristotélico responde a la marcha misma del hombre para ser feliz, se centrará en el despliegue o flujo del acto voluntario.

2. El sujeto de la acción humana

1. El sujeto o protagonista de la acción ha sido interpretado por toda la tradición antigua y medieval como un centro dinámico, del que *brotan* las activi-

⁶ En la cadena de autores antiguos que han escrito ampliamente sobre la teoría de la acción están no solamente los medievales (Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham), sino también los tardomedievales. Entre estos son imprescindibles –para apoyar la hermenéutica de este trabajo– los maestros que han interpretado fielmente, desde el siglo XV en adelante, las enseñanzas del Aquinate, entre los cuales se encuentran muchos españoles.

Al tratar de la acción, dichos autores procuraban encontrar los enfoques posibles de la acción; por ejemplo, los de la filosofía teórica y los de la filosofía práctica; o más allá, entre los de la Metafísica y los de la Ética.

dades y al que éstas *refluyen* una vez producidas, justo por cumplir el destino de tal sujeto.

En su quehacer cotidiano, normalmente el hombre va conformando sus acciones, privadas o públicas, a un fundamento que asegure la rectitud de su proceder. Eliminar la seguridad que presta ese fundamento, incluso suprimir el fundamento mismo, es la tarea filosófica que, bajo el nombre de “deconstrucción”, se ha ido imponiendo en varios círculos filosóficos, desde Heidegger: la “filosofía primera” construida de diversas maneras por el pensamiento clásico, desde Aristóteles a Hegel, pasando por Santo Tomás y Kant, se ha convertido en un estigma. Dicha “filosofía primera”, entendida como “metafísica”, procuraba fundamentar y justificar no sólo lo referente al orden especulativo, sino también lo concerniente al orden práctico de la acción. Es indudable que las teorías de la acción han recibido de esa filosofía primera sus esquemas generales de orientación, buscando respuestas fundadas. La “deconstrucción” ha dejado suspendido en el vacío el discurso de la acción, especialmente privado ya de los resortes genuinos que le prestaban categorías tales como “espíritu”, “sujeto” o “ser”. Resortes que pertenecen también con todo derecho a la categoría de sustancia. La acción misma, y no solamente su teoría, pierde el principio, su *arkhé*: se queda entonces sin razones, sin fundamento. El resultado de esa “deconstrucción” es la anarquía⁷, *an-arkhía*.

Paradójicamente esa ola de anarquía filosófica sigue siendo un empeño “racional” por encontrar, sin las “viejas” causas, otros tensores que, perdida ya la solidez y firmeza de aquellos fundamentos, permitan siquiera débilmente mantener cierto equilibrio espiritual. El “pensamiento débil” es el resultado de esa anarquía.

En verdad no se puede disociar el ser y la acción, de modo que hablar de “acción humana” es también inexcusablemente hablar de “ser humano”. Es más, las cuestiones que surgen de la acción humana tienen en la “sustancia humana” una explicación razonable. La pregunta que se hacía Kant acerca de “lo que yo puedo hacer” no cae en un desierto de fundamentos o causas, en una mera nostalgia de jerarquía, *hier-arquía*.

El fin ontológico de las actividades es la sustancia, la cual se enriquece con ellas. En este sentido, el hombre va sobrepasando al hombre. Dicho de otro modo: en tanto que las actividades brotan de mi ser personal como de una sustancia, puedo decir «yo soy yo»; y en tanto que, una vez producidas, tales acciones no se pierden en el vacío, sino que refluyen en la sustancia (prescindamos de que me hagan bueno o malo), puedo decir «yo soy mío».

⁷ R. Schürmann, *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, París, 1982, pp. 11-15.

Esta consideración responde a dos niveles de apropiación personal que serían ontológicamente imposibles sin la determinación sustancial. Al decir «yo soy yo» afirmo mi identidad en la dimensión ontológica de mi *originalidad*⁸. Y cuando digo «yo soy mío» afirmo mi identidad en la dimensión ontológica de mi *mismidad*. En el caso del hombre, no equivale *originalidad* a *mismidad*, aunque ambas dimensiones se deben a la realidad sustancial e idéntica de la persona: la primera obedece al carácter fontal u originante de la sustancia; la segunda, a la índole incluyente y receptora o final de la sustancia respecto de sus propias actividades. En su identidad sustancial como principio estable, pero nunca estático, el sujeto corrobora la originalidad y la mismidad de su ser personal⁹.

2. Pero originalidad y mismidad son del orden entitativo, aunque sean subrayadas atendiendo a las acciones que surgen del centro personal. Ambas dimensiones entitativas posibilitan, en el caso del ser inteligente y volente, la aparición de la *personalidad*, la cual es una categoría ontológica de segundo orden o nivel.

Cabría figurar lo dicho bosquejando una imagen duplicada, que se proyectara de abajo arriba: en el orden entitativo se puede reservar el término *persona* para un primer nivel real; y *personalidad*¹⁰ para un segundo orden, también real. La categoría de personalidad puede definirse como aquella modulación de la persona que consolida en el tiempo y en la sociedad su propio orden operativo – *el orden de la acción*– en forma de hábitos y tradiciones, en la medida en que tiene conciencia del propio yo y libre disposición de sí: estamos ante un sujeto consciente de sí, estructurado en hábitos operativos (buenos o malos). Pero antes de ser consciente de sí, el sujeto tiene que estar ontológicamente constituido: la persona es personalidad en potencia, la cual ha de ser actualizada con actos personales; y la personalidad es la persona en acto, un sujeto que ya se está desplegando en actos personales¹¹.

⁸ A la calidad de «original» en las acciones puntuales o en las actitudes duraderas llamamos *originalidad*. Implica lo «original» la novedad, el fruto de la acción espontánea, oponiéndose no sólo a lo que es copia o imitación de otra cosa –subrayando así la idea de radicalidad y de nacimiento–, sino a lo común y general –por lo que destaca la idea de singularidad–.

⁹ J. Cruz Cruz, *El éxtasis de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1999, cap. 2, § 3.

¹⁰ Empleado por los modernos, el término «personalidad» es ya una categoría imprescindible en el acervo antropológico y merece ser situada en su justo sitio ontológico. Pero niego que la personalidad haya de ser tomada necesariamente como una “máscara”, como un fantasma de nosotros mismos. Es una realidad psicológica en la que pueden encontrarse tanto evidentes enmascaramientos y ocultaciones inconscientes como sinceras y lúcidas desvelaciones.

¹¹ Aunque parezca ocioso recordarlo, aquí sólo se habla de la «persona física», no de la «persona moral». Esta última es en verdad impropia «persona», pues consiste en la unión intelectual

Una advertencia: la índole necesaria e integrativa de la personalidad no se identifica con la persona misma. Aunque, de un lado, no hay persona «realizada» sin personalidad; y de otro lado, la personalidad fluye fontalmente de la persona.

Se nace persona, pero la personalidad, interioridad relacionada, se forma o fragua en el curso de la vida personal —el hombre comienza a descubrir su personalidad en una etapa de su vida—, y podemos contribuir a formarla en otro: es más, ella no se profundiza ni amplía sin el contacto con el otro. Una personalidad fuerte tiene capacidad de compartir y de relacionarse creativamente.

El presente libro estudia las primeras modulaciones de la actividad que posibilitan y hacen la personalidad. Pero hay otras modulaciones estructurales que son las propias de actividades que se remansan en hábitos, costumbres y tradiciones: cuyo estudio, por su complejidad y extensión, ha de quedar aparcado aquí.

3. La acción deliberada como recurso metódico

1. Al estudiar la acción Santo Tomás sigue la tradición aristotélica; y tiene presente lo que el Estagirita enseña acerca de las acciones humanas: una “acción” no es una mera sacudida que se pierde flotando en el vacío del mundo circundante, ni ha de ser mirada sólo desde su proyección externa, sino sobre todo desde su originación interior: la acción es la “*comunicación* del acto” propio del sujeto. Y esa comunicación responde a una facultad ya actualizada y fundada en el acto. A través de nuestras acciones nos comunicamos con el mundo y con los demás.

La acción comienza con una iniciativa que no se puede confundir con la apertura de un proceso natural. En la acción humana el sujeto se halla al principio de una serie causal nueva y no necesaria. Estar al comienzo de esa acción era para los griegos un *principiar* [*archein*], a la vez comenzar y mandar: no sólo poner el movimiento, sino además acompañar el proceso iniciado. La acción tiene una carga de inmanencia que no se encuentra en ningún tipo de obras técnicas. Esa acción, por otro lado, no acontece en el aislamiento subjetivo, sino en el ámbito de la intersubjetividad: surge acuciada por instancias que vienen de varios lados. En el contexto intersubjetivo la acción humana es revelación, mediante un signo expresivo. En este caso la acción se asigna a sujetos que se relacionan mediante signos. No existe una acción muda. La acción humana tiene un

y volitiva de las personas: así, la sociedad es una persona moral que, sólo por analogía con la persona física, puede llamarse sujeto de derechos.

4. Fin y gozo del fin

1. El fin esclarece y da sentido a todas las etapas del proceso deliberativo: atrae porque primariamente es amado, en el sentido inicial de que es dado por bueno. La acción humana está movida por el amor del bien; y su consumación está en el gozo, en la posesión del bien amado. Pero esa posesión no es automática: hay que ganarla palmo a palmo, minuto a minuto. Ciertamente gozar es adherirse por amor a una cosa por sí misma: gozo o fruición tiene la misma raíz de fruto, pues del fruto viene la fruición, el gozo. Ahora bien, desde el punto de vista fenomenológico, la acción es antes psicológica que moral o política; y el combate que libra está asociado a la intención y al amor. Toda acción voluntaria está dinamizada por la perspectiva de un gozo que inicialmente es sólo comunión intencional.

Luego para que haya un acto deliberado se requiere que la voluntad se mueva y determine partiendo de un acto original ya presupuesto o de un principio antecedente. Se parte de un acto de orden trascendental. El agente humano obra entonces libremente a causa del fin: su acto es libre y la voluntad es movida a un fin previamente fijado naturalmente. Ya Aristóteles advirtió que “no todo lo voluntario es un posible objeto de elección, sino sólo el que es precedido por una deliberación acompañada de razón”¹⁸.

2. La deliberación [*boúleusis*] no concierne al fin, sino a la búsqueda de los medios que pueden llevarnos al fin, y así se determina racionalmente el objeto de la elección: este es un modelo lejano de lo que hoy se llama *rational choice*, elección racional, secundada por las llamadas “prácticas de decisión”. Ahora bien, los criterios que Aristóteles aplica a la deliberación *individual* no son parejos a los que hoy se utilizan para las decisiones *intersubjetivas*, expuestas a efusiones de irracionalidad colectiva, como las referentes a reglas de la mayoría simple. Por ejemplo, la *Teoría matemática de juegos* explica que en la búsqueda metódica del éxito –estratégico, empresarial o político– tienen importancia no sólo nuestras propias decisiones, sino las de los demás. Tales decisiones no solamente están basadas en los posibles beneficios inmediatos que podamos obtener, sino en las estrategias que se pueden establecer previendo variables en una determinada decisión¹⁹.

¹⁸ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 2, 1112 a 14.

¹⁹ A. M. Petroni y R. Viale (eds.), *Individuale e collettivo. Decisione e Razionalità*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997; P. K. Moser (ed.), *Rationality in Action. Contemporary Approaches*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990. La influencia de la teoría de los juegos en las ciencias sociales fue explicada por John von Neumann (y Oskar Morgenstern) en su libro *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton, 1944.

que pase una y la suceda otra, y así se llegue a conocer el todo, como dice San Agustín⁵⁹.

Luego si hay algún ser cuya naturaleza sea inmutable y no pueda darse exceso respecto de su natural disposición subjetiva por la permanencia continua del objeto deleitable, y pueda contemplar al mismo tiempo todo su objeto deleitable, no habrá para él un cambio deleitable. Y cuanto más se acercan a este nivel espiritual algunos gozos, tanto más pueden prolongarse. El afecto del hombre se dilata por el gozo, prestándose a contener dentro de sí la cosa que le deleita⁶⁰.

4. Como estamos ante un sentimiento espiritual, al considerar la reflexividad propia del espíritu surge una interesante objeción de índole psicológica: los actos de la voluntad tienen reflexividad sobre sí mismos; pues yo quiero quererme, y amo amarme. La referencia al yo es concomitante al acto de querer o amar. Siendo, pues, el gozar un acto de la voluntad, siempre que gozo por ella, gozo con su propia fruición. Podría decirse que el gozarse del gozo que se tiene de algo es, como el yo, un factor primario y último de ese proceso psicológico volitivo; hasta el punto de que, si faltara semejante gozo reflexivo, quizás no habría en absoluto gozo. Podría parecer, pues, que el último fin no es el objeto exclusivo de la fruición.

Santo Tomás sale al encuentro de esta dificultad distinguiendo dos aspectos del fin: el fin como cosa y el fin como posesión de la cosa [*uno modo, ipsa res; alio modo, adeptio rei*]. Pero lo interesante es que, para él, no se trata de dos fines, sino de un solo fin, considerado ora en sí mismo, ora en su aplicación a otro [*unus finis, in se consideratus, et alteri applicatus*]. –Ya lo apuntamos antes–. De un lado estaría el fin último como realidad que últimamente se busca; y, de otro lado, la fruición como consecución de ese mismo último fin. De modo que el fin último no sería “un” fin, ni la fruición del fin último sería “otro” fin. Una e idéntica fruición gozaría del fin último y además gozaría de esa fruición absoluta. Lo mismo ha de entenderse de los demás tipos de felicidad perfecta⁶¹.

⁵⁹ San Agustín, *Confessiones*, IV, 10, n. 15.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 33, a. 1.

⁶¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 11, a. 3, ad3.