

SESIÓN 7

La Estructura de Cantidad y Calidad

- 7.1 El ente activo
- 7.2 Dos posiciones insuficientes: cuantitativismo y cualitativismo
- 7.3 Existencia de una estructura de cantidad y cualidad
- 7.4 Naturaleza de la estructura de cantidad y cualidad
- 7.5 El sistema de los accidentes

LA ESTRUCTURA DE CANTIDAD Y CUALIDAD

ARTÍCULO I.—EL ENTE ACTIVO

1. El hecho de la actividad. 1. Hemos tratado en el capítulo anterior la estructura de sustancia y accidentes. Apoyados en la universal movilidad descubrimos la estructura, estudiamos su naturaleza e indagamos los problemas que plantea el primero de sus elementos: la sustancia. Es cierto que también fue posible una determinación general del accidente. El movimiento de los entes particulares nos condujo ciertamente al establecimiento de un universo de accidentes vinculados a las sustancias. Pero sospechamos que ese universo de accidentes tiene una complejidad tal que sólo con la apelación a nuevos hechos de experiencia podrá ser llevado a feliz término un tratamiento pormenorizado de este asunto.

Debemos comenzar advirtiéndolo que la estructura de materia y forma, mordiendo en el fondo sustancial de los entes particulares, se refleja y manifiesta en el orden accidental de los mismos. A la estructura sustancial de materia y forma corresponde, en efecto, la estructura accidental de cantidad y cualidad. Emanando estos accidentes, respectivamente, de aquellos elementos constitutivos de la esencia de la sustancia, parece que deban tener un último fundamento de unidad y convergencia en los individuos o supuestos y una estructuración que sirva de base a todo el orden accidental.

2. Volvamos, pues, al hecho de experiencia. Sin abandonar el movimiento podemos registrar al lado de la movilidad —acto del móvil— la actividad o acto del motor. No conocemos ningún ente que carezca de ella. Diríase que el ente particular tiene que encontrarse en cada momento operando para poder mantenerse en la existencia. Concretamente, para los seres vivos, la total inactividad supone la muerte. Los entes finitos no sólo son móviles, son también motores, activos. La actividad nos aparece como una ley universal de orden ontológico.

Un buen punto de partida para descubrir la actividad y perfilarla lo encontramos en el hecho del movimiento. Las formas más familiares del movimiento entendido como acto del móvil hacen surgir ante el espíritu la ley de la causalidad agente sin la cual la movilidad misma no se hace plenamente inteligible. Todo móvil depende en su movimiento de una realidad distinta — de un motor— de donde el movimiento procede. En cuanto relacionamos el movimiento a su fuente, nos topamos con la actividad. En el ámbito del ente móvil, la actividad no es otra cosa que el ejercicio actual de la causalidad agente, el acto del motor que produce el movimiento en el móvil. Mientras las causas intrínsecas (material y forma) causan por la inmediata comunicación de su misma realidad, las extrínsecas no causan inmediatamente, sino mediante algo distinto de sí mismas: la final causa mediante la apetición, y se llama aliciente; la eficiente causa merced a la acción o actividad, y recibe el nombre de agente. El movimiento relacionado a su fuente: he ahí la actividad, la acción, el ejercicio actual de la causalidad agente.

La actividad así entendida es un hecho que no podemos negar. La misma experiencia del movimiento descrita en el artículo primero del capítulo anterior nos certifica de la realidad de la actividad.

2. Un interrogante metafísico. 1. Varios interrogantes pueden levantarse sobre el hecho de la actividad. ¿Cómo justificar la actividad del ente finito? ¿Cuál es el fundamento de una actuación que puede decirse esencial, porque brota de la esencia íntima de los seres, y al mismo tiempo inesencial, porque los entes en cuestión no tienen por esencia el actuar? ¿Dónde reside la fuente de la actividad y cuáles son los canales por donde discurre?

2. Conviene precisar la fuerza problemática de esos interrogantes. Pone el primero de ellos la actividad en relación con el ente. La distinción real entre la acción y el ente activo debe quedar fuera de toda discusión cuando se trata de los entes finitos y mudables. La actividad nos aparece como realidad distinta del ser que obra. La acción no se une a su sujeto por identidad. Sólo el agente supremo, el motor inmóvil, la acción pura (Dios), es su misma acción. En los agentes finitos hay siempre cierto distanciamiento entre su ser y su acción; el ser goza, en ellos, de prioridad sobre la acción. *Agere sequitur esse*, reza el axioma escolástico. Mas, ¿cómo añadir la actividad, que, en definitiva debe ser una perfección y hasta un perfeccionamiento, a la existencia que, según expresamos en su lugar, clausura todas las perfecciones?

La actividad parece sujeto de dos predicados contrapuestos. Decíamos hace

un momento que el obrar sigue al ser; añadimos ahora que el modo de obrar sigue al modo de ser. Cada ente obra en conformidad con su esencia. En este sentido la actividad merece llamarse «esencial»; brota de la esencia misma de los entes, de cuya modalidad peculiar se ve afectada. Pero, al mismo tiempo, la actividad de los entes móviles no se identifica con la esencia de los mismos, y en este sentido debe llamarse «inesencial». ¿Cómo podrá una perfección derivada perfeccionar a aquello mismo de que deriva? ¿Dónde residirá el fundamento de una esencial actividad inesencial?

En tercer lugar ha de observarse que la acción sólo puede encontrar su fuente más remota en el sujeto mismo que actúa. La acción es, propiamente hablando, de los supuestos. Pero al no identificarse con ellos debe discurrir por determinados canales abiertos en el dominio de los accidentes. ¿Cuáles son estos canales, principios próximos de la actividad?

3. Las implicaciones de la actividad. 1. Sólo la descripción fenomenológica de la actividad puede ponernos en la vía de la solución de los interrogantes que han quedado formulados. La explicación ontológica que están reclamando vendrá después.

Volvamos al hecho de experiencia. Más atrás relacionamos la acción con el movimiento. Hay que ponerla también en conexión con la pasión. En realidad son, pues, tres los elementos cuya coordinación buscamos: la acción, el movimiento y la pasión. Es precisamente el movimiento, claramente patentizado en la experiencia, el elemento que debemos referir a los otros dos. El movimiento relacionado a su fuente nos pone en presencia de la acción. El mismo movimiento relacionado a su receptor nos entrega la pasión. No se sigue de esto que acción y pasión difieran entre sí y con el movimiento sólo lógicamente. Aunque lo que uno da sea idéntico a lo que otro recibe, es evidente que dar una cosa es totalmente distinto de recibirla, como distintas son la donación y la recepción, bien que siga siendo idéntico lo dado y lo recibido. Para llevar claridad al problema se ha de notar que el movimiento tiene triple habitud: es algo conducente a un término, por un agente, a un paciente. Haciendo uso del latín diríamos: *motus est a) ad terminum, b) ab agente, c) in passo*. Sólo según esa primera habitud es el movimiento formalmente movimiento. En cuanto es por el agente, *ab agente* puede llamarse acción, pero en sentido lato. En cuanto es en el paciente, *in passo* puede el movimiento decirse pasión, pero tampoco formalmente, sino sólo remotamente.

Se comprende fácilmente que las discrepancias de los filósofos se deben haber dado cita en el tratamiento de la cuestión de la actividad. Gredt registra cuatro sentencias escolásticas en la interpretación de la acción. Hay muchos

filósofos para quienes la acción existe en el paciente terminativa y formalmente; algunos, como Suárez, sin distinguirla realmente de la pasión y el movimiento; otros, como los Complutenses, distinguiéndola modalmente. Otro grupo de filósofos, entre los que se encuentran Cayetano, Nazario, Silvestre Mauro y Rosselli, enseñan que la acción existe formalmente en el agente y, por lo mismo, se distingue realmente de la pasión y el movimiento. A esta sentencia puede asimilarse la de los escotistas, que también enseñan que la acción existe formalmente en el agente, aunque después entiendan por ella la relación del agente al paciente. Finalmente, la cuarta teoría pertenece a Juan de Santo Tomás, que distingue en la acción dos formalidades, de las cuales pone en el agente una y en el paciente otra.

Partiendo de esta concepción de Juan de Santo Tomás y siguiéndola muy de cerca ha hecho últimamente Yves Simón importantes desarrollos que conviene resumir. He aquí los puntos fundamentales de este desarrollo. En los límites del ente móvil, la acción, *ejercicio actual de la causalidad eficiente*, no es otra cosa que el cambio relacionado a su fuente, lo mismo que la pasión no es otra cosa que el cambio relacionado a su receptor. En perfecta concordancia con el pensamiento común, la acción y la pasión, idénticas al cambio e idénticas entre sí como una cosa es idéntica bajo modalidades diferentes, se distinguen realmente del cambio y se distinguen realmente entre sí como la misma cosa revestida de cierta modalidad se distingue realmente de la misma cosa revestida de otra modalidad. Puesto que el sujeto del cambio, *lo que cambia* es el móvil, el receptor del cambio y no su fuente, se ha de decir que el sujeto propio de la acción que consiste en un cambio no es el agente, sino el paciente. Mas si la acción no es propiamente otra cosa que el acto por el cual la causa eficiente ejerce actualmente su causalidad, se ha de decir que no pertenece a la esencia de la acción identificarse con el cambio. Y de esta manera liberamos a la acción de su referencia necesaria al movimiento e inclusive a la producción y a la causalidad eficiente. Es el caso de la acción inmanente. Quedaría ésta insuficientemente caracterizada si nos contentásemos con decir que es una actividad cuyo fruto permanece totalmente en el interior del sujeto agente. El carácter esencial de la acción inmanente, definida por Aristóteles en forma negativa, es precisamente no consistir en la producción de algo, no ser un camino conducente a un término distinto de sí misma; en una palabra, no ser por esencia ejercicio de la causalidad eficiente. La actividad es más bien el acto terminal que acaba y finaliza la naturaleza agente en la línea misma de su constitución específica. La acción, nacida de las entrañas de la naturaleza agente, sería un acto terminal emanante, ligado a la potencia que acaba por la relación *AB*. Podría ser definida, finalmente, como un acto

terminal emanante por las vías de una eficiencia a la cual se identifica sin absorberse necesariamente en ella. Hasta aquí Yves Simón, pasando de la noción predicamental de la acción a las definiciones trascendentales de la misma.

2. Con esto estamos en condiciones de entrar en un tratamiento sistemático de la acción. Comencemos por la acción predicamental. Puede definirse así: acto segundo por el cual la causa eficiente es agente en acto. La acción predicamental es siempre acción transeúnte y se identifica con el ejercicio de la causalidad eficiente física o corpórea. De aquí que se la llama también acción física. Se dice transeúnte porque consistiendo esencialmente en la producción de un efecto distinto de sí pasa o *transita* para producir tal efecto. Se desprende de ello que la acción transeúnte es algo vialmente dirigido a un término, llevando ínsita la tendencia a producir un efecto. Se comporta, en consecuencia, como medio; es, en una palabra, aquello mediante lo cual el agente produce el efecto. Ahora bien, siendo la acción transeúnte la producción del efecto, es natural que se corresponda con el movimiento, que es hacerse del efecto, y con la pasión que es el accidente que constituye al sujeto en recipiente del efecto producido por el agente. Como el sujeto de la causalidad se llama agente, así el sujeto que recibe el efecto se llama paciente. Agente y paciente, pues, deberán distinguirse entre sí como la causa y el efecto. Puede también decirse que de la misma manera que la acción es ejercicio de la causalidad del agente, la pasión será el ejercicio de la pasividad del paciente. Se plantea entre los filósofos el problema de determinar dónde reside la acción. Nadie niega que la acción transeúnte terminativamente considerada, es decir, según el término o efecto producido, existe en el paciente; por ello se dice precisamente transeúnte, porque sale y transita de la potencia agente para producir el término o efecto. La discusión comienza cuando se considera la acción principiativamente, es decir, cuando se la toma formalmente como acción definida como el acto segundo por el cual la causa eficiente es agente en acto. Ya quedaron señaladas cuatro sentencias escolásticas. Permítasenos afirmar aquí que la acción existe formalmente en el agente como en su propio sujeto. Con ello queda resuelto el problema de su real distinción de la pasión y el movimiento. La acción no es movimiento, sino moción, y en su virtud existen el movimiento y la pasión en el paciente. Conviene advertir que causar mediante acción formalmente transeúnte sólo compete a los agentes corpóreos. Por eso dijimos que tal acción es física o corpórea. Los agentes espirituales obran *ad extra* mediante una acción formalmente inmanente y sólo virtualmente transeúnte. En los agentes creados esta acción es perfección sobreañadida a sus facultades, y, por consiguiente, implica mutación.

Únicamente Dios es motor inmóvil, cuya acción es idéntica con la misma sustancia divina. Digamos, para concluir este punto, que mientras el movimiento y la pasión se originan por la acción, ésta surge por simple emanación. No se da, en efecto, acción para la acción; de lo contrario, el regreso al infinito sería inevitable.

3. En segundo lugar trataremos de la acción inmanente, llamada también metafísica, por oposición a la acción física o predicamental. Comencemos por esta capital aserción: la acción inmanente no pertenece al predicamento acción, sino a la categoría de la cualidad. Las dos propiedades esenciales del predicamento acción, a saber, la referencia al movimiento y a la pasión, están ausentes de la actividad inmanente. Pese a tantos paratomistas, la actividad inmanente es una cualidad. Mas todo esto debe ser examinado con calma. Estamos habituados a entender la acción sobre el modelo de la causalidad eficiente y a la causalidad eficiente sobre el modelo de la producción. Pero es el caso, señalado ya por Aristóteles, que al lado de las potencias de cuyo ejercicio resulta la producción de algo, existen otras cuyo término es el ejercicio mismo. Hay potencias —dice— cuyo término es el ejercicio, como la visión es el término de la vista sin que se produzca a su lado obra alguna; para otras, empero, hay producción de algo, como del arte de construir resulta la casa, además de la construcción¹. Hay, pues, acciones que no transitan hacia algo exterior, encamándose en un producto, sino que permanecen en el sujeto mismo que las ejecuta. Son, precisamente, las acciones inmanentes de que ahora nos ocupamos. Conviene, empero, advertir que la acción inmanente no debe caracterizarse por la simple negación del tránsito *hacia algo exterior*. Hay acciones que, sin pasar al exterior, tienen un término distinto de sí mismas en la intimidad del sujeto que las ejecuta. Así, por ejemplo, la actividad vegetativa. Son también acciones transeúntes. Para definir la acción inmanente es necesario negar el *tránsito* mismo. La acción inmanente no reviste la forma de transeúnte; no hay en ella tránsito, pasaje, flujo, producción de un término distinto de sí misma; es ella la que se constituye en término del agente. Dígase, pues, que la acción inmanente, lejos de tener un término fuera de sí que la acabe y la concluya es, ella misma, término. La acción inmanente es el acto terminativo. Con esto, empero, no hemos hecho más que comenzar la definición. Con el mismo título que la acción, es acto terminativo la existencia. Se advierte, entonces, que si bien toda acción inmanente puede ser considerada un acto terminativo, no todo acto terminativo puede entenderse como acción.

1 Cfr. *Met.*, A, 8. 1050 a, 23.

Esto nos lleva a la distinción de *un* doble orden: el orden del ser y el orden del obrar. El acto en la línea del ente es la existencia; a ella, como potencia, se contrapone la esencia. El acto en la línea del obrar es la acción u operación; a ella se contrapone, como potencia, la llamada virtud o potencia operativa². Con ello estamos en condiciones de poder definir la acción como el acto terminativo (*actus secundus*) en el orden del obrar. Puede explicarse esta definición comparando la acción con ese otro acto terminativo que hemos puesto en el existir. Por de pronto parece claro que la acción no pueda identificarse con la existencia misma del agente. El problema no se plantea tratándose de la acción formalmente transeúnte, donde resulta evidente que existir y obrar tienen notas opuestas y contrarios predicados. En el caso que nos ocupa de la acción inmanente, esa distinción, aunque más difícil, no es imposible de establecer. Aunque a ambas conviene la nota de inmanencia, la distinción entre la existencia y la acción inmanente puede establecerse por otro capítulo en el que exhiben propiedades muy diversas. Las acciones inmanentes cuyos modelos más acabados encontramos en el entender y el querer, implican infinitud. La intelección y la volición no están determinadas *ad unum*, sino que se extienden o pueden extenderse a todo lo verdadero y lo bueno, que son sus objetos especificativos; se abren, pues, a todas las cosas, a todo ente, con el cual, como es sabido, se convierten la verdad y la bondad. La existencia, empero, está siempre determinada *ad unum* (nos referimos, claro está, al orden creatural); se clausura en los límites de la esencia en la que inhiere, se contiene en la forma por la cual es participada, y se limita a la capacidad del sujeto en el que se recibe. La acción inmanente y la existencia son actos terminativos de la esencia de las cosas, pero tienen propiedades contrapuestas. Por tanto, no pueden, en modo alguno, confundirse. Hay más: son actos terminativos *en diferente línea*. Ya lo hemos visto: la existencia es acto último en el orden entitativo; la acción lo es en el orden operativo. Y su diversidad fundamental se pone de relieve al referirlas a la esencia que respectivamente terminan. La existencia termina la esencia en el orden del ser y no en el plano de su propia constitución específica³. La acción, empero, termina la esencia en el plano mismo de la naturaleza específica. Todo ser finito «presenta dos posibilidades de acabamiento y únicamente dos: una se abre sobre el acto de ser, la otra se despliega sobre el plano de la quiddidad. La primera encuentra su cumplimiento en la existencia; la segunda, en la actividad, *acto terminativo que acaba y finaliza la naturaleza agente en la línea misma de su constitución específica*»⁴. Esta

² De aquí que diga Santo Tomás: *Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae* (I, q. 54, a. 1).

³ Cfr. JUAN DE SANTO TOMAS, *Cursus theol.*, disp. 8, a. 2.

«SIMON, Y., *Introduction à l'ontologie du connaître*, 1924, págs. 85-86.

diferencia nos lleva de la mano a otra más profunda, que clarificará mejor la naturaleza de la acción. Complemento de la esencia en el orden del ser y no en el plano de la constitución específica, la existencia se estructura con la esencia como si viniese de fuera a su encuentro. Y complemento de la esencia en el plano mismo de la naturaleza específica, la acción surge de dentro como un egreso o emanación del agente (*egressio ab operante*, que dirían los escolásticos). *Actio est essentialiter emanado a suo principio*, enseñó Juan de Santo Tomás. Dígase, pues, que la acción es el acto terminativo que, emanado de la entraña misma de la naturaleza agente, se religa, por la relación *ab*, a la potencia que lleva a acabamiento y plenitud.

Sólo ahora estamos en condiciones de dar el paso definitivo que enlace con la aserción que registrábamos al comenzar este punto. En razón del acto inmanente, realidad interior que modifica y perfecciona, el sujeto agente se dice cualificado. Por eso, hemos de declarar a la acción inmanente incurso en la categoría de cualidad. Cayetano afirma que las acciones inmanentes sólo verbalmente se llaman acciones, cuando en realidad de verdad son cualidades. Lo mismo aseguran el Ferrariense, Báñez, Juan de Santo Tomás, etcétera.

4. Hemos visto el despliegue de la acción sobre el ámbito de dos categorías. En ambos casos la distinción real entre la acción —accidente, acto segundo— y su principio —sustancia, acto primero— debe quedar fuera de toda discusión. Interesa subrayar de nuevo la relación entre el ser y el obrar: convienen ambos en ser actualidad. Pero el ser es la actualidad de una sustancia; el obrar, la actualidad de la potencia o virtud en la misma sustancia contenida. Por eso, la acción, más que actualidad, debe decirse actuación. En consecuencia, además de ser una perfección —la perfección segunda— es, en el ser finito, un perfeccionamiento. A diferencia del agente perfecto —Dios—, que al obrar intenta únicamente comunicar su perfección —su bondad—, la creatura, obrando, consigue también su perfección. Es, simplemente, que la acción, como perfección segunda, se ordena también al ser. Mientras lo perfectible se ordena a la perfección primera, a lo perfectible es ordenada la perfección segunda. *Secunda perfectio ordinatur ad perfectibile, ut scilicet perfectibile per eam esse perfectum habeat*, nos dice Santo Tomás. Por la acción, el ente ya existencializado «se realiza» a sí mismo, desplegando sus posibilidades y cumpliendo sus necesidades hasta ser llevado a plenitud. Las virtualidades que dormitan en la naturaleza despiertan al conjuro de la acción, y merced a ella el ente alcanza la posesión de su plena realidad. Que ello acontezca en los diversos entes en rigurosa conformidad con el grado de perfección ontológica de cada uno es lo más natural, dado que la acción procede del ente. El obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser. En general, cuanto más elevado

sea el grado de perfección ontológica, más penetra la acción en la intimidad del ente, hasta llegar —en el caso de Dios— a identificarse sin residuo con él. El ser meramente físico se pierde enteramente en la objetividad de su propio estar, y sólo puede actuar sobre otras cosas: es la acción material, exterior, revestida siempre de la forma de lo transeúnte y regida por las leyes físicas de la equivalencia mecánica de las diversas formas de energía y de la constancia de la llamada fuerza viva en todo sistema cerrado. El ser viviente, en su triple grado de vegetal, animal y racional, supera, cada vez con mayor perfección, el desvanecimiento en la pura exterioridad, y sus acciones se rigen por las leyes generales del psiquismo. En el hombre acontece esto bajo una modalidad que estudiamos en el capítulo siguiente.

5. Se nos ha ofrecido la actividad como un desbordamiento del ser. La acción, en cuanto secuencia del existir, manifiesta noéticamente la existencia; La modalidad de la acción manifiesta el modo de ser, la esencia. De aquí que los principios de la acción deban ser buscados en el ámbito de la esencia. Ahora bien, por el capítulo anterior sabemos que hay dos clases de principios esenciales: la sustancia y los accidentes. Aquella debe calificarse de principio remoto; éstos son los principios próximos e inmediatos.

La sustancia es, pues, un principio esencial de actividad. Pero ya dejamos señalado que un principio esencial de actividad no tiene significación de principio de actividad esencial. De ahí la necesidad de los accidentes. Por otra parte, la esencia sustancial de todos los entes que se inscriben en un orden específico y son limitados en la duración es, a su vez, compuesta de dos principios, material uno y formal otro. De lo cual resultará que unos accidentes surjan condicionados por la materia y otros por la forma. Y como la materia no puede existir sin comunicación con la forma, los accidentes de la materia tendrán comunicación necesaria con la forma. Mas como algunas formas pueden subsistir sin comunicación actual con la materia, pueden darse algunos accidentes formales sin semejante comunicación material. Los accidentes son también principios esenciales de actividad. Mas tampoco son principios de actividad esencial. Quiere ello decir que el accidente y su acción no se identifican. Como tales principios, los accidentes se llaman facultades.

El análisis que hemos hecho de la actividad conduce ahora a distinguir en toda facultad dos elementos: la potencia pasiva, que en las facultades orgánicas se identifica con el órgano, y la potencia activa o simplemente potencia. El doble elemento, pasivo y activo, de la facultad debe ponerse en relación con la cantidad y la cualidad. Ningún obstáculo encontramos para ello cuando se trata de facultades orgánicas: el elemento pasivo, cuantitativo y hasta material afecta directamente al órgano; el elemento activo, cualitativo y formal reside en la

potencia. El órgano informado por la potencia refleja en la facultad que constituyen la estructura hilemórfica del sujeto sustancial. En las facultades inorgánicas la potencia activa sigue residiendo en la cualidad; la potencia pasiva informada cualitativamente no se resuelve en cantidad y se queda en mera pasividad.

Lo que llevamos dicho está invitándonos a registrar en el ente activo una estructura real de cantidad y cualidad. Como sujeto facultado para la acción, el ente activo debe poseer una cualidad cuantificada o una cantidad cualificada que sirva de vía a la emanación y a la fluencia de la actividad. Sólo mediante un sistema de facultades estructuradas por modo de cantidad y cualidad los entes finitos, limitados y móviles, quedan dispuestos para el ejercicio de la acción y preparados para la fecundidad.

BIBLIOGRAFIA

M. PRADINES, *Principes de toute philosophie de l'action*, 1909.—Y. SIMON, *Introduction à l'ontologie du connaître*, 1934.—M. BLONDEL, *L'Action*, 1936-37 (la primera ed. es de 1893). J. ROIG GIRONELLA, *La Filosofía de la acción*, 1943.—J. DE FINANCE, *Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas*, 1945.

ARTÍCULO II.—DOS POSICIONES INSUFICIENTES: CUANTITATIVISMO Y CUALITATIVISMO

1. Nuestra esperanza contradicha por dos posiciones filosóficas - 1. Los análisis que preceden nos abren, a la esperanza de encontrar una estructura de cantidad y cualidad que, constituyendo las facultades operativas, dé cuenta del dinamismo del ente y justifique su actividad. La acción que surge de la entraña sustancial del ente particular y se superpone a ella está exigiendo una estructura en las virtualidades operativas que sirva de base a todo el orden accidental. Sin embargo, sea por no haber reparado en los límites precisos del hecho de la actividad, sea por haber llevado la indagación a un plano inframetafísico, lo cierto es que hay muchos filósofos que ofrecen explicaciones monistas del dinamismo de los seres. Como de hecho son dos los elementos integrantes de esa estructura, el monismo resultante puede tomar la forma de un mero *cuantitativismo* o de un *cualitativismo* puro.

2. Veámoslo aquí en sus razones de origen. Hemos registrado reiteradas

veces en la actitud metódica una soterrada tendencia que se polariza a la negación de los hechos de experiencia o a la exageración de los mismos. Ante el que nos ocupa se comienza normalmente borrando las diferencias y los límites entre el ser y el obrar. Unos filósofos absorben la actividad en la entidad: representan el momento de la minimización de nuestro hecho, que puede llegar, por la anulación completa del mismo, hasta constituir un rígido entitativismo estático. Consideran al ser como realidad totalmente pasiva, sometida, a lo sumo, a un movimiento local sin fin y sin sentido. Otros filósofos absorben la entidad en la actividad: representan el polo de la exageración de nuestro hecho hasta ofrecer un activismo que puede tener todavía modalidades muy distintas. Hay también quienes reconocen la presencia de ambas esferas de alguna manera vinculadas. La subordinación del obrar al ser se sitúa en la línea que siguieron nuestros análisis en el artículo anterior. La subordinación del ser a la actividad puede ser aún motivo determinante de las tendencias activistas. En todo caso, al poner la actividad en relación con el ser pueden surgir dos modalidades que desembocan directamente en las posiciones que queremos examinar. Las concepciones materialistas y espiritualistas de la esencia sustancial tal como fueron estudiadas presentan ciertas exigencias al pasar de la consideración del ser a la del obrar. Parece natural que el materialismo vincule la actividad a la materia a través de la cantidad, su propiedad fundamental. También es lógico que el espiritualismo relacione la acción a la sola forma mediante la cualidad, su propiedad característica. De esta manera, mientras el materialismo, siguiendo la vía del mecanicismo, debe ir a parar en el cuantitativismo, el espiritualismo, siguiendo la ruta del dinamismo, tiene que desembocar en el cualitativismo. En ambos casos, la estructura de cantidad y cualidad queda destruida, y los elementos dispersados tomados aparte deben ser autosuficientes para explicar la actividad.

2. Las tendencias cuantitativistas. 1. Por cuantitativismo entendemos

aquel sistema filosófico que tiende a la anulación de las cualidades y reduce la realidad a cantidad. Ya se comprende lo difícil que ha de ser encontrar el cuantitativismo en ese estado de pureza con que lo definimos. Por eso, hablamos en el epígrafe de tendencias cuantitativistas.

Las tendencias cuantitativistas tienen su origen histórico en las posiciones mecanicistas. Sólo al hilo de la historia del mecanicismo podrá, pues, historiarse el cuantitativismo. El mecanicismo es una dirección del pensamiento que supone como base y fundamento de todo acontecer natural un «meca-

nismo», es decir, una configuración de materia o masa cuantificable en movimiento. Trátase, en efecto, de explicar *mecánicamente*, esto es, por puros cambios de lugar de partes o elementos invariables en sí, el acontecer de la naturaleza en general o en determinadas esferas de la misma. La idea fundamental de toda explicación mecanicista es que, en realidad, toda verdadera mutación ha de reducirse al movimiento de los cuerpos o corpúsculos inmutables.

Tales características aparecen ya en la forma más antigua del mecanicismo, desarrolladas, entre los griegos, con el atomismo de Leucipo y Demócrito. Lo «lleno», constituido por los átomos invariables y sólo diferenciados por la figura y la colocación, y el «vacío», que hace posible el movimiento, son los principios que explican la realidad y la apariencia. Los cambios y las mutaciones quedan reducidas al movimiento local de los átomos y a sus agregaciones y desagregaciones.

2. Para encontrar una forma más desarrollada de la dirección mecanicista es necesario llegar a los comienzos de los tiempos modernos en que se constituye sobre más sólidas bases el mecanicismo geométrico de Descartes. Tras la división de las sustancias finitas en dos orbes, correspondientes a la *res cogitans* y la *res extensa*, Descartes concebirá el cuerpo como la sustancia definida por el atributo de la extensión. Todas nuestras ideas claras y distintas referentes a los cuerpos corresponden a la *extensión*, en sus tres dimensiones de longitud, anchura y profundidad, la *divisibilidad* y el *movimiento*. Las otras cualidades, como el calor, el sonido, el olor y el sabor, dependen enteramente de los sentidos, «testimonios fluctuantes y falaces», tienen carácter *secundario* y subjetivo, y no son, en modo alguno, necesarias para entender la materia. La materia tiene como atributo esencial la extensión geométrica. En ella se funda la divisibilidad. Como pura extensión la materia no tiene límite y es divisible al infinito. No hay espacio vacío, ni cuerpos inextensos, ni átomos indivisibles. El mecanicismo de Descartes presenta un cuño marcadamente diferente del mecanicismo atomista de Demócrito. En la divisibilidad sin límites de la extensión encuentra Descartes el mejor fundamento para el movimiento entendido como puro cambio de lugar. El movimiento se produjo por un impulso original de Dios en la materia, y se rige por la ley de la constancia universal. En el sistema cerrado del universo material, la cantidad de movimiento, impresa por el papirotazo divino, debe permanecer constante y circular como una corriente a través de la extensión para formar los cuerpos y determinar sus diferentes posiciones en el espacio. A la física cartesiana basta, pues, la intuición de la idea clara y distinta de extensión. Las diferencias cualitativas no son objeto de ideas claras, y deben ser eliminadas. Hasta la idea

de fuerza, por confusa y oscura, desaparece o se reduce al simple choque instantáneo de los cuerpos insertos, como mecanismos parciales, en el movimiento continuo de todo el universo.

Se nos permitirá, para concluir la exposición del mecanicismo de Descartes, esta cita de un historiador de la metafísica: «El racionalismo de Descartes no está contento con haber reducido todo proceso natural a un proceso físico, todo lo físico a algo mecánico; necesita, además, reducir lo mecánico a lo matemático. La materia y el espacio serían idénticos. El atributo esencial de la extensión espacial, que se ha tornado constitutivo para el nuevo concepto de la materia, ha de significar, al mismo tiempo, para él, la única propiedad óptica de ésta, e incluso su mismo ser sustancial. Los movimientos mecánicos son sólo determinaciones modales en el ser del continuo espacial. La materia es en sí una masa absoluta, pasiva, muerta, inerte, de extensión infinitamente divisible, organizada accidentalmente y diferenciada en cuerpos individuales cambiantes por medio de movimientos. Por consiguiente, la «sustancia» corpórea es una; en la Naturaleza rige el principio eurístico: lo individual es siempre una mera particularización pasajera del todo uno. Los llamados cuerpos (también los organismos) son sólo *modi* de la res *extensa*, sustancia una, como en el terreno de la geometría euclidiana son todas las figuras meras modificaciones y particularizaciones accidentales del espacio uno»⁵.

3. El mecanicismo de Descartes era demasiado simplista y tenía que sufrir hondas transformaciones al hilo de los descubrimientos posteriores. Pero el espíritu cartesiano se mantiene a todo lo largo de la física clásica. La reacción producida en la segunda mitad del siglo XIX por la obra coordinada de varios críticos de la ciencia (Boutroux, Mach, Ostwald, Poincaré, Duhem, etcétera) sólo consiguió hacer abandonar las pretensiones ontológicas de las teorías físicas. El mecanicismo se refugió en una actitud metódica de investigación científica que tendrá por resultado la eliminación del universo de la cualidad en la explicación de los fenómenos físico-químicos y vitales. Aquí no nos interesa una valoración del mecanicismo como método científico. La reducción de los fenómenos de la vida a fenómenos físico-químicos, como la de éstos a explicaciones mecánicas, tienen poco que ver con nuestro asunto. Lo que nos preocupa es la transformación del mecanicismo metódico, habitual en el hombre de ciencia, en un mecanicismo filosófico que tiene como consecuencia inmediata el más radical cuantitativismo. Tampoco nos interesa exponer la decadencia y la crisis en que parece haber entrado el mecanicismo clásico, aun en el mundo inorgánico, ante los sorprendentes hallazgos de la actual física atómica. Lo único que deseamos es dar aquí por descartado un mecanicismo

⁵ HEIMSOETH, H., *La metafísica moderna*, Madrid, 1932, págs. 57-58.

cuantitativista que con la eliminación de la cualidad, la indeterminación, la libertad y hasta el tiempo deja a la realidad enteramente pasiva y desconoce el hecho de la actividad. El cuantitativismo se sitúa en una esfera en la cual las mutaciones de los seres se reducen a una serie de movibilidades de elementos inmutables. La actividad no podrá ser explicada jamás sobre la única base de la cantidad.

3. Las tendencias cualitativistas. 1. En extrema oposición al cuantitativismo se sitúa el cualitativismo. Debemos concebirlo como un sistema filosófico que tiende a la anulación de la cantidad y reduce la realidad a mera cualidad. Tampoco encontramos realizado el cualitativismo en ese estado de pureza con que lo definimos. Debemos buscarlo en los sistemas de reacción y oposición al mecanicismo, que constituyen los llamados dinamismos. El dinamismo intenta explicar el universo mediante elementos inextensos y discontinuos, pero esencialmente activos. Mientras el mecanicismo consideraba la realidad desde la dimensión de la cantidad, el dinamismo partirá de la noción de fuerza y desembocará en el cualitativismo.

Las primeras manifestaciones de un dinamismo exclusivista pueden ser buscadas en las especulaciones de los occamistas científicos del siglo xiv (Juan Burdián y Nicolás de Oresme). Pero la decidida reacción ante el mecanicismo triunfante con Descartes no se produce hasta que Leibniz opone al geometrismo físico una física dinámica en la que la fuerza viva y el ímpetu sustituyen a la extensión y el movimiento. La identificación cartesiana de la extensión con la materia no puede satisfacer a Leibniz. La extensión es una abstracción ideal de los cuerpos y no puede constituir la esencia de la materia. Tampoco la materia puede ser pura pasividad. La extensión y la resistencia con que se nos presentan los cuerpos nos remiten a una *fuerza* o una *energía* de las que esas mismas cualidades surgen. Todo estado de extensión y de movimiento deriva de la fuerza expansiva y de la actividad interna de los seres. Esta fuerza es insensible e inmaterial; sólo sus efectos pueden ser perceptibles y materiales. No necesitamos exponer aquí la concepción leibniziana del universo. Basta decir que se trata de un pluralismo monádico de signo espiritualista en que la cualidad pasa a ocupar el primer plano mientras la cantidad queda en la oscuridad o en el olvido. Las mónadas son realidades inextensas, incorpóreas. Cada una de ellas es un «punto metafísico», inmaterial como el matemático, pero real como el físico. Toda su realidad consiste en el despliegue interno de sus propias posibilidades energéticas. Las mónadas están perfectamente individualizadas y diferenciadas: son puntos de fuerza, perspectivas de energía reflejando el universo entero en la forma de una percepción de cualidad

siempre diferente.

2. El dinamismo leibniziano tiene aún significación parcialista. El dinamismo cosmológico se transformará en integral por obra de Bergson, para quien la realidad es vida, una corriente continua de actividad libre y de evolución creadora mantenida y sustentada por el impulso vital y el esfuerzo creador que procede de Dios, si no es Dios mismo. Los caracteres de la vida se sitúan precisamente en el extremo opuesto de los señalados por el mecanicismo: la extensión (cantidad) cede su puesto a la cualidad; la continuidad, a la heterogeneidad, y el movimiento mismo a la duración. La vida se ofrece a los datos inmediatos de la conciencia como *cualidad pura*, *heterogeneidad absoluta* y *duración real*

El cualitativismo así entendido ha desplazado nuestro problema. No trata ya de explicar la actividad de los seres particulares; hace consistir la realidad toda en actividad pretendiendo por pura expresión de ella explicar todo lo demás. La actividad es pura cualidad melódica sin principio de donde emane, sin escenario donde se despliegue. Por singular paradoja, esta actividad pura tiene que convertirse en pura movilidad

BIBLIOGRAFIA

H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, 1907—E. DÜNGERN, *Dynamische Weltanschauung*, 1921. M. GUEROULT, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, 1934.—H. DRIESCH, *Die Maschine und der Organismus*, 1935.—R. HAINARD, *Nature et mécanisme*, 1947; trad. esp., 1948. F. RENOIRTE, *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*, 1947; trad. esp., 1956. P. HÖHNEN, *Filosofia della natura inorganica*, 1949.

ARTÍCULO III.—EXISTENCIA DE UNA ESTRUCTURA DE CANTIDAD Y CUALIDAD 1. Formulación de un teorema. 1. Han quedado expuestas dos posiciones filosóficas exclusivistas y contrapuestas ante el problema de la esencia accidental de los entes particulares. Cuantitativismo y cualitativismo son radicalmente insuficientes para explicar el dinamismo activo de los seres. Es necesario, pues, indagar, por encima de ambas posiciones extremas, la solución superadora.

Tratamos de alcanzar en el orden accidental una estructura que justifique la inesencial actividad esencial de los entes particulares. Encierra esta cuestión doble temática. Uno es, en efecto, el tema de la existencia de la estructura esencial, y otro muy distinto el de la naturaleza de la misma. En el artículo que ahora nos ocupa tratamos el primer tema; en el siguiente

desarrollaremos el segundo.

2. Tomando el problema desde su origen en el hecho de la actividad, formulamos aquí el siguiente teorema:

El ejercicio de la actividad no identificada con el ser exige facultades estructuradas de cantidad y cualidad.

Pretendemos con este teorema lograr una solución superadora de la antinomia cuantitativismo-cualitativismo, al propio tiempo que contestamos al interrogante levantado sobre el hecho de la actividad. En orden a su demostración, advertimos, como hemos hecho reiteradas veces, la necesidad de reducir la complejidad del teorema a sus elementos simples. Es un buen procedimiento metodológico para vencer las dificultades y obtener el mejor éxito en la empresa. Procederemos, pues, gradualmente, demostrando: *a)* que la actividad ejercida por los entes particulares exige facultades *estructuradas*; *b)* que esta estructura implica dos elementos, *pasivo y activo, y)* que tales elementos se relacionan y residen en la *cantidad* y la *cualidad*.

2. La actividad del ente particular exige facultades estructuradas - 1. El análisis *metafísico de la actividad* va a ponernos en presencia de facultades o potencias de operación que se nos ofrecerán estructuradas. Para evitar el posible equívoco, desde el primer momento debemos advertir que esa estructuración tiene un doble sentido: la de la facultad con el sujeto para constituir el ente activo y la estructuración de la facultad en sí misma considerada. Por ello, la aserción implica en la tarea demostrativa triple modulación temática: existencia de la facultad, su estructuración con el sujeto por modo de inherencia y la estructura de la facultad como principio de operación.

La existencia de las facultades viene exigida por su necesidad para explicar el hecho de la actividad de los entes finitos. Partamos de esta elemental comprobación: el ente finito es y actúa. Entre el obrar y el ser hay, por de pronto, distinción. Están, empero, en conexión. Nos vemos obligados a referir el obrar al ente. Puede decirse que la actividad es un atributo del ente finito en cuanto tal. Todo ente finito es fuente de actividad, principio de operación, capacidad de obrar.

El despliegue demostrativo de este principio puede comenzar con el análisis metafísico de la actividad del yo y terminar con la extensión a todos los entes finitos. La reflexión sobre mi propia conciencia me advierte de manera inmediata que soy fuente de actividad. La vinculación del obrar al ser se me ofrece aquí sin lugar a dudas. Yo soy principio de actividad. Mas,

¿cuál es la razón formal de ello? Pregúntese, si se prefiere, de esta manera: ¿dónde encontrar el fundamento de la vinculación de la actividad al yo? La contestación a estos interrogantes tiene una primera respuesta que debe ser formulada en estos términos: la razón formal y el fundamento último de que yo sea principio de actividad consiste en que *soy* de una manera *limitada*. Las dos palabras subrayadas deben ser simultáneamente mantenidas. Muy lejos ya, al resolver el problema de la finitud, examinamos las implicaciones metafísicas de la estructura de esencia y existencia. Era ésta el principio de perfección del yo; era la esencia el principio de talidad o de limitación. Ambos son ahora necesarios para explicar la actividad que procede del yo, tan afectada como él de finitud. La actividad no puede encontrar su explicación exhaustiva en la limitación del ser. La esencia no puede ser el fundamento único de mi capacidad de operación. Tampoco la limitación de mi actividad puede ser fundada en la perfección de mi ser. La existencia no puede dar razón de la modalidad limitada de mis operaciones.

El obrar limitado se liga a la entidad finita del yo por una doble relación. Soy principio de operación gracias al principio de perfección o de existencia. *Operari sequitur esse*. Y la limitación de mi obrar sólo se explica por *el* principio de mi limitación, es decir, por mi esencia. *Modus operandi sequitur modum essendi*. Dígase, en consecuencia, que el fundamento último de mi obrar es doble: la razón del obrar en cuanto tal se funda en la existencia del yo; la modalidad del obrar radica en la esencia del yo.

Ahora bien, ese mismo doble fundamento se encuentra en todos y en cada uno de los demás entes finitos. También ellos realizan una estructura de esencia y existencia, principios trascendentalmente referidos por los que los entes particulares se encuadran en modalidades determinadas y se proyectan en el orden universal. Luego, ahí debe ser puesta la doble razón explicativa de la actividad finita. Nada debe extrañar semejante conclusión. La actividad que brota de los entes finitos los pone en relación entre sí en el orden universal; por ello, parece natural que sea la existencia el principio que funda el dinamismo del ente y lo proyecta en el orden universal. Y la limitación del obrar debe también fundarse en la esencia, que, como quedó señalado, es el principio de la limitación del ente.

Sospechamos, sin embargo, que con esto no hemos hecho más que comenzar. El hallazgo del fundamento último del obrar sólo nos dice que el ente finito es un sujeto activo. La esencia y la existencia son principios constitutivos del ente finito. Ellos también lo disponen para la fecundidad. Pero sólo lo dejan dispuesto. Ahora debemos considerarlo ejerciendo la actividad. El ente finito es un sujeto *que* obra. Falta por examinar aquello *por lo que* obra. Como totalidad

individual subsistente el ente finito se llama *supuesto*. Él es *el que* obra. Aquello *por lo que* obra debe aún ser objeto de distinción: aquello por lo que obra *en acto* se llama *acción*; aquello por lo que el mismo supuesto se constituye en sujeto de operación se llama *principio de actividad*. Un análisis más detallado nos llevaría a distinguir todavía dos tipos de principio de actividad: el principio *remoto*, que debe ponerse en la *forma sustancial*, y el principio *próximo*, que debe ser colocado en la *potencia* activa que llamamos *facultad*.

Sólo este último elemento nos interesa por ahora. Recojamos de nuevo la distinción ya registrada entre el ser y el obrar. Aquello por lo que el ente finito es no se identifica con aquello por lo que obra. El ente finito es por su *esse* y obra por su acción. Tampoco puede confundirse lo que en un ente finito es con lo que hace. La esencia del ente finito es sustancial, mientras que su obrar es accidental. La actividad, inscrita en el orden accidental, redama, pues, una potencia del mismo orden. Veremos pronto las consecuencias que esto entraña. Demos primero la prueba directa de la existencia de la facultad. La actividad del ente finito exige una potencia de operación realmente distinta de los principios intrínsecamente constitutivos del sujeto activo. En efecto, la actividad modifica al ente finito sin cambiarle sustancialmente, introduce en él un cambio sin arruinar su identidad. Por ello, la actividad no puede ser la actuación de ninguna potencia intrínseca a la esencia sustancial, pues produciría una auténtica transformación de la sustancia, y debe explicarse por la simple actuación de un principio extrínseco o complementario en relación a los elementos constitutivos del sujeto finito. Este principio complementario y potencial es lo que llamamos facultad.

Podemos llevar el razonamiento por derroteros diferentes para llegar a la misma conclusión. Hemos señalado más atrás que la forma es el principio remoto o radical de todas las operaciones del ente finito. Siendo la forma sustancial aquello por lo que el agente es, debe ser, en definitiva, aquello por lo que el agente obra. La forma, empero, no puede ser inmediatamente operativa. Para serlo habría de poseer en acto todas las operaciones pertinentes. Sabemos por experiencia que no sucede así. El ente finito no ejerce actual y simultáneamente todas las operaciones de que es capaz por su forma. No es, pues, por ésta por lo que, de manera inmediata, actúa el agente finito. Mas si el agente finito no es inmediatamente operativo, habrá que admitir en él un principio próximo de operación o un repertorio de ellos en el caso de que realice distintos tipos de operaciones. A estos principios próximos o inmediatos que explican la actividad de los agentes finitos se les llama, según se ha dicho, potencias o facultades.

Conclúyase, pues, con carácter general, diciendo que el análisis metafísico de la actividad nos obliga a concebir el ente finito como estructurado de un sujeto y de una potencia de operación o de todo un sistema de facultades.

2. Pasemos ya a determinar la naturaleza de esta estructura. El detenido análisis de la estructura de sustancia y accidentes hecho en el capítulo anterior nos dispensa aquí de muchos pormenores. Los elementos que tratamos de conjugar son dos: el sujeto y la facultad. Siempre que hemos intentado explicar una estructura nos hemos visto forzados a acudir a la relación de la potencia al acto. Pero hemos observado reiteradas veces que la potencia y el acto son correlativos y deben estar situados en el mismo plano. Entonces la relación de potencia a acto no puede tener cumplimiento entre el sujeto y su facultad o potencia de operación. El sujeto no parece comportarse como determinable o potencial; está, por el contrario, plenamente determinado por su *esse*. Por ello precisamente mostramos la necesidad de tal potencia de operación como principio próximo e inmediato de la actividad. La facultad como potencia de operación no es, pues, tampoco el acto o la determinación del sujeto activo. La relación de potencia a acto se cumple entre la facultad o potencia de operación y la operación misma. La potencia de obrar debe ser, como el obrar mismo, un accidente. En este sentido debe decirse que es *en* el sujeto, *conforme* al sujeto, *por* el sujeto y *para* el sujeto.

A la actividad de los entes finitos, que es un accidente, corresponde una potencia operativa que debe distinguirse de la sustancia y vincularse a ella también como accidente. Entre el orden operativo y la sustancia hay simultáneamente disyunción y conjunción. Precisamente porque se distinguen irreductiblemente deben vincularse como la sustancia y el accidente. Hay aquí unión sin confusión. El orden operativo, que constituye el obrar y la facultad de obrar, está unido a la sustancia y no confundido con ella. El contraste de lo relativo y lo absoluto vuelve a ponerse de relieve. Todo el orden operativo mantiene una cierta oposición a la sustancia; mientras ésta se define por sí misma, aquél se define por su relación a un objeto. En cuanto sustancia, el ente se termina en sí mismo, clausurándose e individuándose; es, empero, propio del obrar ponerlo en relación con todos los demás seres. La entrada del ente en relación con los demás supone el poder de hacerlo. Este poder debe ser distinto de la sustancia, es decir, debe estar en ella sin ser lo que ella es. Debe verificar, en consecuencia, la noción de accidente. «Por esta potencia, que está en el plano intencional, y no por su sustancia directamente, el ente es susceptible de progreso. La operación no se refiere a la sustancia más que por intermedio de una facultad»⁶. Con ello se recupera la relación de potencia a acto, que líneas más atrás pusimos en tela de juicio, bien que, como es lógico, de una manera

analógica y proporcional. Tras explicar esa relación en las estructuras de esencia y existencia (ente finito originado por creación) y de materia y forma (sustancia originada por generación) prosigue A. Marc: «He aquí, por último, el caso de la sustancia y el accidente cuando éste es evolutivo y progresivo. Inversamente de los precedentes, admite más y menos y no constituye alguna cosa absolutamente indivisible, pues no se define en sí mismo, sino en función de un objeto del que está más o menos cerca. Si la proporción del acto y de la potencia es una ley general, es forzoso reconocer aquí una potencia adaptada a este acto y a sus caracteres de nuevo tipo. Éste no puede ser inmediatamente la esencia del ser, es decir, el compuesto de materia y de forma; ni la subsistencia del mismo ser, es decir, el compuesto de esencia y existencia. Estas dos proporciones o composiciones tienen rasgos diferentes de los del acto que ahora se considera. Mientras que éste pone en oposición el devenir y su compleción, el hecho de completarse y ser completado. aquellos no admiten este contraste, ni se refieren más que a sí mismos, es decir, a ningún objeto, y no expresan nada intencional. Por consiguiente, la potencia, que es el sujeto inmediato de esta operación intencional y accidental, no será directamente la sustancia ni la esencia de este ser, sino que será una potencia de orden intencional y accidental, es decir, una facultad en sentido propio. Ésta habrá de definirse por su acto y por el objeto de este acto. Igual que este acto deberá ser susceptible de más y de menos, de evolución. En este plano intencional y accidental la potencia será rigurosamente proporcionada al acto. Hay, por consiguiente, semejanza y diferencia con los casos precedentes, y así, es necesario para que la proporción del acto a la potencia sea verdaderamente una analogía de proporcionalidad. La distinción del ser y el obrar lleva consigo la del ser y sus facultades en virtud de una aplicación de la ley que vincula en mutua adaptación el acto y la potencia (...). La operación, efectivamente se enraíza en la sustancia por medio de la facultad; ésta, en cambio, se entronca en ella por sí misma sin intermediario alguno. De esta primera diferencia se derivan otras. Su vínculo con la sustancia, siendo más o menos próximo, es, en consecuencia, más o menos necesario. Mientras que un ser capaz de obrar no puede existir sin sus facultades, es decir, sin facultades determinadas que sean tales, e incluso mientras en algún sentido no puede existir sin obrar, sin poner alguna operación en general, puede, por el contrario, existir sin poner esta o aquella operación determinada. Determinadas por las circunstancias de tiempo y de lugar en que su libertad se encuentra, las operaciones particulares son accidentes contingentes, mientras que las facultades son accidentes necesarios. La definición de accidente que se verifica metafísicamente de modo distinto en los dos casos, se verifica aquí también de modo diverso desde el punto de

vista lógico según sea necesario o contingente el vínculo con la esencia. En cuanto accidente necesario a la facultad, se le llama todavía una propiedad del ser. Como por esta necesidad participa de la esencia, mientras que en cuanto es un accidente participa de la operación, la facultad es el puente entre las dos de un modo absolutamente natural»⁷.

3. La actividad exige facultades que, como accidentes, se estructuran con el sujeto activo implantándose en su sustancia. Algunos autores se esfuerzan en mostrar que también en el orden accidental se realiza la composición entitativa de esencia y existencia. Defienden otros una existencia única para la sustancia y los accidentes. Estos últimos andan más cerca de la verdad. En rigor, debiera decirse que la estructura constitutiva de lo finito no se plantea en el ámbito del accidente, y hasta parece innecesaria para explicar la facultad que, dando cuenta de la actividad, se nos ha ofrecido como propiedad de la sustancia. No sucede lo mismo respecto de la estructura esencial. Hemos registrado en los entes que se inscriben en órdenes específicos y son limitados en la duración una estructura sustancial de materia y forma. Y sospechamos que esta estructura de materia y forma, mordiendo en el fondo sustancial del sujeto de la actividad, se refleja de alguna manera en el orden accidental de la facultad. Aunque es cierto que la materia prima, como tal, no es sujeto de ningún accidente y que todas las potencias deben emanar de la forma sustancial por la que es y por la que obra en último término el ente activo, no lo es menos que hay potencias materiales. Si nos preguntamos por el sujeto de ellas, parece claro que debemos responder que es el compuesto de materia y forma. Cuando, como en el caso del hombre, haya que distinguir dos clases de facultades: unas puramente espirituales o *inorgánicas* y otras materiales u *orgánicas*, habrá que decir que el sujeto de las primeras —tales el entendimiento y la voluntad— es el alma, pero que el de todas las demás es el compuesto, es decir, el cuerpo. El problema se plantea de nuevo: la estructura de materia y forma, constitutiva de la sustancia corpórea, ¿no se reflejará en la facultad como virtualidad operativa? La eliminación de la composición entitativa en el plano de la facultad no nos autoriza a descartar la estructura esencial en las propiedades de la sustancia. Las facultades son esencias accidentales que, aunque incardinadas en la sustancia, se definen por los actos a que se ordenan, como éstos se especifican por los objetos formales. No pretendemos, sin embargo, referimos a la estructura de la potencia como principio de operación y su acto correspondiente. Queremos considerar la facultad en sí misma, abstracción hecha de su vinculación a la sustancia y de su relación al acto que cumple. Aun así, debe ser estructurada y no

simple. La simplicidad absoluta de la facultad, haciendo de ella una potencia puramente activa sin mezcla alguna de pasividad, volvería a comprometer la distinción entre el ser y el obrar. Determinar los elementos de esta estructura pertenece, según anunciamos bastante atrás, al epígrafe que sigue.

3. La estructura de pasividad y actividad. 1. A efectos de que no se piense que incurrimos en una lamentable metátesis pasando de la estructura de la facultad a la de la pasión y la acción tal como sugieren las palabras — pasividad y actividad— del epígrafe, nos apresuramos a formular nuestra aserción en estos términos: en algún sentido, la misma facultad es simultáneamente *pasiva* y *activa*.

La distinción del ser y el obrar en el ente finito nos llevó al establecimiento de las facultades. Esta misma distinción sigue siendo valedera en el ámbito de la facultad misma. También en ella una cosa es el ser y otra su actividad. Aunque formalmente puede y debe decirse que es *potencia activa*, debe haber en ella una cierta *pasividad*. En toda facultad hay una íntima relación entre la potencia activa y la pasiva. La diversidad, e incluso la oposición, que, desde algún punto de vista, es preciso proclamar entre la potencia pasiva y la activa, deben ceder el paso a la unión o conjunción en el plano de la facultad operativa que aquí estamos considerando. No ejerciendo siempre en acto la actividad que le es propia, la facultad que es potencia activa debe ser también potencia pasiva.

Aún podemos razonar de otra manera. La actividad de las facultades no se realiza sin mutación. Pertenecen al ámbito de lo movido o devenido. Mas, «lo devenido no es, de suyo, ser activo, sino que únicamente está en potencia para el ser activo. En este sentido, es absolutamente verdadero que en el mundo devenido *la potencia pasiva abarca también todo el reino de la potencia activa* y se presupone en ésta. Sólo en Dios se da la potencia activa sin pasividad, porque el ser y la actividad son en él una misma cosa»*. Allí donde la sustancia no es inmediatamente operativa por el distanciamiento existente entre el ser y el obrar y la potencia activa se convierte en facultad para obrar como instrumento de la naturaleza, la potencia activa está necesariamente ligada a la pasividad. En la facultad hay una estructura de potencia pasiva y activa.

2. Semejante estructura adquiere una modalidad hilemórfica cuando se trata de las facultades orgánicas. Toda facultad orgánica consta, en efecto, de dos elementos: el órgano y la potencia. Funciona el órgano como materia, es decir, como sujeto de sustentación, como potencia pasiva. La po-

tencia activa desempeña el papel de forma accidental, es decir, de acto. «La potencia sensitiva —dice santo Tomás— es acto de un órgano corporal»⁶⁷. «Esto supuesto —añade M. Barbado—, y aunque sea apartándonos un poco del lenguaje corriente de la escuela, según el cual la facultad o potencia unas veces significa el elemento formal del sentido y otras designa el conjunto de este elemento formal y del órgano, nosotros, en adelante, para evitar confusiones, distinguiremos los dos conceptos con nombres diversos al hablar de las facultades orgánicas, llamando *facultad* al compuesto accidental que resulta de la unión del órgano con la potencia, y solamente llamaremos potencia al elemento formal que del alma procede. Diremos, pues, que en el orden sensitivo, *Facultad = Órgano + Potencia*. Se debe decir que el órgano es la materia y la potencia es la forma; no materia prima y forma sustancial, sino materia segunda y forma accidental»⁸.

Una vez que desde la consideración general de la facultad en la que fue preciso señalar una estructura con su doble elemento, pasivo y activo, y, descendiendo al ámbito de las potencias orgánicas, comprobamos la modalidad hilemórfica de la misma, podemos ascender de nuevo al orbe de las facultades inorgánicas, donde, por analogía, tendremos que seguir hablando de una composición de potencia y acto. Las facultades espirituales son siempre actos; que lo sean de un órgano corporal inmediatamente o que sólo de un modo mediato y remoto puedan decirse actos o formas del cuerpo poco importa para nuestro propósito. Intentando poner fuera de lugar una objeción sobre la no posibilidad de que Cristo sufriese dolor en lo que respecta al entendimiento, en razón a no ser acto del cuerpo, establece Santo Tomás una distinción que podemos explotar aquí. Una potencia puede ser acto del cuerpo en cuanto informa a algún órgano o por razón de la esencia en la que se funda. El intelecto no es acto del cuerpo en el primer sentido, pero sí en el segundo, pues se une a él como forma en cuanto está en el alma, que por esencia es forma del cuerpo⁹. Las potencias espirituales, aunque están sustraídas constitutivamente a la materialidad y, por esta inmunidad de materia *ex qua*, no realizan una estructura hilemórfica, son actos o formas accidentales mixtos de potencialidad. El sujeto de ellas es el

* MANSER, G. M., *La esencia del tomismo*, ya cit., pág. 115.

⁷ I, q. 78, a. 4.

⁸ BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*, ed. preparada por M. Übeda Purkiss, Madrid, 1946, t. I, pags. 664-65.

⁹ *Potentia potest esse actus corporis dupliciter. Uno modo in quantum est potentia quaedam: et sic dicitur esse actus corporis, in quantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium consequendum; sicut potentia visiva perficit oculum ad esse quendum actum visionis et sic intellectus non est actus corporis. Alio modo ratione essentiae in qua fundatur: et sic tam intellectus quam aliae potentiae corpori coniungitur ut forma, in quantum sunt in anima, quae per sui essentiam est corporis forma* (*De Ventate*, q. 26, a. 9, ad 3).

alma sola y no el compuesto de alma y cuerpo. Tiene que haber en el alma actualidad (sustancial) para sustentarlas, pero también potencialidad (accidental) para recibirlas. La facultad espiritual se constituye estructuralmente de un acto o forma accidental (potencia activa) y una potencia igualmente accidental (potencia pasiva), por la que se incardina en una esencia sustancial. Toda facultad, en definitiva, se estructura de potencia y acto.

4. Estructura de cantidad y cualidad. 1. Hemos de dar un último paso para mostrar que los elementos de la estructura explicativa de la actividad de los entes particulares deben ser entendidos por modo de «cantidad» y «cualidad».

Que las potencias activas son cualidades, apenas hay quien lo discuta. El activo devenir accidental de los entes particulares supone la adquisición de cualidades nuevas. Sin perder la determinación sustancial que le corresponde por su forma, el ente particular se modifica actuando, y, sin hacerse *otro*, se hace de *otra manera*. Esta modificación accidental de talidad es un principio que se llama *cualidad*. De aquí que la cualidad se defina como la modificación o determinación de la sustancia en sí misma por razón de la forma.

Tampoco es difícil poner de relieve la intervención de la cantidad en la explicación de la actividad de los entes compuestos de materia y forma. Ya quedó señalado que la actividad de las cosas materiales está penetrada de pasividad. La potencia activa está ligada a una potencia pasiva, que en las facultades orgánicas reside precisamente en el órgano, extenso y *cuanto* por necesidad.

La actividad como desarrollo accidental de los entes particulares, exige la facultad cualitativamente determinada y penetrada de pasividad inviscerada, en el caso de los seres materiales, en una cantidad.

BIBLIOGRAFIA

El hecho de no haber sido elaborada la estructura de cantidad y cualidad explica la casi total ausencia de bibliografía. Ténganse en cuenta las fuentes y las obras citadas en las notas del artículo, especialmente la del P. Manuel Barbado. Pueden encontrarse también algunas indicaciones de gran utilidad en los cursos de metafísica y ontología de L. de Raeymaecker y F. van Steenberghen.

ARTÍCULO IV.—NATURALEZA DE LA ESTRUCTURA DE CANTIDAD Y CUALIDAD

1. Delimitación del tema. 1. Es evidente que el desarrollo activo de un ente finito no está regido por una ley de simplicidad. Si reparamos, por ejemplo, en el hombre, advertiremos que su actividad está orientada hacia objetos formales muy diversos. Por los propios objetos formales se especifican los actos operativos, y por éstos se definen las facultades. La diversidad de la actividad nos conduce, pues, al establecimiento de un variado repertorio de facultades. Hay que distinguir, por lo pronto, muy distintas fuerzas físicas, fisiológicas y psíquicas. Entre estas últimas todavía hay que separar de las facultades orgánicas las potencias espirituales. Sólo una consideración detallada de todos estos principios activos nos proporcionaría una idea de la riqueza de la perfección sustancial del hombre que ellos se encargan de expresar en las variadas líneas del desarrollo evolutivo. Mas no debe perderse de vista que ese variado repertorio de procesos es fundamentalmente unitario con un último residuo de convergencia en la unidad de la naturaleza del hombre. Queremos decir que las diversas facultades humanas deben formar un sistema estructurado. Esta especial contextura de los principios activos, de variedad más o menos amplia y de perfección más o menos rica, según la naturaleza del ser considerado, está vinculada a la forma sustancial del mismo. No es, empero, esta contextura sistemática de las facultades el objeto de nuestra preocupación actual. A la metafísica sólo compete la búsqueda del fundamento en que descansa todo ese sistema. Volviendo a ejemplificar en el hombre, puede decirse, a este respecto, lo siguiente: «Las facultades superiores se encuentran vinculadas a formas orgánicas por una relación natural y, por tanto, armoniosa: como el alma espiritual es la forma sustancial del organismo humano y ella misma es individuada por la materia sustancial, la operación espiritual anima a la actividad humana total y lleva en sí misma el sello individual que le imprime el principio accidental de la cantidad; por lo demás, la experiencia interna atestigua que, por su parte, la vida orgánica y sensible se encuentra introducida en la unidad de la conciencia, y allí participa de la vida superior del yo. Hay una distinción profunda, pero no una quiebra, entre los elementos tan diferentes que forman la actividad del hombre: se compenetran y se hunden en un solo y mismo desarrollo»¹².

2. Por otra parte, en cada uno de los principios —órgano y potencia— que constituyen una misma facultad aún debemos registrar muy distintos elementos. En una facultad sensorial, como la de la vista, encontramos: la

materia prima y la forma sustancial o alma; la materia segunda complejamente organizada y formas accidentales, como las energías físico-químicas; otras formas accidentales superiores, que son las energías vitales, y otra forma accidental más perfecta, cual la energía sensitiva. «En virtud de la forma sustancial, el órgano recibe el ser de cuerpo, viviente y sensitivo; pero con ella sola no podría ejercer ninguna operación, porque para ello se necesitan siempre ciertas energías o potencias, que son los principios próximos de las operaciones todas. Así es que para la producción de las operaciones elementales que son comunes al órgano y a los cuerpos inorgánicos. recibe del alma, fuente de toda actividad, las energías físico-químicas, mediante las cuales se verifican todas las operaciones, que son iguales en el organismo y en los cuerpos minerales. Como, además, en el órgano tienen lugar operaciones del orden vegetativo, y tampoco puede ejercerlas sin una energía correspondiente, necesita recibir del alma otro género de potencias o energías algo más nobles, las cuales, sin embargo, no pueden obrar sin la cooperación directa, aunque instrumental, de las energías anteriores; y así vemos, por ejemplo, que para poderse realizar la función asimilativa hace falta la intervención de las afinidades químicas de la ósmosis, de la tensión superficial, etc. Tiene, por último, que realizar el órgano otra función más perfecta, cual es la sensitiva, y para ello se requiere, desde luego, que se encuentre en las debidas condiciones vitales de estructura, nutrición, circulación, etc.; pero, además, se necesita una energía especial, a la que llamamos potencia sensitiva, mediante la cual, y sin la cooperación directa de las otras, ha de verificarse la operación más noble que existe en el orden material. Tal es la doctrina del Angélico sobre la constitución de los órganos sensoriales y sobre la jerarquía y dependencia de las potencias o energías que en ellos existen»¹⁰.

Tampoco se trata aquí de este problema. La compleja organización estructural de cada facultad debe ser estudiada por las ciencias particulares que se sitúan en niveles diferentes al de la metafísica. La ontología sólo se ocupa de indagar la modalidad peculiar de la estructura de cantidad y cualidad o, si se prefiere decir con carácter más general, de pasividad y actividad. Hasta debe prescindir del objeto con el que, por el carácter intencional del dinamismo que consideramos, constituye la facultad un único principio de operación. El problema, pues, queda limitado al estudio de la naturaleza de la estructura de cantidad y cualidad en orden a la operación.

¹⁰ BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental*, ya cit., pág. 662.

2. La unión de cantidad y cualidad. 1. Hemos observado varias veces que cuando estamos en presencia de dos elementos constitutivos nos vemos impelidos a concluir que se dan en mutua ordenación y recíprocamente referidos con un comportamiento de potencia y acto. Pudiéramos decir que, en el caso presente, hay incluso razones para un mayor abundamiento. Se recordará que la estructura de cantidad y cualidad se nos ofreció como una depuración de la de órgano y potencia en las facultades materiales. En ellas, la potencia representaba el complemento necesario del órgano en la vía de la actividad. Pero donde se encuentran dos elementos, uno de los cuales es complemento del otro, la relación que se establece entre ambos es la de la potencia y el acto, pues nada se completa más que por el propio acto ¹¹.

Ello es suficiente para decir que la estructura de cantidad y cualidad es de potencia y acto. La cantidad como elemento potencial es indeterminada y juega un papel determinable; la cualidad como elemento actual de suyo determinado, funciona como determinante. Conjugados ambos, resulta un todo singular y hasta individual, en cuyo seno adquieren positividad y concreción aquellos mismos elementos. Decimos que ese todo llamado facultad es singular e individual, pero agregamos sin pérdida de tiempo que sólo en el sentido de no ser específico ni universal. La facultad es individual, pero no es un individuo, algo indiviso en sí mismo y dividido o separado —incomunicado— de todo lo demás. Muy al contrario, la facultad está implantada y radicada en la sustancia del ente activo, respecto del cual es simple propiedad o accidente, como más atrás se puso suficientemente de relieve. La individualidad de la facultad es la que corresponde a los accidentes de una sustancia individual (supuesto) y nada más. Sospechamos, en consecuencia, que la estructura de potencia y acto, realizada en su intimidad, debe tener especial modalidad, que no hemos descubierto todavía.

2. Hasta ahora, hemos hecho frente a tres comportamientos de potencia y acto: la de esencia y existencia presente en los entes finitos e inscritos en el orden universal del ser; la de materia y forma realizada en la esencia sustancial de los entes limitados en la duración e inscritos en un orden específico, y la de sustancia y accidentes en el seno de los entes mudables sin cambio esencial. ¿Se encontrará en alguno de ellos el modelo para la explicación de la estructura que ahora nos ocupa?

Tenemos, por lo pronto, que excluir la composición de esencia y existencia.

¹¹ In quocumque inveniuntur aliqua dúo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actus (*II c. Gentes*, c. 53).

La estructura entitativa fue ya descartada del orden accidental, y no tenemos por qué traerla de nuevo a colación. Quedan, pues, las otras dos. La estructura de cantidad (órgano) y cualidad (potencia), ¿deberá entenderse sobre el modelo de la de materia y forma o como la de sustancia y accidentes? En ambos casos hay que dar por supuesto que se trata de explicar un accidente y, por lo mismo, la estructura habrá de entenderse en el orden accidental. También damos por sabido que la diferencia entre los dos tipos de estructura es la que existe entre la composición y la inherencia.

Puestas así las cosas, aún debemos advertir que uno de los elementos —la potencia activa o cualidad— se comporta en ambas estructuras de una manera formal. La potencia activa es una forma informante o inherente. Para solucionar el problema conviene, pues, contemplarlo desde el comportamiento del órgano. ¿Es éste materia de la facultad o simple sujeto de la potencia? Aún pueden formularse los interrogantes con mayor rigor, actualizando una distinción que tenemos también registrada: la de materia *ex qua* y materia *in qua*. Se recordará que el sujeto puede llamarse materia, pero no es *de la que*, sino *en la que* se hace algo. ¿Funciona, pues, el órgano —la cantidad o la simple pasividad— como materia *ex qua* o como mera materia *in qua*?

Comencemos por el examen de la primera alternativa. Si nos dejáramos llevar por la precipitación, diríamos que el órgano y la potencia realizan una composición hilemórfica, una *unió ex his*, reflejo en el orden accidental de la estructura sustancial de materia y forma. Por añadidura, los análisis hechos en el artículo anterior están invitando a esta «salida». Examinemos el asunto con la calma exigida por el quehacer científico y no convirtamos en escapatoria lo que debe ser auténtica solución.

En favor de esta posición encontramos algunas razones de una cierta gravedad e importancia. Debiendo las facultades expresar la riqueza que el ente activo lleva ínsita en su sustancia, y constando ésta de materia y forma parece natural que esta estructura se refleje en aquéllas. Accidentes absolutos de la sustancia corpórea, en razón precisamente de su materia y de su forma, la cantidad y la cualidad parece que deberán estructurarse según el mismo tipo de composición que más atrás calificamos cómo *unió ex his*. Un órgano del cuerpo y una potencia del alma constituirían un accidente estructurado hilemórficamente, implantándose por sí mismo en la sustancia correspondiente.

Estas razones tropiezan, empero, con ciertas dificultades que también es necesario destacar. Surge la primera de la consideración de los órganos. Son éstos partes integrantes de la sustancia corpórea. Como sustancia deben ser tomados *reductivamente*. Los órganos que, en rigor, no son sustancia, deben ser considerados *como si* lo fueran. Ellos mismos deben realizar la estructura

hilemórfica. Constan, en efecto, como poco ha pusimos de relieve, de materia prima y forma sustancial. Todo cuanto se añada a ellos como forma o como acto, tendrá la significación de la inherencia. Otra dificultad proviene de la consideración de la potencia. Es compatible con una cierta multiplicidad. Son las potencias ciertas formas o energías emanadas del alma como forma sustancial fijadas en el órgano en una especie de superposición. La potencia visiva, por ejemplo, presupone en el ojo la posesión de las energías vitales, como éstas exigen previas energías físico-químicas. No son estas potencias partes integrales del alma. Constituye el alma con sus potencias un todo potestativo. El alma está toda ella en sus potencias (y, por tanto, en todo el cuerpo y en cada órgano del mismo), mas no lo está totalmente, sino con una sola parte de su eficacia o de su energía. La unicidad de la forma sustancial en cada organismo es una exigencia de la estructura hilemórfica, que chocaría con la pluralidad de las formas accidentales en cada órgano hasta el punto de hacer difícilmente comprensible el establecimiento de otras tantas estructuras accidentales del mismo tipo hilemórfico.

3. Hay, pues, sobradas razones para descartar la modalidad hilemórfica en la estructura de cantidad y cualidad. La cantidad no es la materia de la que se hace una facultad. Debe más bien ser el sujeto inmediato en el que la cualidad incide. El órgano, la cantidad o la simple potencia pasiva funciona como sujeto de sustentación de la potencia activa que procede de la forma sustancial o alma por esa resultancia natural que se llama emanación.

La facultad operativa en sí misma considerada consta de dos elementos, pasivo uno y activo otro. El elemento activo reside en la cualidad y el pasivo en la cantidad o en la mera pasividad. En las facultades orgánicas, el elemento pasivo está constituido por el órgano y el activo por la potencia.. Ésta es una forma accidental inherente en el órgano. Éste es el sujeto de sustentación de la potencia. El hecho de hablar de un sujeto de sustentación y de una incidencia de la forma accidental en él no debe llevar nuestra imaginación por lugares extraviados. El que la potencia proceda del alma no nos autoriza a suponer que incida en el órgano desde fuera, ni que tenga que recorrer un camino más o menos largo, ni vencer más o menos obstáculos para terminar depositándose en el órgano. La antigua teoría de los espíritus animales se ha revelado como hipótesis inútil que debe ser definitivamente arrojada por la borda. Tuvo una triple manifestación: los espíritus fueron considerados como auténticos sujetos de las potencias por Galeno, Nemesio de Emesa, San Juan Damasceno y hasta por Alberto de Sajonia¹²; Santo Tomás de Aquino rechazó esta hipótesis,

¹² Cfr. BARBADO, M., *op cit.*, pág. 684.

poniendo el sujeto de sustentación de las potencias en el órgano, pero conservó los espíritus como vehículos para la transmisión de las energías sensitiva y motriz desde el cerebro y el centro del movimiento hasta los órganos periféricos; Descartes hubo también de conservar los espíritus animales para explicar la recíproca comunicación activa del alma y el cuerpo. Supuesta la estructura hilemórfica que Descartes destruyó en la concepción de la esencia del hombre, debe decirse que las potencias surgen del alma, es decir, de la forma sustancial de todo el compuesto, y, por tanto, desde la intimidad de los órganos. No van desde lo exterior al interior, sino más bien al contrario. Por tanto, hay que considerarlas no como formas esenciales de los órganos, sino como actos que los perfeccionan en orden a sus propias operaciones¹³.

La estructura de una facultad orgánica se rige por el modelo de la estructura de sustancia y accidentes. En ella, el órgano es el sujeto de la potencia. Queda por examinar el papel de la facultad. Podemos ser ya breves, porque se trata de aplicar los resultados obtenidos en el capítulo anterior. De la potencia debe proceder, por lo pronto, todo lo que en la facultad se encuentra bajo el signo de la actividad. También procede de ella la especificación de la facultad. Las facultades se definen, en efecto, por las potencias, como éstas se especifican por sus actos u operaciones, y los actos, por los objetos formales a los que están ordenados. Del órgano, empero, recibe la potencia la sustentación, como sujeto que es de ella. Por el órgano se singulariza también, dependiendo, en consecuencia, de él todas las diferencias individuales que distinguen entre sí las facultades de la misma especie.

Con la advertencia de que las exigencias de la estructura de cantidad y cualidad se aplican *mutatis mutandis* a los principios operativos no materiales, es decir, a las facultades espirituales en las que por el primer elemento responde la mera pasividad, podemos dar por concluido este epígrafe.

BIBLIOGRAFÍA

Para el estudio de la cantidad y la cualidad pueden consultarse los tratados de filosofía de la naturaleza y de ontología. Para el examen de su especial estructura consúltense los textos y los libros que se citaron en las notas.

i* «De las potencias del alma sensitiva no se afirma que son actos de los órganos como formas esenciales de los mismos, a no ser por razón del alma a la que pertenecen; sino que son actos de ellos en cuanto los perfeccionan para sus operaciones propias.» (S. TH., *In TV Sent.*, d. 44, q. 3, a. 3, q. 1, ad 6).

ARTÍCULO V.—EL SISTEMA DE LOS ACCIDENTES

1. Las categorías. 1. El hecho de que la *sustancia* no sea inmediatamente operativa nos condujo al estudio de la estructura de *cantidad* y *cualidad*, constitutiva de la facultad, principio de la *acción* y la *pasión*. Advertimos también que toda potencia activa, por estar ligada a la pasividad, debe ser excitada por algo exterior; ello nos pone en presencia de una *espacialidad* y de una *situación* que tal vez haya que atribuir también a los seres particulares. Acontece, igualmente, que la actividad de la potencia no se ejerce sin mutación, lo que nos lleva a los conceptos de *temporalidad* y de *radicación histórica* o simplemente cronológica. Todo ello nos hace sospechar la *relatividad* que debe caracterizar al ente particular.

Toda una serie de modalidades particulares pueden ser atribuidas a la realidad finita. Siempre ha preocupado a los filósofos la clasificación de estos atributos. Aristóteles los llamó *categorías* y Boecio *predicamentos*. Ambos términos tienen análoga significación original. La palabra «categoría» está emparentada con el verbo griego «categoréin», que significa «enunciar» o «declarar». Por su parte, la palabra «predicamento» tiene relación con el verbo latino «praedicare», que significa «predicar», «enunciar» o «decir». Según esto, las categorías o predicamentos expresarían los diversos modos de enunciación. Y como lo que se enuncia es el ser, las categorías son los modos supremos del ser. El primer filósofo que se ocupó de establecer la tabla de estos géneros supremos fue, probablemente, Pitágoras. Dividió la realidad en diez parejas: finito e infinito, par e impar, uno y múltiple, derecho e izquierdo, masculino y femenino, móvil e inmóvil, recto y curvo, luz y oscuridad, bueno y malo, cuadrado y recto. Platón enumeró estas cinco clases: el ser, lo mismo, lo otro, el reposo y el movimiento¹⁴. Aristóteles establece una tabla de diez categorías, la primera de las cuales corresponde a la sustancia, y las nueve restantes, a las diversas clases de accidentes, tales como cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, acción, pasión, situación y posesión¹⁵. Los estoicos simplificaron la clasificación concretándola en cuatro categorías: sustancia, cualidad, modo y relación. Plotino las amplió de nuevo, conjugando las divisiones platónicas y aristotélicas; en el mundo inteligible conservó las cinco clases de Platón y agregó para el mundo sensible otras cinco: sustancia, relación, cantidad, cualidad y movimiento¹⁶. Con San Agustín y Boecio, los escolásticos, en

14 Vid. *Sofista*, 254 d.

i* He aquí sus nombres griegos: *oólotoc, ττοοόv, iροCov, iрó«i, TI, TTOO,*

Kcioidai, Ex^{elv}-

Cfr. *Cat.*, c. 4 (ed. Bekker. 1626-27).

i' Cfr. *Enéadas*, IV, 1. 3, c. 3.

general, aceptan la tabla aristotélica. Había sido establecida por el Estagirita de una manera empírica. Santo Tomás organiza y sistematiza las categorías, agrupando los accidentes en tres rúbricas, según se refieran a la sustancia de una manera intrínseca, de forma extrínseca o de modo mixto¹⁷. En la filosofía moderna el problema de las categorías comienza perdiendo interés, probablemente por haber introducido una fisura entre sus dos rúbricas fundamentales y haberse producido una clara atracción de la entidad por la sustancialidad.

Descartes y Espinosa, por ejemplo, sólo consideran la sustancia, el atributo y el modo. Hay, empero, un momento de reencuentro con la tradición aristotélica representado por Leibniz, quien ofrece la siguiente lista: sustancia, cantidad, cualidad, actividad, pasividad y relación. Ya muy atrás dejamos consignado el parecer de Wolff en esta enumeración: *entia, essentialia, attributa, modi, relationes*. Con la llegada de Kant se reactualiza el problema, y hasta adquiere un sentido radicalmente nuevo, no tanto por referirse al juicio en el cual se da la predicación, cuanto por haber pasado de las enunciaciones a las formas de enunciar y haber localizado las categorías en ese ámbito exclusivo. Para Kant, en efecto, las categorías son las formas *a priori* o conceptos puros del entendimiento. Por una deducción trascendental extrae doce categorías, partiendo de la división ternaria de los juicios en cada una de sus cuatro rúbricas. He aquí la tabla de las categorías: unidad, pluralidad, totalidad; realidad, negación, limitación; sustancia, causalidad, interacción; posibilidad, existencia, necesidad. Fichte consideró insuficiente la deducción kantiana y hace una nueva partiendo de la actividad pura del yo. Con Hegel llegamos al más poderoso esfuerzo realizado por la filosofía para deducir las formas todas de la realidad sobre el camino de hierro de una dialéctica prefijada. Desde Hegel no han cesado las investigaciones sobre el problema de las categorías. Nos limitamos a citar algunos nombres representativos: Schleiermacher, Lotze, Herbart, von Hartmann, Sigwart, Rosmini, Renouvier. En nuestro tiempo debemos aún recoger el interés del existencialismo por el problema y su distinción entre las categorías del mundo objetivo y los existenciales del *Dasein*. Cerramos esta enumeración con las aportaciones de N. Hartmann, preocupado por las flexiones de las categorías en las esferas particulares de la realidad.

En lo que se refiere a la cuestión de la validez de las categorías, las posiciones históricas se sistematizan en cuatro rúbricas fundamentales. Al realismo exagerado de Platón y el platonismo se contraponen el nominalismo más extremo. En la vecindad de éste se sitúa el conceptualismo, que tiene en el

¹⁷ Cfr. *In V Metaph.*, lect. 9, nn. 891-892.

idealismo trascendental de Kant su mejor expresión: las categorías tienen valor objetivo en el ámbito del fenómeno, pero carecen de aplicación a la cosa en sí. La doctrina aristotélico-escolástica mantiene la posición del realismo moderado.

2. Es indudable que el catálogo de las categorías que ha logrado mayor éxito es el que procede de Aristóteles. Dominó en la escolástica y aún perdura. Ya señalamos que Santo Tomás organizó y sistematizó los accidentes según el triple modo de referirse a la sustancia. Siguiéndole de cerca, un autor de nuestros días puede expresarse así: «Dado que el accidente no es un ser en sí, sino una afección de la sustancia, deberá dividirse en atención a la diversa forma en que realmente afecta a ésta. Y cabe, en primer lugar, que lo haga de una manera intrínseca o de una manera extrínseca. El accidente que intrínsecamente afecta a su sustancia puede determinarle, a su vez, o de un modo absoluto o de un modo relativo. En el primer caso se hallan la *cantidad* y la *cualidad*, que se distinguen entre sí por el hecho de que ésta determina formalmente a la sustancia, mientras que aquélla la deja, en ese sentido, indiferente, por ser la cantidad algo que procede de la materia. El accidente que afecta a su sujeto de una manera intrínseca pero sólo relativa es, justamente, la *relación*, que ordena un sujeto a otro. Pasando ahora a los accidentes que afectan extrínsecamente a su sujeto, puede ocurrir que aquello de que proviene el accidente sea algo enteramente extrínseco a éste, o que se trate de algo parcialmente intrínseco. En el primero de estos dos casos se hallan los accidentes denominados, en el tecnicismo escolástico, *habitus*, *ubi*, *quando* y *situs*, que, respectivamente, pueden ser traducidos por «posesión», «localización espacial», «localización temporal» y «configuración en el lugar». De estos cuatro accidentes, la posesión resulta de algo extrínseco que no mide o delimita a la sustancia, en tanto que los otros connotan algo extrínsecamente mensurable y limitativo de ella. Por último, los accidentes que resultan de algo en parte intrínseco y en parte extrínseco son la *acción* y la *pasión*, pues la primera se halla en el sujeto agente sólo como en su principio, y la segunda se encuentra en el sujeto paciente como en un término receptivo de la primera»¹⁸.

¹⁸ MILLAN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, ya cit., t. 2, págs. 207-208.—He aquí el texto de Santo Tomás, dos veces aludido: «Praedicatum ad subiectum tripliciter se potest habere. Uno modo cum est id quod est subiectum, ut cum dicitur, Socrates est animal. Nam Socrates est id quod est animal. Et hoc praedicatum dicitur significare subiectum tantam primam, quae est substantia particularis, de qua omnia praedicantur. Secundo modo ut praedicatum sumatur secundum quod inest subiecto: quod quidem praedicatum, vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas: vel ut consequens formam, et sic est qualitas: vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. Tertio modo ut praedicatum sumatur ab eo quod est extra subiectum: et hoc dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subiectum: quod quidem si non sit mensura subiecti, praedicatur per modum habitus, ut cum dicitur, Socrates est calceatus vel vestitus. Si autem sit mensura eius, cum mensura extrínseca sit vel tempus vel locus, sumitur praedicamentum vel ex parte

3. Habría que examinar ahora la naturaleza y el sentido de cada una de las categorías del accidente. Se advierte, empero, que algunas de ellas carecen de verdadera significación metafísica, por no convenir más que a las sustancias corpóreas. Sucede así, por lo pronto, con la *cantidad*, cuyo estudio corresponde formalmente a la filosofía de la naturaleza. Por lo que se refiere a la *acción* y la *pasión*, ya dijimos bastante en el artículo primero de este mismo capítulo y aún diremos algo más cuando nos ocupemos de la causalidad. Lo que la Escuela llama *habitus*, y que se traduce por *posesión*, en conformidad con su etimología (de *habere*, tener o poseer) designa un accidente tan exterior al ser que, en sí mismo, constituye propiamente otra sustancia, como, por ejemplo, un vestido. No hay que confundir, sin embargo, la posesión con lo poseído; el predicamento posesión es ciertamente un accidente que normalmente sólo conviene al hombre y que resulta del hecho de tener, de un modo adyacente, otra sustancia, como al decir que está vestido o armado, que tiene dinero o teléfono o novia. Identificar tan diversos modos del tener puede originar graves confusiones y hasta aberraciones lamentables. El *ubi* o localización espacial debe ser también cuidadosamente distinguido del lugar. No es el lugar mismo, sino el hecho de encontrarse en él, es decir, de estar localizado espacialmente. Algo semejante hay que decir del *quando*, o localización temporal, con respecto al tiempo: más que el momento en que algo existe, es el hecho de estar existiendo en un momento determinado. Suelen distinguirse tres modalidades de esta categoría, que se trenzan a los nombres de prioridad, simultaneidad y posterioridad. Por último, el *situs* o configuración en el lugar debe ser cuidadosamente distinguido del lugar y de la figura. Mientras que el lugar no dice nada de la situación relativa de las partes, el sitio es precisamente la ordenación que en aquél guardan las partes de la sustancia. De aquí que tampoco se identifique con la figura, pues sin que varíe ésta, puede variar la configuración externa de las partes de una sustancia en el lugar, como la de un hombre que, estando sentado, se pone de pie.

Quedan, pues, dos categorías, la cualidad y la relación, que, por trascender de la sustancia material y vincularse al ser inmaterial, tienen una significación auténticamente metafísica. Sólo ellas nos exigen un especial tratamiento metafísico.

temporis, et sic erit quando: vel ex loco, et sic erit ubi, non considerato ordine partium in loco, quo considerato erit situs. Alio modo ut id a quo sumitur praedicamentum, 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 praedicabitur ut in pati. Nam passio in subiectum patiens terminatur.» (In V *Metaph.*, lect. 9, nn. 891-92).

2. La cualidad. 1. Como cualquiera otra categoría, la cualidad no puede ser definida esencialmente. Es un género supremo que, en cuanto tal, no se define. Habrá, pues, que conformarse con una clarificación que nos entregue una noción suficientemente distinta y destacada de todas aquellas con las cuales pudiera, en nuestro conocimiento, confundirse. Ya Aristóteles nos invita a describir la cualidad por su efecto: es, concretamente, lo que «cualifica» a la cosa. En seguimiento suyo, decía la Escuela: *qualitas est secundum quam res quales dicuntur*.

El hecho de la cualificación corresponde primariamente a la forma sustancial. La forma, en efecto, confiere a las cosas aquellas determinaciones en virtud de las cuales difieren entre sí específicamente. Esta primaria determinación formal es insuficiente a la expresión de la perfección encerrada en una cosa. De ahí la necesidad de ulteriores cualificaciones insertas en la sustancia y pertenecientes al orden de los accidentes. Tal es la función que va a cumplir precisamente la especial categoría que llamamos cualidad.

En un sentido muy general puede decirse que todos los accidentes determinan a la sustancia; conviene, empero, observar que no todos la «cualifican» haciéndola formalmente tal de una manera intrínseca y absoluta. Esto lo hace únicamente la cualidad. Por eso puede describirse diciendo que es aquello que determina intrínseca, formal y absolutamente a la sustancia. De esta manera se distingue de todas las demás categorías y se destaca como predicamento especial. Con la cantidad y con la relación coincide la cualidad en el hecho de afectar *intrínsecamente* a la sustancia. Difiere, empero, de la cantidad en la determinación *formal* del sujeto. La cantidad distiende la sustancia en partes espacial y temporalmente, haciéndola divisible; y a esto no se le llama cualificar. La cualidad difiere, pues, realmente de la cantidad. Se distingue también de la relación por afectar al sujeto *absolutamente*, sin orientarle ni referirle a otro. En cuanto a los otros predicamentos hay que advertir que, lejos de determinar a la sustancia *intrínsecamente*, afectan al sujeto desde el exterior.

El cumplimiento simultáneo de esta triple función o condición —formalidad, absolutez e interioridad— hacen de la cualidad una especial categoría realmente distinta de la cantidad, la relación y el resto de los predicamentos.

2. En el ámbito del saber conceptual, la división es un complemento de la definición. Ello nos impone tratar aquí la división de la cualidad. En el libro sobre las *Categorías* distingue Aristóteles cuatro especies de cualidad en conformidad con la cuádruple rúbrica por la que puede afectar al sujeto: la cantidad, la actividad, la alteración y la disposición. Conforme con él, y respetando las denominaciones de cada una de las modalidades de la cualidad,

Santo Tomás las organiza en tres grupos^{19 20}. La cualidad, que es diferencia de la sustancia y, por tanto, un ser accidental, puede ser considerada: *a*) en orden a la esencia misma del sujeto, constituyendo el *hábito* y la *disposición* (1.^a especie); *b*) según la acción, y tenemos la *potencia* y la *impotencia* (2.^a especie), y según la pasión, resultando la *pasión* y la *cualidad pasible* (3.^a especie), y *c*) según la cantidad, de la que resulta la *forma* y la *figura* (4.^a especie). Examinemos separadamente cada uno de estos tipos de cualidad para decir algo de sus características respectivas.

La *figura* es la simple terminación y disposición de la cantidad en las sustancias materiales. La *forma*, como especie de la cualidad, no es otra cosa que la proporción de las partes de la figura; no se trata, pues, de esas otras acepciones que tiene la forma como acto de la esencia sustancial o accidental, sino del perfil armoniosamente proporcionado, tal como se expresa en la «formositas».

La *potencia* fue tratada suficientemente más atrás. Baste recordar que se trata del poder activo de la sustancia, es decir, del principio inmediato de las operaciones. En el caso de las facultades orgánicas en que las potencias están unidas a los órganos reservamos el nombre de potencia para el elemento activo y formal de las mismas. La *impotencia* no es, como parece sugerir la palabra, la carencia o la privación de un poder determinado, sino la simple debilidad de una potencia que resulta escasamente eficaz.

Con los nombres de *cualidad pasible* y *pasión* se designa a los accidentes que intervienen en el principio o en el término del movimiento cualitativo o alteración. Su única diferencia radica en que mientras la cualidad pasible es duradera y permanente, la pasión es fugaz y transitoria. Conviene advertir que la pasión de que aquí nos ocupamos, como especie de la cualidad, es un subpredicamento, y no debe confundirse con el predicamento pasión que se opone a la acción.

El *hábito* y la *disposición* también se diferencian entre sí únicamente por la mayor o menor estabilidad que, respectivamente, les caracteriza. Igualmente debemos cuidarnos ahora de no confundir el hábito de que aquí nos ocupamos con el hábito que figura en la lista de las categorías. Tratamos, pues, del hábito subpredicamental, que puede ser definido como la cualidad difícilmente movable, por la cual el sujeto se dispone bien o mal en el ser o en el obrar. La última parte de esta definición funda la posibilidad de dividir el hábito en *entitativo* y *operativo*. Aunque ambos determinan a la sustancia, el hábito operativo realiza esa determinación en orden a la actividad, mientras que el

¹⁹ Vid. *Car8*, b 25.

²⁰ Cfr. I-II, q. 49, a. 2.

entitativo la cumple sin semejante referencia. De ahí también que el sujeto inmediato de los hábitos entitativos sea la sustancia o naturaleza, y el de los operativos, las facultades.

Los hábitos entitativos pueden ser de dos clases: naturales y sobrenaturales. En el orden natural es difícil hallar hábitos entitativos propiamente dichos, es decir, perfectivos del sujeto en su misma realidad. Encuéntanse, sin embargo, especialmente en el cuerpo humano, ciertas disposiciones habituales, como la salud y la enfermedad. También se reducen a los hábitos entitativos otras disposiciones residentes en los órganos del cuerpo, como la habilidad, la destreza, la flexibilidad, etc. En el orden sobrenatural registran los teólogos toda una serie de hábitos entitativos que genéricamente se designan con el nombre de gracia habitual.

Los hábitos operativos suelen dividirse en hábitos estrictamente dichos y hábitos menos estrictamente dichos. Compete a los primeros suprimir, por modo de inclinación, la indeterminación de las potencias para la buena o la mala operación. En consecuencia, sólo pueden residir en las potencias operativas indiferentes, pues las facultades rigurosamente determinadas — como los sentidos externos, las potencias vegetativas, la motrices y las no vitales— no son susceptibles de ulterior determinación. Por tanto, se encontrarán únicamente en el entendimiento y en la voluntad, que de suyo son indiferentes, y en las potencias sensitivas, en cuanto obran no instintivamente, sino bajo el imperio de la razón, o sometidas al influjo de la voluntad, cual acontece con los sentidos internos —exceptuado el sentido común— y el apetito sensitivo. De aquí que puedan dividirse en dos grupos, según dispongan a las operaciones cognoscitivas o apetitivas. Los primeros son de dos tipos: sensibles e intelectuales. Los hábitos que disponen a las operaciones cognoscitivas sensitivas son tres: imaginativo, estimativo y memorativo. Los hábitos intelectuales pueden ser: especulativos, prácticos y poéticos. Los hábitos especulativos son de tres clases: inteligencia (de los primeros principios especulativos), ciencia y sabiduría. Los hábitos prácticos son de dos especies: sindéresis (de los primeros principios prácticos) y prudencia. Los hábitos poéticos se reducen al arte. Los hábitos que disponen para las operaciones apetitivas son los llamados morales. Se distinguen en buenos y malos. Éstos se llaman vicios; aquéllos, virtudes. Las

virtudes naturales cardinales son cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Las sobrenaturales teologales son tres: fe, esperanza y caridad. Compete a los hábitos operativos no estrictamente dichos disponer la virtud operativa sin inclinarla esencialmente a la producción de algún efecto. Se citan como tales las especies cognoscitivas (impresa y expresa) y la acción

metafísica (inmanente y perfecta) del entendimiento y la voluntad.

3. La relación. 1. El tema de la relación ha interesado a los grandes filósofos de todos los tiempos. Por eso, no es extraño que entre las categorías del accidente sea la relación la que tiene más rica historia. Comienza ésta con los pitagóricos del siglo v antes de J. C. La distribución de la realidad en diez parejas de opuestos la hacían preceder del absoluto sustancial y seguir de la relación que denominaron *προς τι*. Con los sofistas cobra tal importancia la relación que, bajo algún aspecto, parecen resolver en ella la realidad entera. Con su célebre principio de que «el hombre es la medida de todas las cosas», Protágoras estaba expresando que todo es relativo o, si se quiere extremar el significado de las palabras al advertir que la medida es una relación, que todo se resuelve en relación. Como crítica al relativismo de los sofistas, se introdujo en la investigación platónica el tema de la relación. No figura, sin embargo, en la lista de las categorías registradas por Platón. Se la encuentra en todas las enumeraciones de Aristóteles, y todavía con la misma locución adverbial *προς τι* de los pitagóricos. También figura entre las cuatro categorías de los estoicos y las cinco que Plotino registra en el mundo sensible.

Ya dejamos señalado, casi al comienzo del artículo, que San Agustín, Boecio y los escolásticos de toda la Edad Media siguieron las huellas de Aristóteles en el problema de las categorías. No podemos dejar sin mencionar los nombres de Tomás de Aquino, Enrique de Gante y Duns Escoto. Hasta Guillermo de Occam reconocerá a la relación jerarquía categorial al lado de la sustancia y de la cualidad. Fue el heredero inmediato de una época, en que, como ha señalado Krempel, el problema de la relación apasionaba a los espíritus. «A partir de fines del siglo xiv disminuye el interés; solamente el antagonismo entre la relación trascendental de los nominalistas y la relación predicamental tomista y escotista reaviva de vez en cuando la discusión»²¹. En esta línea está situada la especulación de Suárez y la de Juan de Santo Tomás.

En la filosofía moderna, el tema de la relación pierde inicialmente casi toda su importancia. Se conserva tímidamente en Descartes y Espinosa. Con mayor interés hablan de ella Locke y Leibniz. Tiene que llegar Kant para que la relación, con un cambio radical de perspectiva, recobre la jerarquía que tuvo en otros tiempos. Transferida al dominio de la razón, aparece como una de las cuatro rúbricas —cantidad, cualidad, relación y modalidad— que sirven de base a la tripartita división de los juicios o de las categorías o

²¹ KREMPER, A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, París, 1952, pág. 2.

principios puros del entendimiento. «Apoyada en la tendencia matemática de la filosofía moderna, la relación se eleva al rango de concepto primordial en todos los dominios: desde la metafísica hasta la lógica, la psicología, la filosofía del derecho. La relación se convierte en el alma de todo juicio, en instrumento universal del conocimiento a expensas de la sustancia o, más generalmente, del absoluto. Schelling, en su sistema del idealismo trascendental, la considera como la *única clase primaria de categorías*; el neokantismo, trátase de la escuela de Marburgo o de la corriente nacida de Renouvier, la exalta como la *forma fundamental de toda actividad intelectual*, no siendo las otras categorías más que derivaciones de ella. Aun los que rehúsan llegar tan lejos, la consideran frecuentemente como la única materia de nuestros pensamientos: *pensar es ver o imaginar relaciones*, dirá E. Boirac, de acuerdo en esto con H. Bradley. Pero es Hamelin el que llevará hasta su ápice el aprecio de la relación. Si nos fiamos de su *Essai sur les éléments principaux de la Représentation* (París, 1925, éd. 2), todo lo que llamamos realidad no sería más que un tejido de relaciones, estableciendo como *primum movens* la sola síntesis de la tesis y de la antítesis. La sustancia, considerada por Aristóteles como la entidad sin más, es tratada por Hamilton como *una noción indeterminada y vacía*; para Fritz Manthner, lo absoluto es *una noción imaginaria (ein Scheinbegriff)*. Este auge incesante de la relación en la filosofía moderna parece recibir el *Nihil obstat* del hecho de la teoría einsteiniana de la relatividad. Allí donde la física comprueba un cambio incesante —un cambio de lo absoluto, y, en consecuencia, de las relaciones, según el pensamiento escolástico— se tiene hoy por legítima la ecuación: todo cambia = todo es relativo»²².

El vivo interés de la relación en el pensamiento contemporáneo se manifiesta en la triple corriente que con mayor fuerza le caracteriza. La dirección empirista ha llegado a poner en la relación, vista sobre todo en sus aspectos lógico y lingüístico, el centro mismo del quehacer filosófico. La dirección existencialista puede historiarse en función de la triple relación del hombre consigo mismo, con el mundo y con la trascendencia. La dirección realista, en mayor o menor fidelidad a la tradición filosófica, ve también en la relación una categoría fundamental vinculada a la concepción del orden universal.

2. Tras esta descripción histórica, cuyo principal objetivo era poner de relieve la importancia del tema que nos ocupa, debemos pasar al examen sistemático de la relación. En la *existencia* de la relación apenas necesita-

22 KREMFEL, A., *op. cit.*, pág. 3.

mos detenernos. En el ámbito de los entes particulares es poco menos que imposible encontrar absolutos medios por la independencia y por la autarquía. El mundo, que no es una trama de procesos, no es tampoco un mosaico de absolutos, simple coexistencia de naturalezas diversas. Por el contrario, la multiplicidad y diversidad de los entes particulares constituyen un orbe de relaciones que los refieren unos a otros en las formas más variadas. Los mismos elementos constitutivos de los entes particulares, descubiertos en el estudio de las estructuras, están exigiendo la apelación a peculiares relaciones. Esto mismo vale para otros dominios. La relación se manifiesta, fuera de la ontología, en el ámbito de la lógica, la gnoseología, la filosofía de la naturaleza y la ética.

Mayor gravedad presenta la cuestión que pretende dar cuenta de su *naturaleza*. Como señalamos al estudiar la cualidad, no nos es posible definir la relación con el rigor de las definiciones esenciales. Trátase de un concepto primario, de un género supremo, cuyo sentido se clarifica y hace patente en los ejemplos. La igualdad, la semejanza, la paternidad, son relaciones. Cabe, empero, una descripción inicial y un análisis consiguiente. Partamos de una forma suficientemente amplia y capaz de alojar en su contenido significativo los más variados tipos de relación. Tomamos una que tiene raigambre aristotélica y ha sido aceptada por muchos autores: *la relación consiste únicamente en la referencia a otra cosa*^{23 24}. Dígase, si se prefiere, que es la ordenación de una cosa a otra: *ordo unius ad aliud*⁷¹. Reconocemos de buen grado que, examinada esta fórmula desde el punto de vista de las exigencias de una definición esencial, puede oponérsele un triple reparo. En primer término, no está hecha por el género próximo y la diferencia específica, como exige la verdadera definición esencial. Tiene, en segundo lugar, cierto sabor tautológico que la invalidaría igualmente: las palabras «referencia» y «ordenación» significan fundamentalmente lo mismo que relación. Finalmente, si para obviar el primer inconveniente o, por mejor decir, para esclarecerlo, decimos que la relación no pertenece a la categoría de la sustancia y la incluimos en el género del accidente, se observa que no apela, en aquella definición, a ningún sustrato sustancial, sino a un elemento exterior, a un término.

Sin embargo, podemos defender que tan impropia definición es la mejor y más rigurosa de las posibles definiciones de la relación. Es sabido que de cualquier manera que se considere un accidente implica siempre una vinculación a un sujeto. Si la consideración es de tipo abstracto, se concibe el

²³ Cfr. ARISTÓTELES, *Cat.*, c. 7. La fórmula se encuentra literalmente en Santo Tomás: *Relatio ... consistit tantum in hoc, quod est ad aliud se habere* (*In III Physic.*, lect. 1).

²⁴ «*Relatio quae est in rebus, consistit in ordine quodam unius rei ad aliam*» (*In V Metaph.*, lect. 17, n. 1.004).

accidente emanando del sujeto. La estructura lógica de la definición se cumple funcionando el sujeto como género y la forma accidental como diferencia. Es el caso de la definición que nos ocupa. La relación es la referencia de un ser (género) a otro (diferencia). Si la consideración es de tipo concreto, se concibe el accidente más bien como una incidencia en el sujeto. La estructura lógica de la definición esencial sigue cumpliéndose, desempeñando la forma accidental el papel del género y funcionando el sujeto como diferencia específica. Resulta, en nuestro caso, esta fórmula: *lo relativo es un ser (género) referido a otro (diferencia)*. En nuestra consideración del accidente ha de distinguirse también el ser y su esencia. Intentar una explicación del hecho de que un accidente sea, justificando por qué es, no es lo mismo que clarificar su esencia dando cuenta de por qué es lo que es. Con prioridad a que un accidente sea tal o cual — cantidad, cualidad o relación—, nos encontramos con el hecho de que *es afectando a un sujeto*. No es, pues, en sí mismo; posee, por así decir, un *esse in* por el que participa en el ser. Cuando se trata de accidentes absolutos, el *esse in* se afirma poniendo en el sujeto una determinación o cualificación. Al determinar o cualificar al sujeto no hacen otra cosa que expresarse en lo que son y definirse por él. Tratándose de la relación, nos encontramos con algo que, en principio, parece radicalmente diferente. Tomada en su formalidad propia, la relación no pone nada en el sujeto en que se encuentra; se conforma con referirlo a otro. «Que yo esté a la derecha o a la izquierda de Pedro, no me cualifica en mí mismo, pero me refiere a él cuanto a mi posición a su respecto. Adecuadamente considerada, la relación difiere, pues, de los accidentes absolutos en que tiene como un doble *esse*; si el primero es un *esse in*, el segundo se llamará, naturalmente, un *esse ad*»^{25 26}. Diríase que las relaciones son *reales* por el *esse in* y son *relaciones* por el *esse ad*. Si esa vinculación al sujeto no acontece necesariamente hasta el punto de identificarse con él, como registran los teólogos en Dios, el *esse in* determina que la relación se constituya como *accidente*. Pero es el *esse ad* lo que, expresando su esencia, es decir, su formalidad o razón propia, constituye al accidente en *relación*¹⁹.

Analícemos primero la relación en sí misma. Aristóteles la caracterizó como Τπόq Τ(; Santo Tomás, como *ad aliud*. Siguiendo esta línea, la expresamos nosotros como *esse ad*. La relación es, en efecto, pura tensión, referencia,

25 MARO, A., *Dialectique de Vaffirmation*, ya cit., pág. 647.

» KREMPEL (*op. cit.*, pág. 50) atribuye estas mismas aserciones a Pedro Hispano: «Accidens relativum habet dependentiam ad suum subiectum, in quantum est accidens, et ad suum correlativum, in quantum est respectivum. Et ideo esse accidentis respectivi sequitur esse sui subiecti et esse sui correlativi, et habet definiri per ista dúo» (*Summulae Logicales*, tract. 3; ed. Venetiis, 1593, pág. 176 a). Santo Tomás enseñó lo mismo: «Ipsa relatio quae nihilo est aliud quam ordo unius creaturae ad aliam, aliud habet in quantum est accidens et aliud in quantum est relatio vel ordo. In quantum enim accidens est, habet quod sit in subiecto, non autem in quantum est relatio vel ordo, sed solum quod ad aliud sit» (*De Pot.*, q. 7, a. 9, ad 7).

dirección, inclinación. Trátase de un mero «ser hacia» otro; en lo que tiene de suyo no es otra cosa. El constitutivo formal de la relación es la «adalidad», la mera orientación de un ser hacia otro, la pura ordenación de algo a algo.

La relación se nos ofrece, pues, como un lazo que religa un ser puesto en sí mismo a otro ser no menos absoluto. Es, como quedó dicho, la orientación de un *sujeto* a un *término*. La relación implica, en efecto, un sujeto que la posee y un término hacia el que tiende. La tensión misma en que la relación consiste parece desde el primer momento trascender a ambos, al sujeto y al término, tan distintos entre sí. La relación no es su sujeto ni su término, sino aquello por lo que aquél se orienta y ordena a éste. No es tampoco la relación lo que se relaciona al término, sino el sujeto por ella.

No todos los autores están dispuestos a conceder esa trascendencia de la relación sobre el sujeto y el término. El nominalismo, con Guillermo de Occam a la cabeza, la rechaza de plano. La cuestión ha sido planteada en esta forma: cuando estamos en presencia de un sujeto relacionado a un término, la relación misma, ¿es una realidad nueva que se añade a aquellos elementos? A este interrogante debe dar Occam una contestación negativa. Bajo las exigencias del principio de que no se deben multiplicar los entes sin necesidad, declara que la relación no tiene realidad alguna que trascienda la de los términos relacionados²⁷.

Toda relación tiene, además del sujeto y el término, un *fundamento*. La relación de paternidad, por ejemplo, no sólo implica como sujeto al padre y como término al hijo, sino que tiene por fundamento la generación de éste por aquél. Conviene comenzar distinguiendo muy cuidadosamente el *fundamento* del *sujeto* o sustrato de la relación. Sus respectivos sentidos están muy cercanos, y con frecuencia se confunden. Muchas veces un fundamento es un sustrato y un sujeto es un fundamento. En nuestro caso, resulta fácil la tarea de distinguir sus respectivos significados técnicos. El fundamento de una relación real puede encontrarse en el sujeto y en el término de la misma. El sujeto es *lo que se relaciona*; el fundamento, *aquello en virtud de lo cual* el sujeto se relaciona. Puede también llamarse al fundamento *fuerza*, *causa*, *razón*, *raíz* y hasta *principio* de la relación. El problema que se plantea aquí tiene una interesante historia en el seno de la Escuela. Nos referimos a la distinción entre la relación y su fundamento²⁸. Parece claro que tal distinción existe con significación real. Sin embargo, «la dirección suarista identifica realmente a la relación real con su fundamento. Y es indudable que cuando éste existe,

²⁷ Las razones y las sinrazones de semejante posición han sido estudiadas por MARC, A., *Dialectique de Vaffirmation*, ya cit. págs. 648-50.

²⁸ El lector interesado puede consultar KREMPEL, A., *op. cit.*, págs. 245-271.

también existe la relación, y que sin él la relación no se da. Pero tan cierto como ello es que, aunque se dé el fundamento, no siempre se da la relación; así, en el ejemplo anterior, la semejanza del papel A con el papel B deja de darse si B desaparece, aun cuando A continúe siendo blanco. Los partidarios de la opinión suarista responden a esto afirmando que el fundamento de la relación ha de entenderse de una manera adecuada, como estando realmente en el sujeto y en el término de la misma. Pero aun así, sigue siendo verdadero que el color blanco que se da en A y en B es algo absoluto, lo cual no le acontece a la semejanza que hay entre A y B»²⁹. Tampoco queda el recurso a que apela Occam, enviando la semejanza al ámbito del universal lógico, haciéndole designar o una idea en la mente o los dos singulares semejantes. La relación es real y debe estar ligada a la realidad de su fundamento, del que se distingue no en cuanto a su *esse in*, es decir, como accidente que afecta al sujeto, pero sí en cuanto a su *esse ad*, esto es, considerada formalmente como relación.

3. El estudio de la naturaleza de la relación debe ser completado exponiendo su división. Pocos tratadistas de esta materia dejan de consignar una clasificación analógica que la distribuiría en dos géneros harto diferentes: la relación *trascendental* y la relación *predicament al*. Suele entenderse por relación trascendental toda referencia u ordenación incluida en la esencia de una cosa o de un principio. Por incluirse en su esencia, identificándose con ella sin residuo, la relación trascendental es definitoria de lo relativo. Se citan como ejemplos de relaciones trascendentales las del entendimiento al ser, de la voluntad al bien y, de una manera general, de la potencia al acto. Según esto, la relación trascendental no designa una realidad distinta de la naturaleza misma de la cosa en cuestión, sino que expresa su esencia en cuanto referida u ordenada. Sobre la exacta concepción de la relación trascendental discrepan de forma muy variada los autores. Algunos inclusive la consideran espúrea en la genuina tradición de la escuela, negándole carta de naturaleza y todo derecho a la existencia. Krempel, en su citado libro, escribió un amplio apéndice con el título de *Uintrusion de la relation trascendental dans Vécole thomiste*, que comienza con la aserción de que Santo Tomás «rechaza toda relación trascendental», y concluye con estas enérgicas palabras: «esta relación trascendental, a la vez real e idéntica a lo absoluto creado, es la desviación más trágica de la escolástica decadente»³⁰.

La relación predicamental, en cambio, no está incluida en la esencia del sujeto, sino que se añade a ella como referencia, ordenación o tensión hacia otro, según hemos estudiado en los puntos anteriores. Se la denomina pre-

²⁹ *Fundamentos de Filosofía*, ya cit., t. 2, pág. 222.

³⁰ *Op cit.*, págs. 645 y 670.

dicamental porque, al no estar incluida en la esencia de su sujeto, debe poseer una naturaleza propia y constituir un determinado predicamento o categoría.

Otra clasificación de las relaciones, que terminará emparentándose con la relación trascendental y la relación predicamental, es aquella que las distribuye en dos géneros, con los nombres de *relatio secundum did* y *relatio secundum esse*. Ha sido también Krempel quien se ha ocupado de describir su interesante historia y de ofrecer un juicio crítico sobre la misma. He aquí el resumen que sigue a su exposición: «Es verdad que las dos expresiones: *relativum secundum did*, *relativum secundum esse*, no aparecen hasta el siglo XIII; pero su origen hay que ir a buscarlo, a través de Boecio, en las dos definiciones de *relativo* contenidas en las *Categorías*. Según su propia confesión, el Estagirita rechaza la antigua fórmula atribuida a Platón, porque parecía admitir sustancias intrínsecamente relativas. De esta manera, a una fórmula que, analizada de cerca, implicaba, a la vez, el sustrato, el fundamento y la relación, la sustituye con otra que se limita a los dos últimos elementos. Como sus antecesores, Abelardo oponía demasiado brutalmente el *dicuntur* que se leía en la fórmula antigua al *esse* de la segunda, reservando totalmente la primera para los nombres relativos, o incluso para los *fundamentos*, y la segunda, por el contrario, para las relaciones mismas. Esta explicación se conservará hasta el siglo xvi. Sólo la primitiva escuela franciscana y San Alberto aplicarán el *relativum in dicendo*, que corresponde al *secundum dici*, a la relación así llamada, y el *relativum in essendo*, que corresponde al *secundum esse*, a la relación real. Santo Tomás no ha comparado nunca las dos definiciones, sino únicamente las dos expresiones que pretendían resumirlas. En general, *relativum* lo aplica a la palabra *relativo*. Aplicada a la cosa, la primera expresión designaría directamente el fundamento e indirectamente la relación; la otra designaría la relación misma, ya real, ya puramente lógica. *Esse* no equivale a ser, sino a *ratio*. Hay, efectivamente, un *relativum* (concreto) *secundum dici*, pero no una *relatio secundum dici*. La misma interpretación se encuentra en Duns Escoto y en sus discípulos; ha sido aceptada por los mejores tomistas primitivos y, más tarde, por Soncinas, Cayetano y Javelli. Por el contrario, Juan de Santo Tomás y los tomistas siguientes, igual que Suárez, establecerán una *relatio secundum dici*, expresión tachada por el tomismo primitivo de *falta de sentido* y de indicio de *crasa ignorancia*. Además, convertirán esta «relación» en la relación trascendental. Aún en nuestros días, ambas expresiones no han dejado de embrollar a los escolásticos y a otros pensadores. Sin embargo, se anuncia un viraje, y A. Stóckl, hacia el fin del siglo xix, encuentra de nuevo la auténtica interpretación tomista³¹.

³¹ *Op. cit.*, págs. 416-417.

Es también interesante la división de la relación en lógica o *de razón y real*, según sea dependiente o no de las operaciones del espíritu. La relación real, de la que nos hemos ocupado, exige que el sujeto y el término sean reales y distintos, capaces de estar ordenados o referidos mediante un fundamento asimismo real.

Esencialmente, la relación se divide según su fundamento. Si este fundamento significa una efectiva dependencia en el ser hasta el punto de que uno de los términos lo reciba del otro, se tiene la *relación de causalidad*. En el caso de que no se dé tal dependencia en el ser, la relación sólo puede ser de *conveniencia o discrepancia*. Tenemos así la *identidad* y la *diversidad*, fundadas en la sustancia; la *igualdad* y la *desigualdad*, fundadas en la cantidad, y la *semejanza* y la *desemejanza*, fundadas en la cualidad.

Accidentalmente, las relaciones se distinguen en *mutuas* y *no-mutuas*. Son relaciones mutuas aquellas relaciones reales que implican una relación real inversa, de tal forma que lo que en la primera era sujeto hace ahora de término, y viceversa. Como ejemplo de relaciones mutuas tenemos la semejanza o la paternidad-filiación. Se subdividen, a su vez, en *simétricas* y *asimétricas*, según que la relación permanezca o no la misma al intercambiar el sujeto y el término. La relación de semejanza es simétrica, pues si un sujeto es semejante a un término, éste es igualmente semejante a aquél. La relación de paternidad, en cambio, es asimétrica, pues al intercambiar sus términos se convierte en relación de filiación. Son no-mutuas las relaciones reales a las cuales no corresponde más que una simple relación de razón. No es mutua, por ejemplo, la relación del cognoscente y lo conocido, real de aquél a éste, y de razón de éste a aquél.

BIBLIOGRAFÍA

A. TRENDELENBURG, *Historische Beiträge zur Philosophie. I Geschichte der Kategorienlehre*, 1846.—A. HORVATH, *Die Metaphysik der Relationen*, 1914.—O. KÜLPE, *Zur Kategorienlehre*, 1933.—H. HÖFFDING, *Relation som Kategori*, 1921; trad. alemana: *Der Relationshegriff*, 1922.—J. E. SALOMAZ, *The Category of Relation*, 1929.—F. BRENTANO, *Kategorienlehre*, 1933.—P. ROBLES DEGANO, *De relatione. Vera doctrina metaphysica de relationibus, disposita pro scholis philosophicis et theologicis*, 1934.—N. HARTMANN, *Der Aufbau der realem Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, 1940.—H. KRINGS, *Ordo*, 1941.—L. M. RUK, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, 1952.—A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, 1952.—V. DE VITTORIO, *Vente e le categorie in S. Tommaso*, 1953.—S. SCIME, *Metafisica e relazione*, 1955.