

SESIÓN 9

- 9.1 Concepciones históricas de la causalidad
- 9.2 Existencia de la causalidad
- 9.3 Naturaleza y división de la causalidad

LA CAUSALIDAD DEL ENTE

PROEMIO

1. Al estudiar entre las cuestiones proemiales de este tratado el contenido de la ontología, quedó señalado ya que se ocuparía de «la causalidad del ente». Se advirtió entonces también el carácter equívoco de esa expresión. Una parece ser la cuestión de la causalidad *ejercida por el ente* que es causa y otra muy distinta la causalidad *ejercida sobre el ente* que es efecto. Se trata, en definitiva, de distinguir dos perspectivas de la causalidad: versa la primera sobre el ente como causa; se refiere la segunda a la causa del ente.

Sólo la primera cuestión tiene significado ontológico y, por tanto, cabida en este lugar. La ontología, que ha estudiado al ente en sí mismo y en sus modos generales (ente trascendental) y ha descendido al tratamiento de las estructuras constitutivas (ente particular), quedaría incompleta si no se ocupara también de la función causal del ente. Pero rebasaría su competencia si no permaneciera en estos límites y pretendiera, invirtiendo la perspectiva, indagar también la causa primera (extrínseca) de los entes particulares que se ofrecen como efectos. Es cierto que el estudio de un efecto y el de su causa pertenecen a la misma ciencia, a la metafísica en nuestro caso; pero también lo es que corresponde a dos partes diferentes de ella, cuales son la ontología y la teología natural. No estamos aún considerando el ente particular como efecto de una causa extrínseca. Queremos completar la ontología analizando la causalidad que puede ejercer el ente.

2. Que el ser no es únicamente forma estática de existencia, sino también principio de actividad o dinamicidad, es algo que puede ser concedido sin más. Con frecuencia hemos aludido a ello en el estudio de las estructuras metafísicas del ente particular. Es precisamente este aspecto dinámico o causal del ente lo que va a ocupar nuestra atención en la tercera y última sección de la ontología. Entramos con ello en un conjunto de cuestiones muy complejas. El problema de la causalidad ha preocupado a los metafísicos de todos los tiempos. La misma noción de causa es una de aquellas a las que el pensamiento humano apela con más frecuencia. La teología y la metafísica, la filosofía de la naturaleza y la ética, la filosofía de la cultura y el repertorio entero de las

ciencias positivas manejan la idea de causa con tal profusión y necesidad que sólo esta consideración bastaría para mostrar la urgencia de instituir una investigación que, al nivel de la ontología, la estudie y critique hasta dejarla en condiciones de prestar los múltiples servicios que de ella se esperan. Especialmente para la metafísica, dicho estudio es de tal importancia y gravedad, que sin la noción de causa no podría alcanzar su fin y habría de quedar decapitada de su corona divina.

3. La complejidad aludida en la cuestión de la causalidad se advierte tan pronto como se la enfoca desde una perspectiva histórica. La crítica de que han sido objeto las concepciones de los antiguos por los modernos y la necesidad de sintetizar las apreciaciones de ambos, nos impelen a iniciar el tratado de la causalidad por la determinación de su concepto. Las más variadas funciones causales se cruzan y entrecruzan objetivamente para constituir una trama de patente complejidad. Tendremos ocasión de registrar, al estudiar la división de la causalidad, hasta cuatro funciones primarias. Dos de ellas se caracterizarán porque el sujeto que las ejerce hace de sí propio donación. Son las causas intrínsecas o constitutivas a las cuales hemos hecho ya referencia, y que se llaman materia y forma. Con esta última habremos de relacionar una especial causalidad —la llamada ejemplar—, que especifica como ella, pero sin constituir internamente, sino más bien regulando desde el exterior la producción del efecto. Otras dos influyen en sus efectos, sin que el sujeto de las mismas pertenezca a los ingredientes constitutivos de lo causado. Por eso se dicen extrínsecas. Ambas tienen capital importancia. La causalidad de la primera consiste en la producción o en la eficiencia, y se llama justamente causa eficiente. La segunda opera atrayendo u ordenando: es un aliciente, y recibe el nombre de causa final.

Todo ello aconseja la división de esta tercera sección de la ontología en los cuatro capítulos siguientes:

1. ° Determinación del concepto de causa.
2. ° Las causas material, formal y ejemplar.
3. ° La causa eficiente.
4. ° La causa final.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELES, *Física*, I, II; *Metafísica*, I, IV y V.—SANTO TOMAS, *In II Physic.*, lee. 5-6 et 10*11; *In I Metaph.*, lee. 4; V, lee. 14; *De Potentia*, q. 1 et 3-5; *De principiis naturae*.—SUAREZ, *Disp. met.*, XII-XXVII.—COMPLUTENSES, *In VIII libros Physic. Aristot.*, disp., 8-15. JUAN DE SANTO

TOMÁS, *Cursus, phil. thorn. Phil, nat.*, p. I, q. 10-13.—A. BOLLINGER, *Das Problem der Kausalität*, 1878.—T. DE REGNON, *La métaphysique des causes d'après St. Thomas et Albert le Grand*, 1906.—A. PASTORE, *Il problema della causalità con particolare riguardo alla teoria del metodo sperimentale*, 2 vols., 1921.—P. DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae generalis. Elements d'ontologie*, t. I, 1925.—P. FRANK, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, 1932; trad. francesa, 1937.—Véanse también los tratados de metafísica y los cursos de ontología.

EL CONCEPTO DE CAUSA

ARTÍCULO I.—LAS CONCEPCIONES HISTÓRICAS DE LA CAUSALIDAD

1. La teoría de la causalidad en la filosofía griega. 1. El libro I de la *Metafísica* de Aristóteles

sigue siendo fuente imprescindible para conocer las primeras especulaciones en torno a la causalidad. Los presocráticos, más que de la *causa* (αἰτία) del ser, parecen preocupados por la indagación del *principio* (ἀρχή) del que procede todo y en el que todas las cosas se resuelven. Este principio se incluye en el género de lo que Aristóteles llamará *causa material*, y se pone ora en el agua (Tales de Mileto), ora en el aire (Anaximenes), ora en el fuego (Heráclito), ora en la tierra (Empédocles). Este último filósofo, en una consideración global de los cuatro principios, les llama «las raíces de todo». En la frecuente apelación de los pitagóricos al número, entendido como esencia de las cosas, cree Aristóteles encontrar una referencia a la *causa formal*. En las dos fuerzas cósmicas del amor y el odio de que habla Empédocles, puede verse una anticipación de la *causa eficiente*. Este mismo significado, unido al sentido de *causa final*, habría que poner en la inteligencia (νοῦς) de Anaxágoras. Si añadimos a esto el vivo sentimiento de la sucesión y el devenir tal como aparece en Heráclito, los pitagóricos y los pluralistas, que tanto interés tiene en orden a nuestro tema, y que condujo a Leucipo a una neta formulación del principio de causalidad, tendremos el cuadro presocrático dispuesto para la ulterior sistematización aristotélica.

En los presocráticos no aparece aún una teoría de la causalidad en la dimensión que nosotros la buscamos. No pretenden un estudio del ser como causa; buscan directamente la causa o el principio del ser. En esta misma línea se sitúa la investigación platónica. Es cierto que hay en Platón una explícita formulación del principio de causalidad: «lo que nace es preciso que nazca de

una causa»¹. Hasta reconoce la prioridad de la eficiencia respecto de todo lo que se hace². Pero, a diferencia de los atomistas, que no veían en el nexo causal más que la pura necesidad mecánica, Platón debe atribuir el ejercicio causal al mundo inteligible, hasta el punto de convertir aquella prioridad en una auténtica superioridad y trascendencia. La verdadera causalidad hay que trasponerla al dominio del verdadero ser. En este sentido es muy significativa la distinción entre *causas primeras* (αιται πρωται) y *causas segundas o concausas* (συναιται)³. Sólo aquéllas pertenecen al reino de lo invisible y merecen el nombre de divinas; las segundas pertenecen al mundo sensible, y se concretan en las registradas por los presocráticos con las denominaciones de agua, aire, fuego y tierra. Influida por la tesis de Anaxágoras, sobre la inteligencia, y en dependencia de las aseveraciones de Parménides en tomo a la verdadera naturaleza del ente, Platón afirmará la derivación vertical del ser poniendo la auténtica causalidad en los eidos o formas que, fuera de la materia y del movimiento, constituyen el reino de lo inteligible y eterno, de lo perfecto y lo divino.

2. Con la entrada de Aristóteles en la escena filosófica, la teoría de la causalidad adquirirá un sentido diferente y, bajo algún aspecto, contrapuesto al de Platón. «La causalidad aristotélica es exclusivamente horizontal, como la causalidad platónica había sido exclusivamente vertical. Para Platón, sólo los inteligibles y las primeras hipóstasis son causas; y el mundo sensible es únicamente receptivo. Para Aristóteles, la realidad física, la naturaleza, tiene sus propios principios intrínsecos de transmutación. Más aún, la causalidad es el lazo mismo que une lo real en su devenir múltiple y continuo. Este lazo es dado por la forma sustancial, acto inmanente de lo individual... Es entender muy superficialmente la diferencia entre Platón y Aristóteles decir simplemente que este último ha desvalorizado la forma para hacer de ella un elemento de la esencia, que para Platón estaba constituida enteramente por la forma. Antes al contrario, para Aristóteles, la forma es más profundamente acto que para Platón, y esto bajo dos aspectos. En primer lugar, la forma es el acto concreto inmanente al *synolon*, forma formante e informante; además, es esta forma, en cuanto formante e informante, la que eleva la materia a su propio plano ontológico. Tal es, pues, el agente predicamental que obra siempre, en el orden accidental y en el orden sustancial, según su propia forma, contrariamente al agente platónico, que es siempre trascendental»⁴. En la teoría aristotélica de la causalidad, la forma ocupa un puesto central. En su tomo se sitúan otras tres

¹ *Timeo*, 28 a.

² Cfr. *Filebo*, 27 a.

³ Vid. *Timeo*, 46 c-e.

⁴ FABRO, C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1961, páginas 335-36.

causas a las que también es preciso apelar si de la comprensión causal de lo que es queremos pasar a dar cuenta de lo que se produce. De esta manera hay que distinguir cuatro especies de causas que, corriendo el tiempo, tomarán los nombres de causa formal, material, eficiente y final. La forma expresa la sustancia o esencia, y se conoce en la definición: το τι ην ειναι. La materia (υλη) O sustrato (δποχειμενον) es aquello de lo cual ha devenido todo lo que se produce. Ambas causas, la materia y la forma, son principios constitutivos del ser del efecto. La causa eficiente, es decir, el motor, es el principio del cambio (αρχη της μεταβολης). Suele definirla Aristóteles como «lo que absolutamente hace lo hecho». La causa final (το τι ην ειναι) es aquello en atención a lo cual ejerce su actividad el agente o motor.

En las llamadas escuelas morales, el problema de la causalidad se pone en relación con el de la libertad humana. Para los estoicos, las cosas y los acontecimientos están rigurosamente determinados por la causa originaria que llaman fuego, sopro o espíritu. Verdadero artífice de todo lo que sucede en el universo, es razón y providencia, centro de despliegue y convergencia de las razones seminales que surgen de él y a él retornan en el proceso cósmico. Con este determinismo metafísico se concilia la libertad moral entendida como sometimiento voluntario al devenir. Los epicúreos consideran también libres a las acciones del sabio. Una causalidad mecánica y un determinismo físico dominan las relaciones exteriores de los átomos que tienen, empero, una interior posibilidad de declinación o apartamiento de la trayectoria causal, por donde, en definitiva, se introduce la consideración de la libertad. Finalmente, los escépticos sometieron a la prueba de la crítica el concepto de causa y practicaron respecto de ella la universal suspensión del juicio.

El neoplatonismo rechaza no sólo la crítica escéptica, sino también las concepciones epicúrea y estoica, restableciendo la causalidad vertical platónica y explicándola en conformidad con la degradación creciente de las emanaciones.

2. La doctrina de la causalidad en la escolástica. 1. La primitiva concepción cristiana del universo parece modularse, en el orden causal que aquí estamos considerando, por la misma ley que rige la concepción neoplatónica: una procesión de todas las cosas a partir de Dios como causa eficiente, y una regresión de las mismas, ya por sí, ya a través del hombre, a la Divinidad, como causa final. Sin embargo, una diferencia fundamental las separa: los momentos todos de la procedencia y del retomo se rigen en el neoplatonismo por la necesidad más estricta y están presididos en la concepción cristiana por la libertad.

Con la llegada de la escolástica propiamente dicha, la cuestión de la causalidad es sometida a una sistematización rigurosa. En esta sistemática se conservan múltiples motivos neoplatónicos y estoicos, aristotélicos y platónicos, frecuentemente trascendidos, hasta el punto de constituir una concepción de la causalidad que puede llamarse sintética en relación a la causalidad vertical platónica y a la causalidad horizontal aristotélica. Tal es, al menos, el nombre que le corresponde a la concepción tomista, según ha puesto de relieve últimamente Comelio Fabro⁵.

2. La causalidad sintética de Santo Tomás conjuga, en primer lugar, la causalidad vertical platónica, manifestada en el orden trascendental, y la causalidad horizontal aristotélica, cumplida en el plano predicamental. Diríamos mejor que resulta de la elevación de la causalidad aristotélica desde el plano estrictamente ontológico a la explicación de la causación divina (teología natural) del *esse* trascendental. Aquí nos interesa no abandonar la ontología y buscar la sistemática tomista de la causalidad como tal. En seguimiento de Aristóteles, pone Santo Tomás la causalidad en relación con la explicación en las ciencias. La ciencia misma se define como conocimiento por causas. Sólo sabemos científicamente una cosa cuando conocemos su causa. Una primera definición puede, pues, ser ésta: la causa es el principio de la explicación científica. Esta concepción de la causalidad en su función lógica de explicación racional nos remite de inmediato a su valor real, ontológico. Si la causa es un *principio de explicación* de las cosas, se debe a que primeramente es un *principio de realidad*. Santo Tomás mismo se ha cuidado de subrayar esta referencia de la causalidad al ser: *causa importat influxum quemdam ad esse causati*⁶. En el plano primario de la realidad natural, la causa es lo que da o influye efectivamente el ser; en el plano derivado de la explicación científica, la causa es lo que da razón del ser considerado. La causalidad así entendida implica tres elementos inexcusables: la distinción real entre la causa y el efecto; la efectiva dependencia de éste respecto de aquélla y la natural prioridad de la causa en cuanto tal sobre el efecto. Tanto la explicación causal, cuanto la dependencia en el ser o en el devenir, pueden efectuarse en cuádruple linealidad, y nos remiten al establecimiento de cuatro especies de causas. «*Causae autem quadrupliciter dicuntur: quarum una est ipsa causa formate, quae est ipsa substantia rei, per quam scitur quid est unaquaqueque res... Alia vero causa est materiate. Tertia vero causa est efficiens, quae est unde principium motus. Quarta causa est finolis, quae opponitur causae efficienti*

⁵ Vid. op. cit., págs. 335 y sigs.

⁶ In V Metaph., lect. 1, n. 751.

secundum oppositionem principii et finis»⁷. No podemos detenernos en la exposición de las numerosas cuestiones que la teoría tomista de la causalidad lleva consigo ni en sus múltiples distinciones —causa *secundum esse, secundum fieri; immanens, transiens; per se, per accidens*, etc.—. Sólo advertiremos que, ganado el principio de causalidad, dei que Tomás de Aquino nos ofrece varias fórmulas⁸, y utilizado para demostrar la existencia de Dios, pueden estudiarse los varios modos de la causalidad trascendental —creación, conservación y moción— referidas al *esse*, y de los que habremos de ocuparnos en el volumen dedicado a la teología natural.

3. En la Escuela vinculada a la tradición científica, va a iniciarse un movimiento doctrinal que trasladará la teoría de la causalidad desde la dimensión ontológica a un plano físico. Roberto Grosseteste busca la unidad de física y metafísica e insiste en el necesario fundamento matemático de toda ciencia. Su discípulo Rogelio Bacón hace también observar que los fenómenos naturales están regidos por leyes matemáticas, por lo que *in sola mathematica est certitudo sine dubitatione*; mas, como la certeza matemática descansa en la experiencia, resulta, en definitiva, ser ésta la fuente fundamental de todo conocimiento cierto. *Sine experientia, nihil sufficienter sciri potest*⁹. En estos filósofos, sin embargo, la experiencia y sus exigencias científicas se afirmaban sobre un fondo metafísico ligado a la tradición medieval. Llegará el tiempo en que este fondo metafísico se someta a profunda revisión. Inicia esta tarea Guillermo de Occam, y la lleva a ulteriores desarrollos Nicolás de Autricuria. Rota con el nominalismo la referencia de nuestra mente a la sustancia, la conexión causal debe perder valor ontológico, y únicamente podrá ser alcanzada en la causalidad empírica y en la justa medida en que se identifique con la sucesión. La producción y la dependencia metafísica, al no ser percibidas intuitivamente, deben ser relegadas al ámbito de las abstracciones y consideradas como meros símbolos de relaciones concretas de la sucesión y el cambio. Tampoco la finalidad, que había representado un concepto fundamental en la teoría escolástica de la causalidad, puede ofrecer a Occam la más mínima garantía racional, ni, por tanto, incluirse entre los principios especulativos. Carecen de base las pretendidas demostraciones de que los agentes naturales son conocidos o dirigidos por otro o que obren por un fin¹⁰. Partiendo Nicolás de Autricuria

T In I Metaph., lect. 4, n. 70.

* «Omne quod fit causam habet» (I-II, q. 75, a. 1 sed c.); «omne quod movetur, ab alio movetur» (I, q. 2, a. 3); «omne compositum causam habet» (I, q. 3, a. 7), etc.

⁹ Opus Maius, II, 167.

¹⁰ Vid. Quodl., II, q. 2 y Quodl. IV, q. 6.

de que todos los conocimientos humanos deben ser intuitivos o fundados en experiencias inmediatas y de que el primer principio regulador del saber racional es el principio de contradicción, negará el carácter analítico del principio de causalidad. El principio de contradicción no nos autoriza, en efecto, para deducir de una cosa de experiencia la existencia de otra, que llamamos causa. La relación de causalidad no es, evidente por sí misma, ni puede reducirse al principio de contradicción. Esto no quiere decir que el nexo causal no exista. La negación de la relación causal entre la causa y el efecto quedará reservada para Hume. En realidad, lo que afirma Nicolás de Autricuria es que la piedra de toque en el dominio existencial es la experiencia, con la consiguiente reducción de la causalidad al plano de la sucesión comprobable.

3. El problema de la causalidad en la filosofía moderna. 1. Como ha señalado P. Duhem, el *occamismo científico* del siglo xiv anticipa muchos conceptos y principios de la mecánica moderna. Restringida la causalidad al ámbito de la eficiencia, la filosofía renacentista contraerá aún la cuestión a un plano natural y físico. La determinación del concepto de causa que se apropiará la ciencia de la naturaleza fue llevada a cabo por Galileo. «Causa é quella, la quale posta, séguita l'effetto»¹¹. Es el mismo principio de la primera tabla de F. Bacon: *posita causa ponitur effectus*. Nos interesa aquí perseguir la teoría de la causalidad en la línea del empirismo. El primer filósofo que debe ocupar nuestra atención a este respecto es J. Locke. El ámbito de la causalidad hay que situarlo en el horizonte en que se originan las ideas. «Denominamos con el nombre general de causa a lo que produce cualquier idea simple o compleja, y efecto es aquello que es producido»¹². Para adquirir la idea de causa y efecto —dice poco después—, es suficiente considerar cualquier idea simple como algo que comienza a existir por la operación de cualquier otra, aunque no se conozca el modo de esa operación. Lo que interesa a la causalidad no es la producción como tal, sino la sucesión. Berkeley representa un avance en la línea del empirismo respecto de la ciencia natural, aunque recupere la causalidad en el ámbito de la metafísica. Habiendo borrado el mundo de los cuerpos y, con ello, su actividad, la causa productora de las ideas, de suyo inertes, debe ser puesta, fuera del sujeto pensante, pasivo en el ejercicio cognoscitivo, en una realidad inteligente y esencialmente activa, es decir, en Dios. Berkeley deslinda los campos respectivos de la ciencia natural y de la filosofía. La

u Opere, ed. nazionale, Firenze, 1890-1909, III. pág. 27.
« Essay, II, 26, 1.

ciencia se ocupa de la naturaleza en su realidad *sensible* mediante la investigación de las leyes que rigen las relaciones existentes entre los datos de nuestras ideas. De esta manera, determina procesos e indaga leyes, sin ocuparse de sustancias ni de causas. La filosofía, en cambio, tiene como marco propio el mundo de los sustratos y de la causa. Se constituye como una efectiva metafísica que, abandonando a la ciencia el estudio de los procesos en su regularidad o legalidad sensible, versa directamente sobre las sustancias finitas —almas espirituales, libres e inmortales— y sobre la sustancia infinita y creadora —Dios—, causa de todo aquello que vivimos como naturaleza empírica.

El ciclo del empirismo, abierto por los presupuestos de Locke, será cerrado por Hume. Tras haber negado todo valor a la idea de sustancia y haberse cerrado en la concepción ametafísica del más riguroso accidentalismo, emprenderá una crítica de la idea de la causalidad que merece aún ocupar nuestra atención. Con ella se va a rechazar el principio metafísico de causalidad, sustituyéndolo por el principio empírico de causalidad fenoménica. La consideración del devenir nos entrega la idea de efecto, es decir, de lo que se hace. Ésta, a su vez, nos remite a la idea de causa. Entre ambas se establece una relación de dependencia y de influencia. El efecto depende de la causa y ésta influye en aquél. Tal es la llamada relación de causalidad, cuyo principio general, no puesto en duda por la tradición filosófica, puede enunciarse así: «todo lo que comienza a existir, debe tener una causa de su existencia». Resulta, empero, que semejante principio no es objeto de experiencia y, por tanto, carece de evidencia inmediata, ni puede demostrarse racionalmente y, por lo mismo, está privado de evidencia apodíctica. Que no es objeto de experiencia inmediata se advierte tan pronto como nos percatamos de que todas nuestras intuiciones están inscritas en el ámbito de los fenómenos sensibles. La imposibilidad de una demostración racional se pone de relieve con este razonamiento de Hume: «Siendo todas las ideas distintas separables unas de otras, y siendo, evidentemente, distintas las ideas de causa y efecto, nos es fácil concebir un objeto cualquiera como inexistente en este momento, y como existente en el instante siguiente, sin añadir a ese objeto la idea distinta de una causa o de un principio productivo. La separación de la idea de causa respecto a la de comienzo de existencia es, pues, manifiestamente posible; por consiguiente, la separación efectiva de esos objetos es posible en la medida en que no impliquen ninguna contradicción ni absurdez; y, por tanto, no es susceptible de ser refutada por ningún razonamiento que se funde únicamente en ideas; a falta de eso, es imposible demostrar la necesidad de una causa»¹³.

u *Treatise of human Nature*, I, 3, sec. 3.

Arguyendo la separabilidad lógica de las ideas la real separabilidad del efecto y la causa, en vano buscaremos una relación que las conecte, ya de influencia de ésta sobre aquél, ya de dependencia de aquél respecto de ésta. Tampoco es válida una demostración que tome por base los hechos de experiencia. Los fenómenos externos no prueban nada: cuando una bola de billar choca con otra, nada percibimos que pase de aquélla a ésta o que se produzca por la primera en la segunda; únicamente comprobamos los desplazamientos sucesivos de una y de otra. La misma impotencia demostrativa tiene la experiencia interna. A quienes afirman que la idea de eficiencia o de producción tiene su origen en el testimonio de la conciencia al ilustrarnos sobre la dependencia de los movimientos de nuestro cuerpo y los pensamientos de nuestro espíritu respecto de la voluntad a cuya fuerza o poder obedecen, les responderá Hume que «para darse cuenta de cuán falaz es este razonamiento sólo hay que observar que la voluntad, considerada aquí como causa, no ofrece más conexión perceptible con sus efectos que la manifestada por cualquier causa material con el efecto que le es propio»¹⁴.

Descartada la causalidad metafísica, no por negación de su existencia, sino simplemente porque no se justifica experimental ni racionalmente y debiendo atenernos a los límites impuestos a nuestro entendimiento sin aventurarnos imprudentemente a trascenderlos, Hume deberá sustituirla por la causalidad empírica. La falacia de la explicación racional de la conexión necesaria entre el efecto y la causa determinará que Hume apele a lo irracional para dar cuenta de ella. Es precisamente lo que tiene que hacer describiendo el proceso psicológico del principio empírico de causalidad. Veamos:

En nuestra experiencia, determinadas impresiones o ideas se han encontrado de tal manera unidas que una ha seguido regularmente a otra. A la impresión de la llama, por ejemplo, ha seguido siempre la impresión del calor. Sin más cumplidos —dice Hume— llamamos a la primera *causa* y a la segunda *efecto*. Es natural que el recuerdo o la sensación de una evoque en nuestro espíritu la otra. Trátase de una unión constante que tiene por base la pura relación empírica de sucesión o de contigüidad. Sin embargo, una *unión constante* en el pasado no puede tener el valor de una *conexión necesaria*, válida para todo tiempo. Entre aquélla y ésta pone Hume como intermediario el *hábito*: la repetición de un mismo proceso psicológico en la que se advierte aquella unión constante debe crear en nosotros una tendencia a la evocación conjunta de los elementos asociados. Esta tendencia habitual transforma aquella unión constante en una conexión prácticamente necesaria. «La sustitución de una simple "conexión constante" por un "hábito necesitante" nos

u *Ibid.*, sec. 14.

ha acercado a la causalidad verdadera, aunque sin hacer todavía que la alcancemos. Porque de poco nos serviría haber comprobado que el despertar de una impresión o de una idea va acompañado por la invencible espera de otra impresión u otra idea; la relación de causalidad debe permitirnos concluir, a partir de un término existente, la *existencia* objetiva de un segundo término, y no solamente su evocación ideal»¹⁵. Hume da un paso más apelando a la noción de *creencia* (belief) que «no es otra cosa que un sentimiento particular, diferente de la simple concepción» y consistente en la especial *vivacidad* de las impresiones.

El análisis de Hume no da más de sí. De él, empero, «deriva inmediatamente el *valor epistemológico del principio empírico de la causalidad*. En primer lugar, el lazo de la causalidad no implica justificación racional; es un proceso natural, psicológico, cuyo desenvolvimiento natural comprobamos en nosotros, y cuya utilidad práctica podemos apreciar. No busquemos en él un valor especulativo que sólo pertenece a la experiencia directa. Pero, al menos, ¿qué nos enseña o qué nos obliga a creer la causalidad como proceso natural irresistible? Todos los filósofos establecen una particular afinidad entre la causalidad y el orden de los hechos, el orden existencial. La causalidad nos hace afirmar —instintivamente— la existencia. ¿La existencia de qué, exactamente? Permítasenos citar el texto mismo de Hume: «Las únicas existencias de que tenemos certeza son las percepciones que, habiénd-r dosenos hecho inmediatamente presentes por la conciencia, imponen nuestro más fuerte asentimiento y constituyen el primer fundamento de todas nuestras conclusiones. La única conclusión por la que podemos obtener, de la existencia de una cosa la existencia de otra, es la que obtenemos por medio de la relación entre causa y efecto, la cual muestra que entre ellas se da una conexión... La idea de esta relación deriva de la experiencia pasada, por la que vemos que dos existencias están constantemente unidas entre sí y siempre se presentan juntas al espíritu. Pero, como nunca se presentan al espíritu otras existencias que las percepciones, síguese de aquí que podemos observar una unión o una relación de causa a efecto entre diferentes percepciones, pero que jamás podríamos observar una relación semejante entre percepciones y objetos.» (*Op. cit.*, I, 4, sec. 2, página 212).

¹⁵ MARECHAL, J., *El punto de partida de la metafísica. II: El conflicto entre el racionalismo y el empirismo en la filosofía moderna anterior a Kant*, trad. esp. de S. Caballero, Madrid, 1958, pág. 276.

Así, pues, la relación de causalidad no hace otra cosa que extender el carácter existencial de percepciones actuales a percepciones evocadas; unas y otras percepciones son, o fueron, elementos de experiencia inmediata, externa o interna. Entre términos de tal naturaleza, la relación causal se establece de una manera legítima y necesaria, aunque irracional. Pero, ¿ocurriría lo mismo si el segundo término fuese no ya una idea derivada de la experiencia, una impresión debilitada, sino únicamente eso que Hume llama «idea relativa», es decir, una noción vaga y abstracta, como la de *objeto* o de *realidad exterior*, jamás experimentada en sí misma, y que resulta solamente de un trabajo ilusorio de la imaginación? No, porque en ese caso faltaría esta «unión» constante de dos *términos* en la experiencia pasada, unión sin la cual pierde toda garantía experimental el hábito evocador. El principio empírico de causalidad no lleva, pues, al principio ontológico de causalidad¹⁶.

2. Muy distinta, por no decir contrapuesta, es la teoría de la causalidad tal como la propone el racionalismo que va de Descartes a Leibniz pasando por Espinosa. La tendencia general puede caracterizarse como la identificación de la causa física con la razón lógica: *causa sive ratio*. Comienza a manifestarse con el postulado cartesiano de la racionalidad de la idea clara y distinta. No tiene, empero, perfecto cumplimiento hasta la llegada de Espinosa, para quien la causa no puede ser otra cosa que el principio de la inteligibilidad del efecto. Dado el absoluto paralelismo que Espinosa postula entre la idea y lo real — «*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*»¹⁷— y el método seguido, al que se le encomienda establecer el sistema de la razón en rigurosa conformidad con el sistema de la realidad misma, ya que la *concatenano intellectus* debe expresar fielmente, en una perspectiva de eternidad, la *concatenano naturae*, debe llegarse a la conclusión de que la *causa*, como principio productor del efecto, en la línea de la realidad física, ha de identificarse necesariamente con la *razón* lógica como principio explicativo en el orden del espíritu. Invertiendo los términos, debe decirse que la razón lógica designa por necesaria identidad la causa física. De aquí que la causa adecuada de un efecto será aquello por lo cual sea plenamente inteligible: *causam adaequatam appello eam, cuius effectus potest clare et distincte per eam percipi*¹⁸. En Espinosa, «la noción objetiva de causa se confunde, en virtud del axioma fundamental del dogmatismo ontologista, con la noción de *ratio intelligibilis* o de «complemento inmediato de inteligibilidad del efecto»¹⁹. Se comprende fácilmente que, así entendida, la causalidad tiene indudable valor noético, tanto para descender desde la causa al efecto, cuanto para elevarse desde cualquier efecto a su causa próxima para seguir «*secundum seriem causarum*» hasta la Causa universal, es decir, «*ad Ens... quod sit omnium rerum*

causa».

Con semejantes principios, Espinosa debía desembocar en el monismo de la sustancia, directamente emparentado con el monismo de la verdadera causalidad metafísica. El complemento de inteligibilidad de cualquier objeto hay que buscarlo en la causa inmanente, que no puede ser distinta de su misma sustancia. Resulta, empero, que no hay más sustancia que Dios —*praeter Deum nulla dari nec concipi potest substantia*—, y, en consecuencia, sólo *Deus est omnium rerum causa inmanens*²⁰. «Leibniz, que no podía ni quería aventurarse hasta el monismo, se contenta, por lo que respecta a las sustancias finitas, con una inteligibilidad menos rigurosa. Y una vez establecida por decreto la pluralidad de sustancias, era necesario que aquellas cuya inteligibilidad interna es imperfecta, encontrasen su *complemento* en una relación extrínseca a otras sustancias. El principio general de inteligibilidad se convirtió en el principio leibniziano de «razón suficiente», principio cuyo uso metafísico se confunde con el del «principio de causalidad» formulado en los medios escolásticos»^{16 17}. El principio de razón suficiente es una extensión del principio general de inteligibilidad a la explicación del dinamismo que se ofrece en el orden existencial. Por él podemos llegar también a Dios, principio de las esencias que fundan las verdades necesarias y de las existencias en que se realizan las verdades contingentes.

Este parcial abandono de la dimensión estrictamente ontológica de la causalidad para referirla al ente teológico se produjo resueltamente con la teoría del ocasionalismo. Establecido por Descartes el dualismo radical de alma y cuerpo y la unión accidental de estas dos «sustancias» en el hombre, quedó abierto el grave problema de su comunicación. Las patentes correspondencias psicósomáticas no podían ser explicadas por mediación de los «espíritus animales». Tampoco convenía a nadie -la interacción que Descartes se vio precisado a suponer, al mismo tiempo que la declaraba incomprensible. Geulinx la sustituyó por el simple paralelismo, que relacionó a la causalidad divina. El alma no ejerce acción alguna sobre el cuerpo, ni éste sobre aquélla. Ambos se limitan a desarrollar, bajo la acción de Dios, sus respectivos estados internos. Sucede, empero, que, *con ocasión* de esos estados internos, Dios produce la actividad correspondiente en conformidad con las normas sólo por Él mismo establecidas. El alma y el cuerpo no ejercen causalidad propiamente dicha, y su papel queda reducido a ser meras *ocasiones* para la actividad de Dios. Malebranche universaliza la teoría. Partiendo del principio según el cual

do *Ethica*, I, pr. 18. Vid. también la pr. 14 y su corolario 2.

17 MARÉCHAL, J., *op. y trad. cit.*, pág. 159.

«sólo el Creador puede ser motor», debe concluir que ninguna criatura puede realizar verdaderas causaciones. Sólo Dios puede ser causa. Es Dios quien, con ocasión de una idea del alma, produce en el cuerpo el movimiento correspondiente. Asimismo, es Dios quien, con ocasión de un movimiento de un órgano corporal, produce en el alma una afección. Las voliciones del alma y los movimientos del cuerpo son meras causas ocasionales de la verdadera causación, sólo producida por Dios. Todas las criaturas están unidas de manera inmediata sólo a Dios. Por tanto, sólo de Él dependen esencialmente. En consecuencia, no dependen unas de otras y son igualmente impotentes. «Dios ha ligado conjuntamente todas sus obras, pero no ha producido en ellas entidades vinculadas. Las ha subordinado unas a otras, sin revestirlas de cualidades eficaces.» Tal es la teoría del ocasionalismo.

El racionalismo puro será restablecido por Wolff, para quien la razón inteligible vuelve a ser equivalente a la razón ontológica, es decir, a la causa. De ahí que la noción de causa se aproxime ahora a la noción de esencia y Wolff no quede conforme hasta reducir analíticamente el principio de razón suficiente al principio de contradicción.

3. Esta posición racionalista, caracterizada por sus pretensiones metafísicas fue conjugada por Kant con la crítica empirista, abocada al escepticismo, hasta dar al problema de la causalidad un rumbo nuevo. Para salvar la razón humana de las antinomias dogmáticas y de las impotencias escépticas hará Kant de la causalidad una categoría o concepto puro del entendimiento. La teoría racionalista va más allá de lo que los hechos autorizan; la crítica empirista se queda demasiado corta y no puede dar cuenta de la necesidad de los juicios científicos. La pura derivación empírica de la causalidad, tal como fue realizada por Hume, no se concilia con la realidad de los conocimientos científicos *a priori* contenidos en la física general. Por necesaria, la relación de causalidad no puede derivar de la experiencia, siempre contingente. Como tampoco puede proceder del simple análisis de los conceptos, que son formalmente diferentes, debe concluirse que la causalidad nace de la naturaleza de nuestro entendimiento. Poseída *a priori* por el entendimiento, es un concepto puro o categoría, la segunda de las categorías de la relación. Sabido es que, según Kant, con la aplicación de las categorías al fenómeno elabora el entendimiento los objetos de la física. También lo es que con la referencia al tiempo se esquematizan las categorías y se hace posible que haya para nosotros una naturaleza. Basándose el pensamiento de la naturaleza en las leyes del conocimiento, pueden formularse los principios *a priori* del entendimiento puro con validez para los objetos.

Kant distingue cuatro tipos de principios sintéticos del entendimiento, que

llevan los nombres de «axiomas de la intuición», «anticipaciones de la percepción», «analogías de la experiencia» y «postulados del pensamiento empírico en general». Las analogías de la experiencia corresponden a las categorías de la relación. La segunda analogía es la expresión misma del principio de causalidad, verdadero fundamento de la experiencia posible, es decir, del «conocimiento objetivo de los fenómenos desde el punto de vista de su relación en la sucesión temporal». Desde este punto de vista, es natural la aserción kantiana, según la cual la relación de causalidad en la sucesión de los fenómenos tiene un valor anterior a todos los objetos de la experiencia, ya que ella misma es el principio de la posibilidad de esta experiencia^a.¹⁸

No es necesario proseguir el desarrollo de este epígrafe. En lo que queda de la filosofía moderna después de Kant, el problema de la causalidad sigue moviéndose en alguna de las tres dimensiones examinadas —la empirista, la racionalista y la trascendental—, con las particulares matizaciones que imponen las concepciones metafísicas correspondientes.

4. La causalidad en el pensamiento contemporáneo. 1. Una gran parte del pensamiento contemporáneo estrictamente dicho desarrolla la teoría empirista de la causalidad en vecindad con ciertas nociones, como las de condición, ley y función, que terminarán por absorberla. Un claro precedente de la aproximación de la causa a la noción de condición lo constituye J. Stuart Mili, al identificar la causa con el «antecedente invariable», constituido por un conjunto de condiciones reales. Siguiendo esta línea, el positivismo ha hecho de la causa una mera ley mecánica expresiva del comportamiento regular de los fenómenos. Rechaza, con ello, toda acepción ontológica de la causalidad para reducirla a la legalidad empírica.

Esta misma corriente se prolonga hoy con las especulaciones neorrealistas y neopositivistas, que terminan disolviendo la noción de causa en la idea de función. El análisis lógico de las proposiciones «causales» se ha llevado a cabo con el decidido propósito de eliminar todo residuo de implicaciones metafísicas. La *eficacia* causal es sustituida por la *dependencia* funcional. Lo grave es que las implicaciones metafísicas, pretendidamente eliminadas, reaparecen trenzadas a la dependencia operativa.

Con anterioridad a estas últimas derivaciones, la teoría empirista de la causalidad había sido puesta en tela de juicio y hasta superada, en virtud de una crítica rigurosa. Brentano, Meyerson y Husserl deben ser citados aquí. Devolvieron a la causalidad el sentido que la hace trascender de las ciencias

18 Vid. en la *Crítica de la Razón pura* todo lo concerniente a la segunda analogía.

positivas a más altas regiones del saber.

2. Entre los filósofos más recientes, destacamos las posiciones de Bergson y Heidegger. El pensador francés nos invita a distinguir tres sentidos de la causalidad, frecuentemente confundidos. Una causa, en efecto, puede actuar por *impulsión* (como el movimiento de una bola de billar), por *disparo* (la chispa que enciende un polvorín) o por *desenvolvimiento* (la gradual distensión de un resorte). Sólo en el primer caso se cumple el axioma según el cual modificada la causa, se modifica el efecto. Y ello, porque sólo entonces el efecto es perfectamente solidario de la causa en la doble dimensión cuantitativa y cualitativa. En los otros dos casos desaparece la solidaridad o queda reducida al puro orden de la cantidad. En el primer caso —dice Bergson—, la cantidad y la cualidad del efecto varían en conformidad con la cantidad y la cualidad de la causa. En el segundo, el efecto es invariable, y no le afectan la cantidad ni la cualidad de la causa. En el tercero, la cantidad del efecto depende de la cantidad de la causa, pero ésta no influye en la cualidad del efecto. Cuando se trate, pues, de explicar el efecto por la causa, han de tenerse presentes esas distinciones y advertir que sólo las actuaciones por impulsión, es decir, las causas propiamente físicas, explican los efectos.

Heidegger plantea el problema de la causalidad en el marco leibniziano de la razón determinante y en referencia a las primeras especulaciones griegas sobre el principio de todas las cosas. Para darle solución, debe dilucidar la esencia del fundamento. El fundamento mismo debe ser referido a la libertad de fundamentar, manifestada en la trascendencia de la existencia. La esencia del fundamento, en el que convergen todas las especies de causas, consiste en la libertad. Esta libertad de fundamentarse es el verdadero fundamento del fundamento (*Grund des Grundes*), la razón de la razón o la causa de las causas.

BIBLIOGRAFIA

Para la historia del problema de la causalidad, además de la fuentes y la literatura ya citada en las notas del artículo, pueden consultarse las siguientes obras: A. LANG, *Das Kausalproblem*, I, 1904.—H. BERGSON, *VÉvolution créatrice*, 1907.—M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, 1929.—J. GEYSER, *Das Gesetz von der Ursache. Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes*, 1933.—M. TAUBE, *Causation, Freedom and Determinism*, 1936.—E. CASSIRER, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, 1936.—H. DOLCH, *Kausalität im Verständits der Theologen und der*

Begründer neuzeitlicher Physik, 1950.— V. F. LENZEN, *Causality in Natural Science*, 1954.—C. GIACON, *La causalità nel razionalismo moderno*, 1954.— Véase también la bibliografía del proemio de esta sección.

ARTÍCULO II.—EXISTENCIA DE LA CAUSALIDAD

1. La doble perspectiva del problema. 1. El problema de la existencia de la causalidad puede ser planteado desde muy distintas perspectivas. A dos de ellas nos referimos ya en el proemio de la sección que nos ocupa. La consideración de los seres particulares en su real facticidad nos pone en presencia de sus múltiples vinculaciones y termina revelándonos la causa de que dependen. El estudio que hicimos de las estructuras metafísicas de lo real finito rinde ahora un nuevo fruto. Todo lo que es estructurado, es efectuado o causado. Tiene, en consecuencia, una causa. Los cinco hechos cuya explicación metafísica nos llevó al establecimiento de las cinco estructuras que, en la intimidad del ente particular los fundamentan, constituyen otros tantos caminos para el descubrimiento del carácter efectual de la realidad particular y, por lo mismo, para advertir la necesidad de las causas. Todo lo que es finito y limitado en la duración y sujeto de movimiento, en la triple formalidad de la movilidad, la actividad y la ordenación tendencial, es, por estructurado, el efecto de una causa. Esta perspectiva nos lleva al descubrimiento del principio de causalidad sobre cuya base trascendemos la ontología para, sin abandonar la metafísica, resolver los problemas de la teología natural.

2. La segunda perspectiva se sitúa también ante los entes particulares, pero no para examinarlos como efectos, sino para contemplar el influjo que ejercen unos sobre otros. Cuando, libres de prejuicios teóricos, consideramos múltiples hechos de la vida corriente, no se nos ocurre dudar de la influencia de ciertas cosas sobre otras. Una bola de billar pone a otra en movimiento al chocar con ella; una sola chispa puede encender un polvorín que sembrará la destrucción en centenares de metros a la redonda; el hombre encauza la energía de la naturaleza, e inclusive la provoca, para utilizarla con muy variados fines. Menos aún nos es posible la duda sobre las modificaciones que[^]poHéiqos producir en nosotros mismos y en otros seres, así como del influjo que[^]sobre nosotros y desde fuera producen las cosas o los demás hombres. Todo esto es cierto, y el análisis ulterior irá mostrando qué es lo que percibimos de esta causalidad y cuáles sean las vías por las que hemos de discurrir hasta

solucionar la cuestión de la existencia de verdaderas causas. La/historia que trazamos en el artículo anterior nos hace ser precavidos y nos invita a estudiar con calma un problema complejo erizado de dificultades.

2. El conocimiento de la causalidad. 1. Comencemos por observar el papel de la experiencia en la percepción del influjo físico de una cosa sobre otra. La negación más radical de esta experiencia fue llevada a cabo por Hume, según quedó puesto de relieve. La doctrina de Hume no ha perdido vigencia por entero. En seguimiento suyo aún hoy se razona así: la sensación depende de la excitación física producida por los estímulos en los órganos sensitivos; esta acción de los estímulos sobre los órganos difiere de la presunta acción de un objeto sobre otro; y como esta última no se convierte jamás en excitante, resulta imposible la sensación correspondiente. «Esta manera de ver, es el resultado de una interpretación atomista de la percepción... Ahora bien: este atomismo psicológico no traduce de una manera exacta el proceso del conocimiento sensible. En efecto, la psicología experimental demuestra que la percepción comporta siempre y de golpe una estructura que no es de ningún modo el resultado de una elaboración de datos elementales por el sujeto. Para no considerar más que un ejemplo, el timbre musical responde a la acción combinada de varios excitantes físicos que hieren el oído, y todos los cuales traspasan el umbral absoluto de la audición; sin embargo, el timbre musical no se compone de un número igual de sensaciones elementales que nos permitan distinguir estos excitantes; por el contrario, la reacción del sentido no comprende más que una sensación única caracterizada por una cualidad inanalizable, a saber, el timbre. Hechos semejantes se comprueban en todos los dominios sensibles, y tienden a probar que la sensación, lejos de ser un hecho psíquico en respuesta a un excitante físico simple, consiste más bien en una reacción que se caracteriza por la unidad de una «estructura» interna, por su «forma», y que responde a un grupo o a una serie de excitantes»¹⁹. Investigaciones experimentales realizadas por A.

19 RAEYMAEKER, L. DE, *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*, trad. esp. de María Dolores Moutón y Valentín G. Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1956, págs. 382-83. En la nota de la pág. siguiente, refiriéndose el mismo autor a una de estas estructuras, dice: «Consideremos el caso del movimiento que pasa de una bola de billar a otra. La primera bola rueda en dirección a la segunda; a partir de cierto momento tenemos la impresión de que «se acerca a ella»: las percibimos en una misma estructura sensible. La primera bola continúa su ruta y acaba por chocar con la otra, que se pone a su vez en movimiento. Bruscamente observamos, en una misma estructura, que la segunda «se aleja» de la primera. Se aleja cada vez más, y, en cierto modo, tenemos la impresión de que no tiene nada que ver con la primera: el vínculo se ha roto, la estructura desaparece. La percepción de la puesta en movimiento de una bola por otra, la percepción de esta «causalidad física», depende, pues, del hecho de que nosotros vemos una inversión brusca de las estructuras: la primera estructura (una bola se acerca a otra) cede súbitamente el puesto a una estructura diferente (la segunda bola se aleja de la primera).»

Michotte han puesto de relieve que ciertas estructuras dinámicas están a la base de la percepción de la causalidad física²⁰. Existen «impresiones» causales y la negación hecha por Hume, de la impresión de un influjo ejercido por un hecho físico sobre otro, no puede ser mantenida. Las inferencias causales del niño contradicen también las teorías de Hume. Los supuestos psicológicos desde los cuales se vino tratando el problema causal en el empirismo asociacionista son más que cuestionables. Las ideas no son átomos del pensamiento, carentes de relaciones entre sí y de vinculaciones con las cosas. Su distinción por medio del análisis no atenta contra sus mutuas implicaciones ni contra su unificación en la realidad. La separabilidad lógica no arguye separación real. El grave error de Hume fue tratar a las ideas como elementos abstractos, separados, en la pura representación de la mente, cuando debía tratarlas en el acto por el que el espíritu las relaciona a lo concreto, en el que se encontraban potencialmente realizadas.

Por eso, para superar a Hume no es suficiente, como pretendió Kant, una llamada a la pura actividad del espíritu, introductor de la relación de causalidad entre las percepciones. Consistiendo la causalidad —viene a decir Kant— en la unión de dos percepciones y no pudiendo esta unión ser obra del simple sentido ni de la intuición sensible, deberá ser producida por una facultad sintética de la imaginación, que determina el sentido íntimo relativamente al tiempo. Es la actividad de nuestro espíritu la que une entre sí los dos estados, transformando en relación causal lo que objetivamente no es más que relación de sucesión. No. La introducción de la actividad del espíritu cognoscente después de haber postulado, al igual que el empirismo, la absoluta pasividad de la sensación, llega demasiado tarde. Kant hubo de considerar la conciencia como el medio en que se encuentran las ideas, y no pudiendo explicar objetivamente sus relaciones, hubo de poner en el cognoscente la estructura formal y *a priori* que decidiese sobre sus conexiones. Entre el racionalismo, que pone todo el potencial cognoscitivo en el sujeto, y el empirismo, que niega la actividad propia del espíritu en el acto de conocer, distribuye Kant los papeles, cargando en la exterioridad el elemento material y poniendo en el sujeto el elemento formal. Pero una síntesis mediadora no es todavía una superación. Con posiciones extremas, que se suponen equivocadas, no se puede construir en la verdad. El conocimiento no es, como pretende Kant, el maridaje fecundo de una intuición y un concepto, ni resulta de la actividad del pensar llevada sobre la pasividad del sentido. El conocimiento es más bien un acto comunitario en su pureza original: el acto común del cognoscente y lo conocido. Dígase, si se

20 Vid. *La causalité physique est-elle une donnée expérimentale?*, en *Tijdschrift voor Philosophie*, t. III, 1941, y, especialmente, *La perception de la causalité*, Louvain, 1946.

prefiere: su compenetración en un acto en virtud del cual el cognoscente se hace lo conocido.

2. Esta digresión era necesaria para poder avanzar. Vamos buscando el conocimiento de la causalidad, la adquisición de las ideas de causa y efecto. Como todos nuestros conceptos, deben tener a su base una experiencia sensible suficientemente desarrollada. Sobre este fundamento entra en acción el entendimiento para abstraer las ideas correspondientes. Ya Aristóteles estudió en los *Segundos Analíticos*, con el nombre de $\zeta\text{TICCYOY}^1$ (inducción), el proceso que, comenzando en la sensación, concluye en el concepto. Hay seres dotados de conocimiento sensible en tan ínfimo grado que únicamente perciben lo que les está inmediatamente presente, sin que la sensación deje en ellos huella alguna. Un segundo grado corresponde a los animales que poseen memoria, gracias a la cual retienen lo percibido, aunque los objetos desaparezcan de su presencia. Finalmente, de las diversas representaciones de una misma cosa y por asociación de los reiterados recuerdos, puede surgir la imagen experiencial de una cosa singular de la que el entendimiento humano abstrae la idea.

La abstracción de las ideas de causa y efecto debe cumplir esa ley. Sólo de una imagen experiencial de una causa y un efecto reales, que los sentidos han mostrado, pueden obtenerse los conceptos de causa y efecto. Toda la dificultad de nuestro problema reside en este punto concreto. ¿Nos muestran los sentidos causas y efectos *reales*, cosas *concretamente* productoras y producidas? Si nos dejáramos llevar por la opinión de la mayoría de los autores, contestaríamos resueltamente que no. Sin embargo, no siempre la verdad está de parte de la mayoría, aun en el caso de que sea capitaneada por Hume y por Kant. Aristóteles y Tomás de Aquino pensaron de manera muy distinta, y las modernas investigaciones experimentales parecen darles la razón. Para ahorrarnos tratamientos prolijos de esta cuestión noética vamos a reproducir una notable página de G. M. Manser, escrita precisamente para solucionarla. «Los sentidos no perciben, de suyo, más que cualidades sensibles y sus series fenoménicas. Y esta opinión no es nueva, sino que ya Aristóteles y Santo Tomás se encontraban en este terreno. A esto lo llamaron el sensible per se. Pero ya Aristóteles había hecho referencia a un *sensible accidental* —sensible per accidens—, que no es percibido en sí mismo por los sentidos, sino que es captado por otra facultad, pero está vinculado a lo directamente sensible. ¿Qué es lo que aquí se conoce? Que hablen sólo los hechos. Aquí nos encontramos, en primer término, con notables realidades de la vida animal. El perro oye una voz determinada y al punto conoce a su amo. Lo que oye no son más que ciertos sonidos, no al que los produce, no al amo en persona. Pero la voz le

manifiesta a su amo, que es, efectivamente, el portador de aquella voz. Por consiguiente, el animal conoce, en cierto sentido, al individuo, no directamente por el sentido externo, sino a través de lo que oye, por medio de otro sentido interno, que los árabes, como es notorio, denominaron *facultad estimativa*. Pero la comprobación de esta realidad se debía ya a Aristóteles mismo. Y lo que todavía es más importante: Los hechos demuestran, además, que el animal conoce al portador de ciertas cualidades sensibles, únicamente en cuanto que de él salió o sale o pudiera salir una determinada actividad *causal*, bienhechora o dañosa. También aquí sirve de norma para el animal cierta experiencia. Así conocen las crías a sus madres, desde el punto de vista instintivo de la nutrición y la protección. Así conocen todos los animales su alimento, pero también a sus enemigos, por parte de los cuales les amenaza peligro, y de quienes toman, aún después de transcurrido mucho tiempo, sangrienta venganza. Cosas extrañas todas ellas, relaciones causales instintivamente conocidas, que no pueden explicarse, en modo alguno, por el mero conocimiento de las cualidades sensibles y de las sucesiones fenoménicas. No se subestimen estas realidades. Imperan en *toda la vida animal* en cuanto a su *generación, nutrición y conservación*. Por consiguiente, incluso en la vida de los animales existe cierto conocimiento del portador de las cualidades sensibles, y, por cierto, precisamente desde el punto de vista de la *causalidad*. Lo que sucede en la vida animal también se da en el *hombre*, pero de manera más perfecta... Los conceptos de causa y efecto no son, ciertamente, los primeros que adquiere el hombre. Suponen de antemano las ideas del *ser*, del *no ser*, de la *oposición*, de la *identidad* y los supremos principios ontológicos. Pero no son *derivables* de estas ideas y principios, porque aquellos conceptos, como observa Santo Tomás, contienen un nuevo y diverso elemento, el ser *devenido*. Por tanto, únicamente pueden ser extraídos del devenir —*motus*—, que no es otra cosa sino el camino del no ser al ser. Mas lo que principalmente presupone la abstracción de las ideas de causa y efecto es el *espíritu ya pensante*, que, a causa de su estrecha unión con la actividad sensible en un mismo hombre, hace posible a la facultad estimativa percibir al sujeto concreto más claramente como individuo y, a consecuencia de ello, hacer efectiva la imagen experiencial de un *productor concreto* —*causa*— y de un *producto concreto* —*efecto*—. Por eso, los antiguos le dieron a la facultad estimativa en el hombre, apoyada en el entendimiento, un nombre propio —*cogitativa*—, facultad *judicativa sensible*... Si, pues, esto es así, la abstracción de las ideas «causa» y «efecto» de sus correspondientes imágenes fantasmáticas ya no es dificultad ninguna para la causa y el efecto concretos. Iluminando la imagen fantasmática de la causa y efecto concretos, el entendimiento, después de dejar atrás lo concreto y

singular, percibe aquello que forma y constituye la *esencia* de la causa y del efecto. De este modo adquirimos las ideas de causa y efecto, tomándolas de la experiencia sensible»²¹.

3. La realidad objetiva del concepto de causa. 1. Los escolásticos suelen plantear el problema de la existencia de la causalidad en los términos del epígrafe que acabamos de enunciar. Ninguna dificultad tiene para nosotros la demostración de semejante enunciado. El valor objetivo de la noción de causa quedó patentizado en el desarrollo del epígrafe anterior. Podemos, sin embargo, a mayor abundamiento, proseguir la indagación para mostrarlo en la experiencia interna o en el testimonio de la conciencia y probarlo mediante un razonamiento legítimamente fundado.

Tenemos la experiencia interna —y de ello da testimonio infalible la conciencia— de producir modificaciones en nosotros mismos como resultado de nuestros pensamientos, juicios, raciocinios, deseos, amores... También provocamos movimientos corpóreos paseando, sentándonos, levantándonos. Orientamos la espontaneidad vital hacia fines personales: tomamos decisiones graves tras meditaciones reposadas, ordenamos nuestro trabajo y programamos nuestros quehaceres, dominamos nuestras tendencias y controlamos nuestros sentimientos, producimos decisivos cambios de rumbo en nuestra vida y hasta edificamos- nuestro ser. Estiman algunos autores que esta «actividad» no es propiamente una «causalidad», porque es un proceso inmanente que afecta al sujeto activo mismo, y no un influjo ejercido por dicho sujeto sobre «otro» ser. Agreguemos, pues, de inmediato, toda la serie de modificaciones externas que podemos producir en otros seres, como cuando escribimos, pintamos, edificamos..., y siempre que ejercemos cualquier influjo sobre el mundo circundante. Tales modificaciones e influencias no se nos presentan simplemente como posteriores a nuestros actos, sino precisamente como producidas por ellos. También tenemos conciencia de recibir el influjo de cosas que obran desde fuera sobre nosotros. Vista desde este ángulo, toda nuestra vida parece ser un tejido de acciones y pasiones, una trama de reacciones. Ahora bien, el influjo que ejerce el mundo exterior sobre el hombre y la reacción de éste sobre aquél es un influjo de un ser sobre otro, una verdadera actividad causal. Ergo.

2. Tenemos la impresión de que existen ejemplos análogos de causalidad fuera del hombre, particularmente en el mundo de los vivientes, animales y

²¹ *La esencia del tomismo*, ya cit., págs. 360-63.

vegetales, y que la experiencia externa nos autoriza a extender inclusive al llamado mundo inanimado. Mas, lo que pretendemos aquí es formular un razonamiento que pruebe apodócticamente el valor objetivo del concepto de causa. Sobre la base de la experiencia, mostrándonos que toda una serie de realidades que antes no eran llegan a ser —una flor, un fruto, un vegetal, un animal, un artefacto cualquiera—, procedemos así: Lo que empieza a existir, necesariamente recibe el ser o es causado por influjo de otro, pues para que algo se produjera a sí mismo sería preciso que ya existiera antes de producirse. Ese otro le influye precisamente el ser y, por tanto, es su causa.

Esperamos que el lector sabrá tomar el razonamiento que precede en sus justos límites. Todo lo que empieza a ser es causado; pero no todo lo causado debe por ello haber comenzado a ser *en el tiempo*. En el concepto de causalidad no se incluye el comienzo temporal.

BIBLIOGRAFIA

A las obras citadas en las notas del artículo agréguense las siguientes: A. BELLANGER, *Les concepts de cause et l'activité intentionnelle de l'esprit*, 1905.—L. BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, 1922.—Véanse también otros tratados de metafísica, especialmente el varias veces citado de A. Marc.

ARTÍCULO III.—NATURALEZA Y DIVISIÓN DE LA CAUSALIDAD

1. Causa y principio. 1. Con los dos artículos que preceden nos hemos situado ante el concepto de causalidad. Tenemos ahora que penetrar en él y proseguir su estudio. Según es notorio, el saber conceptual tiene dos modos, que se llaman «definición» y «división». A la definición de la causalidad, como expresiva de su naturaleza o esencia dedicamos este epígrafe y los dos que le seguirán de inmediato. Con la división de la causalidad distribuyéndola en partes o especies cerraremos el artículo.

2. Cuando se pretende una definición esencial, lo primero que hay que buscar es un concepto superior que, funcionando como género, sea capaz de alojar lo definido. Tal es, en nuestro caso, la noción de *principio*. Se llama principio a aquello de lo que algo procede de cualquier modo que sea. *Prin-*

*cipium est id a quo aliquid procedit quocumque modo*²². Dos modos de esta procedencia pueden ser, por lo pronto, distinguidos según tenga un sentido meramente lógico o cognoscitivo o una verdadera significación entitativa. El conocimiento de una conclusión procede lógicamente del conocimiento de las premisas. De aquí que las premisas sean principio de la conclusión, mas sólo en el orden lógico, pues, realmente, la conclusión se obtiene por obra del entendimiento. Con frecuencia, el orden real y el lógico son inversos: nuestro conocimiento del fuego puede proceder del conocimiento del humo, aunque realmente el humo proceda del fuego. Hasta tendremos ocasión de examinar la posibilidad de que el conocimiento del efecto sea el principio del conocimiento de la causa, bien que ésta sea el principio de aquél.

Dejemos, pues, el principio lógico y examinemos el principio real. Puede ser de dos clases: negativo y positivo. Se llama principio meramente negativo al término *a quo* negativo de donde algo procede: tal, la privación de donde la generación procede. Descartémoslo también y reparemos en el principio positivo, es decir, aquel de donde algo procede realmente. Distinguía la Escuela todavía dos clases: el principio del comienzo y de la sucesión, sin influjo en el ser, y el principio que influye y confiere el ser. Tampoco nos interesa el principio entendido como simple comienzo. La fase inicial de un movimiento puede llamarse principio de él (y hasta principio real y positivo), pero parece incuestionable que no hay influjo alguno de esa primera fase en las fases ulteriores ni en el movimiento como tal; por el contrario, es ella misma, como todas las demás, rigurosamente determinada por aquello que haya producido el movimiento. Una fase del movimiento es posterior a la primera sin que proceda de ella. Ser *después* de otro no significa ser *por* otro. Sólo esto último nos interesa aquí: el principio positivo de donde algo procede realmente.

Una última precisión y concluimos. Un principio puede influir el ser en otro con expresión de dependencia o sin hacerlo dependiente. (Según la sagrada teología, en la Santísima Trinidad, el Padre, como principio real del Hijo, influye el ser en el Hijo, y ambos, como principio real del Espíritu Santo, le influyen también el ser, sin que, empero, la segunda Persona dependa de la primera y la tercera de las dos primeras, ya que el ser conferido por el Padre al Hijo y por ambos al Espíritu Santo lo tienen comunicado las tres divinas Personas sin distinción alguna entitativa o esencial. Con ello, al mismo tiempo que se expresa el origen real, se excluye la causalidad).[^] principio que influye el ser en otro con exclusión de dependencia no es causa. Ésta influye en el ser de otro y lo hace dependiente. Conclúyase, pues, diciendo que la causa es el principio positivo de donde algo procede realmente con dependencia en el ser.

²² I, q. 33, a. 1.

O así: el principio real positivo que influye el ser en otro haciéndolo dependiente.

2. Causa, condición, ocasión y razón. 1. Para perfilar mejor la noción que acabamos de obtener, delimitaremos la causa de otras nociones vecinas con las que pudiera, en nuestro conocimiento, confundirse. La primera es la idea de «condición». En sentido estricto, la condición no posee causalidad, pero se presenta como un requisito para que las causas propiamente dichas ejerzan su función. Y ello de una doble manera: positiva y negativamente. Dícese, por ejemplo, que el cerebro es en el hombre una condición necesaria del pensamiento, pero no como causa del mismo, sino como algo auxiliar que hace posible al entendimiento entrar en relación con lo real sensible. Sucede otras veces que la actividad de una causa es estorbada por algún obstáculo, que debe ser removido para que la causalidad se ejerza. Esta remoción es también una *conditio sine qua non*. La condición difiere, pues, de la causa por doble motivo: mientras la causa se caracteriza primordialmente por el influjo que ejerce, la condición excluye positivamente el influjo causal, y, en consecuencia, toda variación en la causa debe modificar la causalidad, que puede permanecer inalterable aunque varíe la condición.

2. Se llama «ocasión» a aquello cuya presencia pone las condiciones favorables para la acción y parece inducir a la causa a obrar. Trátase de una situación favorable para la causalidad que, empero, sólo la causa ejerce. Comparada con la condición y ambas con la causa, resulta lo siguiente: La ocasión favorece el ejercicio de la causalidad y, en este sentido, aunque no incluye positivamente la razón de influjo, tampoco la excluye; la condición, empero, no puede ser jamás verdadera causa ni siquiera imperfecta e insuficiente. Por el contrario, la ocasión no es de suyo necesaria para que la causa ejerza su causalidad, mientras que la condición es con frecuencia imprescindible para que la causa pueda obrar.

3. También se hace preciso distinguir entre causa y «razón». Suele llamarse *razón*, en la acepción que aquí interesa considerar, a todo lo que ilumina al espíritu clarificando o explicando algo, es decir, *dando razón* de ello. La tendencia a considerar la causa desde el punto de vista de las razones explicativas estuvo muy arraigada en todo el movimiento filosófico del racionalismo moderno. Descartes emplea con frecuencia ambos términos con perfecta sinonimia, y hasta escribe en varios pasajes: «*causa sive raízo*». Lo mismo hace Espinosa: «*causa seu ratio*» es una expresión repetidísima en sus obras; no encuentra tampoco inconveniente alguno en decir que Dios es «*causa*

sui». Hasta Leibniz habla de una *realis ratio*, que identifica con la causa. Esta manera racionalista de hablar es abusiva o, al menos, impropia. Debe distinguirse entre causa y razón, ya que no todas las razones son causas. El término «razón» debe reservarse para el orden lógico y el vocablo «causa» debe circunscribirse al orden real.

3. Causa y efecto. 1. Para penetrar definitivamente en la naturaleza de la causalidad examinaremos las relaciones entre la causa y el efecto. Como lo que procede del principio se llama principiado, lo que procede de la causa llámase efecto. En oposición a la causa puede definirse el efecto, diciendo que es lo que procede de otro con dependencia en el ser. O así: aquello en lo cual otro influye el ser haciéndolo dependiente.

Esta dependencia, que va siempre del efecto a la causa, expresa la prioridad de ésta sobre aquél. El efecto es, por naturaleza, posterior a la causa. No puede haber duda de ello cuando se consideran la causa y el efecto material o entitativamente. No sucede lo mismo en una consideración formal. Como tendremos ocasión de ver, la causa y el efecto se dan de tal manera unidos en el mismo acto de la causalidad que, bajo este respecto, son perfectamente simultáneos.

Debe decirse también que entre la causa y el efecto hay distinción real. Esta distinción tiene, igualmente, su fundamento en la dependencia causal. Lo que depende realmente de otro, debe distinguirse realmente de él. Esta dependencia real indica la necesaria relatividad de todo efecto. La dependencia en el ser no puede evaporarse en una mera relación de razón del efecto al no ser precedente. Debe constituirse en una relación real a su origen. Esta original y originaria relación es lo que se llama propiamente «causalidad».

Examinemos más de cerca esta relación de causalidad. Insistamos en lo que acabamos de ganar. La causa y el efecto, términos de la relación de causalidad, no pueden ser idénticos. Para que dos realidades entren en relación tienen que comenzar por distinguirse. La causa de un efecto no está nunca en él ni se confunde con él. Asegurados en su distinción, debemos apresurarnos a decir que la causa y el efecto no pueden tampoco estar absolutamente aislados, separados, desgajados. Sólo la imaginación incontrolada puede llevarnos a la idea de una causalidad que, surgiendo de una causa, se propague hasta el efecto venciendo un «distanciamiento» más o menos amplio. La causa no es una fuente, ni la causalidad un líquido que discurra por no se sabe qué canal, ni el efecto es un depósito en el que aquel líquido se remanse. Ya hemos observado reiteradas veces que la imaginación traiciona con frecuencia el discurso metafísico. Leibniz apuntó, muy atinadamente, que la acción de una

sustancia sobre otra no debía imaginarse como una emisión o un trasplante de entidad²³. Y el viejo Estagirita había señalado que la enseñanza dada por el maestro está en el discípulo; es en éste la acción de aquél. La Escuela recogió esta doctrina expresándola con una profundidad pocas veces advertida en el famoso axioma *actio est in passo*. La «acción» y la «pasión» son dos vocablos que expresan la misma realidad: la actualidad del efecto influida por la causa²⁴. Lo mismo debe decirse de la causalidad en general: es el influjo de la causa en el efecto. La causalidad de la causa coincide con la efectuación del efecto. Trátase también de una misma realidad, que es el acto o la actualidad del efecto en la medida que proviene de la causa, es decir, el influjo por el que la causa influye el ser en el efecto. El efecto y la causa se unen sin fundirse. Y esta unión sin confusión se llama causalidad, influencia de la causa por la que se constituye la actualidad del efecto. Sucede con la causalidad algo parecido a lo que pasa con el conocimiento. De modo semejante al conocimiento, acto común del cognoscente y de lo conocido, la causalidad es también la común actualidad de la causa y del efecto²⁵. Éstos, distintos entre sí, se trenzan en la causalidad, la cual, amparándolos, constituye a la causa formal e inmediatamente como tal y expresa la influencia del ser en el efecto. Sin embargo, tampoco se confunde con ninguno, pues, materialmente hablando, la causa puede preceder a la causalidad y el efecto perdurar tras la realización. Ello no debe hacernos caer de nuevo en la tentación, ya rechazada, de concebir a la causalidad dotada de sustantividad, cual si fuese un intermediario entre la causa y el efecto. La causalidad no es una realidad subsistente, sino una relación de dependencia merced a la cual el efecto se solidariza a la causa que le influye el ser.

4. División de las causas. 1. Siendo la causalidad una relación de dependencia, habrá tantos géneros de causas cuantos sean los modos de depender. En las cosas de nuestras experiencias, estos modos de dependencia causal se extienden a cuatro, según señaló ya Aristóteles. Una cosa puede depender de otra como materia, como forma, como eficiente y como fin. Una estatua depende intrínsecamente de aquello de lo que está hecha (materia) y de lo que la determina a ser precisamente lo que es (forma); extrínsecamente depende del escultor que la hizo (agente o eficiente) y del objetivo que se propuso (fin).

²³ Cfr. *Troisième éclaircissement du Système de la communication des substances*, ed. Erdmann, pág. 128.

^M Santo Tomás lo explicó así: «Unus motus secundum substantiam est actus utrisque sed differt ratione. Est enim actus moventis ut a quo, mobilis autem ut in quo... Et ideo actus moventis dicitur actio, mobilis vero passio» (*In XI Metaphys.*, lect. 9, n. 2312).

²⁵ ANDRE MARC, refiriéndose a la causalidad eficiente, lo ha subrayado con toda energía: «Reprenant un langage qui formule la loi de la connaissance, acte commun du connaissant et du connu, disons que l'action est l'acte commun de la cause et de l'effet,

Paralelamente encuéntrase cuatro modos generales de influir el ser en otro: sustentando o singularizando (materia), actualizando o informando (forma), realizando o produciendo (agente) y atrayendo u ordenando (fin). De aquí que debamos registrar cuatro géneros de causas: dos intrínsecas o constitutivas del efecto, como la *causa material* y la *causa formal*, y otras dos extrínsecas, una productora, como la *causa eficiente*, y otra ordenadora, como la *causa final*

2. El concepto de causa se aplica a los cuatro géneros registrados de una manera analógica. Cada causa es causa real y, propiamente, influyendo en el ser del efecto; pero, a su manera, esencialmente diversa en cada una. No pueden, pues, considerarse como especies de un mismo género, y hay que entenderlas como miembros de una analogía de proporcionalidad. Y lo que se dice de las causas puede aplicarse, *mutatis mutandis*, a los efectos.

Con esto podemos dar por concluido el capítulo; las particularidades de la causalidad pertenecen a los capítulos que siguen.

BIBLIOGRAFIA

De la naturaleza y la división de la causalidad se ocupan las obras que indicamos en la bibliografía del proemio de la sección. Ténganse en cuenta también las citadas en las notas de este artículo y agréguese los manuales y tratados de ontología de Gredt, Amou. Jolivet, Iturrioz, Cuesta, etc.

le même acte des deux. La connaissance est l'acte du connaissant, parce qu'elle est en lui, qui est son auteur; elle est aussi l'acte du connu, non pas qu'elle soit en lui, mais parce qu'il en est le terme et l'objet spécifiques. De même l'action de la cause est l'acte de l'effet, parce qu'elle est en lui, du fait qu'elle le met en acte, mais elle n'y est qu'en ayant son origine ailleurs et qu'en l'y référant. Elle est donc l'acte de la cause, dans la mesure où elle oriente vers celle-ci l'effet.» (*Op. cit.*, pàgs. 44142.)