

El pensamiento y sus principios: La causalidad

Por PEDRO CABA

Principio y causa.—Las palabras “principio” y “causa” tienen muchas acepciones. Por ser esto frecuente, los lingüistas suelen estudiar pacientemente las transformaciones de significación de las palabras, transformaciones que no vienen regidas por el azar, y que si algunas veces obedecen a imitación, asimilación, deformación, etc., etc., la causa más general e importante está en la imbricación profunda del pensamiento mismo, gracias a la cual el pensamiento anda y el espíritu del hombre trabaja en los fondos.

Los conceptos de “causa” y de “principio” han ido cambiando de significación, y no por azar, sino porque la estructura del hombre mismo que piensa va necesitando, al tenor de sus hallazgos y saberes nuevos, tornasolar sus propias ideas y cambiar lentamente el sentido de las palabras o dictar otras nuevas para las nuevas vivencias. En griego, “aitía” (*aitia*) primero significó “causa” y “motivación psicológica”, por lo que se formó “aitíos”, esto es, autor o responsable de una acción. De ambos se distinguía el vocablo más antiguo “arkhe”, que significaba, primero, lo inmemorial; luego, el “punto de partida, el antiguo y primero empezar de las cosas, la fuente de los orígenes; en suma, el *principio* (1). Pero luego, entre los romanos, el “principium” significaba lo sobresaliente en dignidad, lo propio de *principes*, una alusión al empezar de las cosas con decreto de príncipes como origen. También el *de-terminare* latino valía tanto como fijar el “términus”, deslindar un pago o heredad, lo mismo por el fin que por el principio. En Suetonio significaba “acabar”. Y en nuestro español de hoy y de ayer, el que “determina” hacer algo, es que se decide, “concluyendo” su deliberación, a la vez que empieza a realizar el proyecto. Cuando decimos: “Tres puntos no situados en línea recta *determinan* lo posición de un plano”; “he *determinado* salir de viaje”; o el *determinante* de una matriz matemática es la suma algebraica de todos los términos posibles de una matriz”, el sentido de la “determinación” es bien diverso, pero, en todo caso, conserva la vaga acepción de limitación y ocasionamiento. Y el “determinismo”, que en ciencia o filosofía venía significando en el siglo XIX rígido forzamiento de hechos y acontecimientos por otros anteriores llamados “causas”, ahora parece orientarse hacia un vago casualismo o azar en que las cosas lo mis-

mo pueden ocurrir que no ocurrir, aun habiendo los mismos antecedentes. Es la mente del hombre la que varía. Aristóteles, en la *Metafísica*, distingue lo siguientes “principios”: lo que sirve de punto de partida, lo que es materia de que se constituye una cosa, el fundamento o principio de una ciencia, la causa exterior, el motivo que origina un acto humano, el ser que da lugar u origen a otro y el primer conocimiento, de que luego surgen otros conocimientos, como brota la conclusión de las premisas.

En suma: comprende como principio lo que es primero en el espacio, en el tiempo, en el movimiento, en la dignidad, y lo que sirve de fundamento a algo. Todo ello queda aludido por Santo Tomás así: “principio es todo aquello de que procede algo, de cualquier manera que sea, y a la inversa” (2), y que los escolásticos solían aclarar así: “Aquello de que, de algún modo, proceda algo, así en el orden lógico como el real.” (“Id a quo aliquid quocumque modo procedit, in ordine sive logico, sive reali”). Es definición que venía ya dictada de Aristóteles: “Aquello de donde se deriva la existencia, el origen o el conocimiento”, pero añadiendo esto, importante: “entre los principios hay unos que están en las cosas y otros que están en las personas” (3). Aristóteles no ha distinguido la noción de “principio” y “causa”, y los Padres griegos tampoco, cuando especulaban teológicamente sobre la procesión de las personas en la Trinidad. Pero los Padres latinos se resistían a aplicar al Padre el nombre de “causa”, según hace notar el propio Santo Tomás. Comentando esto, dice el Padre Santiago Ramírez: que “entre los latinos, el concepto de *principio* es mucho más lato que el de *causa*, significando tan sólo el orden de origen entre dos cosas, sin que esto implique prioridad o dependencia de una respecto de la otra, a no ser en las creadas. En cambio, el de *causa* añade diversidad de naturaleza y de dependencia en el ser del efecto” (4).

Santo Tomás reconoce que los doctores latinos no suelen usar el nombre de “causa”, sino el de “principio”, y alega como razón que la palabra “principio” es más general que la de “causa”, como

(2) Santo Tomás: *Summa Theologica*, 1.^a parte. Cuestión. Artículo 1.^o

(3) Aristóteles: *Metafísica*, libro V-1.

(4) Santo Tomás: *Summa Theol.* Introducción a la Cuestión XXXIII, página 260 del tomo 11 de la edición de “R. de A. C.”.

(1) Aristóteles halla que los principios se identificaban con lo inmemorial en pensamiento mítico, *Metafísica*, 983-C-33.

a su vez "causa" es más general que "elemento", y por esto, el primer elemento o primera parte de una cosa se le llama "principio" y no "causa"; además, que "la palabra "causa" parece implicar diversidad de sustancias y dependencia de una cosa con respecto de otra, lo que no incluye la palabra "principio"... De este modo se opone explícitamente a la confusión entre principio y causa de Aristóteles, a quien empieza citando como casi siempre... Santo Tomás, en fin, afirma que, mientras la causa influye siempre en lo causado, el principio no influye en lo principiado; y mientras las causas son seres reales, los entes de razón, que no son causas, pueden ser principios. Sin embargo, a lo de que la causa es siempre un ser real, habría que oponer que la pobreza, por ejemplo, que no es un ser real, puede ser causa del hambre.

Suárez halla poco clara la distinción de Santo Tomás y distingue la *causalidad* como forma general de las determinaciones causales, y la *causa* que es manifestación particular de esa *causalidad*. Según Suárez, la causa puede darse sin influjo sobre el efecto (y se le ocurre a uno preguntar al margen: ¿en qué se conoce entonces que es causa de ese efecto?), mientras la causalidad es el influjo mismo. Y en cuanto a la causa y el principio, dice: "Lo que los distingue es que el efecto, el ser producido por la causa, es de esencia numéricamente distinta y dependiente del ser de la causa; en cambio, lo que procede del principio no depende de ese principio ni es de esencia numéricamente distinta de él" (5). Todo está dicho, como en Santo Tomás, pensando en justificar la Trinidad.

Con el Renacimiento, con la nueva actitud científica ante la Naturaleza, los principios y las causas se vuelven fuerzas, entidades mecánicas que actúan sobre masas y las ponen en movimiento. Desde Rogerio Bacon y Telesio, y sobre todo desde Galileo y Klepero, la causa, la fuerza, es una realidad experimentable que puede ser medida física y matemáticamente. El mundo se ha vuelto Naturaleza; es una máquina y no un organismo; y en la Naturaleza, más que causas y principios, hay fuerzas y, en todo caso, leyes, que son como las cadenas sin fin y las correas fijas de esa máquina. Habrá que esperar al siglo XVIII para que la naturaleza vuelva a ser organismo finalista y no máquina; y al XIX, para que la naturaleza sea llamada nuevamente "madre", "providencia", etc., etcétera. Giordano Bruno distingue también entre *principio*, que es, como para Descartes, lo que es causa immanente, y la *causa*, que es siempre algo externo en el origen y en las secuencias. Por eso, para Bruno, la naturaleza es el gran origen de todo y se confunde con Dios, pues es *causa sui*. Bruno, como buen panteísta, veía la naturaleza como un ser vivo y creador. Pero, poco a poco, se iba imponiendo la visión matemática de Galileo y Keplero a la visión maquinística de Spinoza. Creo que fué Keplero el que propuso que siempre que se tratara de fenómenos físicos se sustituyera la palabra "anima" por la palabra

"vis"... Ello culminó en el materialismo causalista de Gassendi...

El genio sintético de Leibniz abarca ávidamente todas las acepciones de las palabras *causa* y *principio* y funda el llamado "principio de razón suficiente", según el cual cuanto acaece ha llegado a acaecimiento por una razón bastante para ello, y así, tanto los fundamentos como las causas reales de las cosas y las motivaciones en las personas quedan integrados en un principio impersonal, elaborado y exigido por el pensamiento, y que por eso se llama *razón suficiente*. La "aitía" primitiva de los griegos se ha hecho "logos". La causa ontológica se hizo causa física, y ésta se hace razón cuando llega el racionalismo, "causa sive ratio".

A ese principio de razón suficiente y universal le encuentra Schopenhauer una cuádruple distinción, llamándole: *razón de ser*, si se refiere solamente al ser de modo intemporal; *causa*, si se aplica al movimiento de las cosas; *fundamento o principio de conocimiento*, cuando se alude a la ciencia o al saber, y *motivación*, si la razón suficiente se adjudica al obrar de las personas.

En realidad, el principio de causalidad venía siendo, desde el Renacimiento, una proyección del pensamiento discursivo en el mundo, de modo que así como las premisas llevan la forzosidad de la conclusión, así los hechos naturales tienen unos antecedentes que les justifican y que se llaman "causas". Fué Hume el que dudó de la legitimidad de esta proyección y dijo que la noción de causa ha nacido en el hombre de la costumbre de ver repetirse indefinidamente el hecho de que tras un antecedente dado se dé siempre un mismo consecuente, pero sin que haya apriorismo ni razón lógica bastante para probar que, en el mundo, hay causas que forzosamente producen efectos. Esto excitó a Kant a la réplica y le hizo aseverar que la causalidad, como el tiempo y el espacio, son nociones categoriales, pero la causa es forma *a priori* del entendimiento, y no de la sensibilidad como aquéllos. Esto hace que Meyerson, equidistando entre Hume y Kant, afirme que la razón propende de un modo natural a identificar como causa la relación sin duda existente entre un hecho y sus secuencias. Pero los materialistas como Buchner, Molestchot, Ernesto Mach, tratan de enrigidecer al mundo, afirmando un riguroso determinismo físico en todo, incluso en la esfera del espíritu y de la historia. Y cuando, al llegar el siglo XX, el pensamiento lógico europeo se reblandece, la noción de causa se envuelve en el problema general del determinismo y la incertidumbre, en la Física teórica, cosa que luego veremos.

La noción de causa en Filosofía y en Ciencia es extraordinariamente difícil de precisar, lo que justifica que sea ocasión de oscuridad en las mentes más luminosas y que sea una de las cuestiones más debatidas en todos los tiempos... Ya vimos cómo en Aristóteles no se distingue bien la causa del principio. Y cómo la distinción de Santo Tomás no satisface a Suárez. Y cómo ninguno de estos coincide en Hume, con Kant o con los materialistas y positivistas del XIX. Hoy vuelve la *causa* a vacilar como noción en las mentes europeas, y

(5) Suárez: "Disputaciones metafísicas". Disp. XII. Sección 2.^a

otra vez vuelve a confundirse con el principio, desde que Schelling identificó el fundamento de la causa con la libertad del hombre. Mientras la Física teórica se siente conmovida por el principio de incertidumbre de Heisenberg, un filósofo como Heidegger busca un principio común de todas las formas de la causalidad y halla que la libertad da el *fundamento* o la razón determinante de toda causación. Hemos vuelto así a la noción de "aitíos" de autor, y a la de *principio* como dictado de *príncipes*. Y no sabemos qué hacer con la causa propiamente dicha que rige en el mundo natural, digan los físicos lo que quieran, pues ya va siendo hora de que perdamos el respeto a gentes que, escudándose en grafismos matemáticos muy próximos al jeroglífico, charlatanean sobre temas filosóficos de un modo que empieza a no ser honesto.

Causas y concausas.—Pero antes de entrar en la Ciencia de hoy y sus concepciones sobre el determinismo y las causas, insistamos sobre la oscuridad de la idea de causación en la Filosofía clásica. Por de pronto, con la clasificación de la causa en "formal", "material", "eficiente" y "final" se introduce confusión y no claridad, porque decir que la figura de Sócrates es la causa de que el mármol o la madera se haya transformado en estatua es confundir la causa con la condición y la materia ocasional, pues si la figura física de Sócrates era la causa de la estatua, habrá que preguntar por qué hasta que no hubo escultor que puso su genialidad en ello no surgió la estatua. Es decir, que aquí se supone que el escultor es pura condición ocasional y, en cambio, la figura socrática resulta casi el verdadero autor. Pero mucho más extraño es que se llame "causa material" a la madera o la piedra de la estatua, como si ésta hubiera hecho más, que dejarse hacer pasivamente lo que quiso hacer un autor y que en vez de la efigie de Sócrates pudo haber sido la de un elefante. Y no es menos peregrino y desatinado identificar la llamada "causa formal" con la "ejemplar", cuando la verdad es que ni estéticamente era ejemplar la efigie de Sócrates.

Hay que revisar todo esto y reprenderlo de nuevo. Antes que hablar de las causas del ser hay que plantearse también ontológicamente el ser de la causa. Ni el formato físico de Sócrates, ni el mármol o la madera, son causa de la estatua del filósofo, sino condiciones o medios para que la estatua pueda ser hecha. Tampoco el autor y el hombre ejemplar que nos incitan a la imitación o la secuacidad son causas de nuestra conducta. Y no lo es la llamada "causa final", porque lo que mueve está al *final*, al término de la acción, y no puede ser causa no *principio*. Entonces se preguntará el lector, alarmado, ¿cuál es la causa? El complejo y la constelación de todas esas condiciones o, al menos, de algunas de ellas. No hay *causas*, sino *concausas*, y ello no destruye el principio de causación, pero sirve para aclarar quizá la causalidad. El hecho de que el autor, o la "causa eficiente", precise de la materia a la que ha de dar la forma y en la que ha de inyectar un fin, un plan o proyecto; y, viceversa, el hecho de que la "causa material" requiera un autor "o causa eficiente" que ha de tener un fin o proyecto, y ha de

infundir una forma, y así, en los demás casos, ¿no indica que esas causas que se dan han de actuar por complejos o constelaciones, y que del concurso de ellas, de su fecundación mutua, ha de surgir el efecto? Mas también puede ocurrir que de su concurrencia como concausas se derive su anulación. Ahí está el equilibrio físico de los cuerpos, cuando están transidos de fuerzas equivalentes y antagónicas de signo, en su dirección. El cloro es un gas venenoso; el sodio es una sustancia también tóxica; pero entre ambos, como concausas y en dosis determinadas, producen un alimento, la sal común.

Sin duda en toda constelación causal hay una concausa que prepondera o predomina, dando la resultante y su sentido. Y así, conociendo el juego de las causas concurrentes, podemos predecir el efecto y su dirección. No vemos dónde va a caer el rayo, porque ignoramos dónde se va a dar el concurso más favorable de condiciones para que la descarga se produzca, pero si acertamos a poner dentro del campo eléctrico de la nube, un pararrayos más rico en electricidad negativa que todos los árboles y conductores del contorno, podremos determinar unívocamente la descarga en dirección al pararrayos. No se trata, pues, de negar la causalidad, sino de afirmarla, pero aceptando también que en la práctica es muy difícil saber cuál es la causa, porque son muchas en concurso y son muy complejas las razones por las que predomina una de ellas y da la resultante. Sirva esto para anticipar por qué, cuando las concausas son prácticamente infinitas en su número, hemos de acogernos al cálculo de probabilidades, surgiendo entonces las llamadas "leyes estadísticas". Tal ocurre en el movimiento de las moléculas de un gas o en el de los electrones de un sistema.

Es lo que dice Bertrand Russell: "Se presume generalmente por los hombres de ciencia —por lo menos en hipótesis constructiva— que cualquier hecho concreto es el resultado de un número de causas, cada una de las cuales, actuando separadamente, podría producir algún resultado diferente del que ocurre realmente, y que el resultante puede ser calculado cuando los efectos de las causas separadas son conocidos." Y más abajo: No hay razón *a priori* para suponer que el efecto de dos causas, actuando simultáneamente, pueda calcularse por los efectos que ejercen separadamente" (6). Y en otra parte añade: "Las ecuaciones cuánticas difieren de las de la Física clásica en un respecto muy importante: que no son "lineales". Esto significa que cuando se descubre el efecto de una causa sola (¿qué entenderá Russell por "causas solas"?)?, no se puede descubrir el efecto de ambas juntas sumando los dos efectos anteriores" (7). En resumen: "Las leyes causales no bastan para determinar acontecimientos individuales, sino sólo reparticiones estadísticas" (8). Y Reichenbach, por su parte: "Podría demostrarse que el principio de causalidad sería una hipó-

(6) Russell: "El panorama científico". Ed. Rev. de Occ. Página 67.

(7) Russell: "El conocimiento humano". Ed. Rec. Occ. Página 45.

(8) *Ibidem*, pág. 246.

tesis completamente vana, inútil, si no se le agregase el principio de probabilidad" (9). Quiero subrayar también que lo que Russell llama "comprensencia" no tiene mucho que ver con lo que he llamado "constelación causal". Lo de Russell quiere decir "estructura", conjunto de notas diversas que se dan como simultaneidad a la conciencia.

Pero, la indeterminación del resultado de un movimiento de muchas partículas electrones no puede servir para afirmar que ha quebrado el principio de causalidad, como hacen físicos, matemáticos y hasta filósofos contemporáneos. Lo que falla es aquel causalismo simple que creía que en cada suceso había una causa, que, además, nos estaba guiñando el ojo para anunciarnos intencionadamente cuál iba a ser el efecto. No. Sólo hay concausas, y cuando el número de éstas es muy elevado, la previsión del resultado es difícil, cuando no imposible al hombre. Esto es lo que ya vió Ernesto Mach y le hizo cambiar las nociones clásicas de causa y efecto por la de "interdependencia funcional", en que el "porqué" (*di-oti* de los griegos) no tiene mucho sentido, porque no siempre es posible una determinación unívoca de los hechos. Y es lo que ha hecho que el concepto de "función matemática" venga casi a suplir el concepto de causa en Física. Por eso Poincaré prefiere sustituir la noción de causa por la que llama "une classification de sequences", o una correlación funcional. Ello le hace decir: "Las leyes de la Naturaleza ligan el antecedente al consecuente, de tal modo, que el antecedente es determinado por el consecuente, lo mismo que el consecuente lo es por el antecedente" (10).

Me proponía con lo anteriormente dicho y lo que seguirá mostrar lo que hay de confuso en el planteamiento del principio de causalidad. He dicho que si admitimos que puede haber causación separada por la materia, por la forma, por el fin o por la eficiencia, no hay modo de entender la causación. El hecho de que el autor, la "causa eficiente", precise de la materia, a la que ha de dar forma, y en la que ha de inyectar un fin, un plan o proyecto; y viceversa, el hecho de que la "causa material" requiera un autor o "causa eficiente" que ha de llevar allí un fin proyecto; y el hecho de que la "causa formal" pida una materia y un autor y un fin, ¿no indica que las causas han de actuar por complejos o constelaciones y que del concurso de ellas, de su mutua fecundación, ha de nacer el efecto?

Por otra parte, si la causa es causa aunque no produzca efecto, como admite toda la Escolástica, incluso Suárez, de modo que resulta una causa en potencia o dormida (como la llamada "energía potencial" en Física), resulta que todo ser en el mundo es causa (actual o virtual), y la causa es un modo de ser en todo ser, con lo cual no aclaramos gran cosa; más bien incrementamos la confusión. Pero también si, como admiten los físicos a partir del principio de indeterminación de Heisenberg, hay efectos que no tienen causas,

(9) Hans Reichenbach: "Átomos y Cosmos". Ed. Rev. de Occ. Página 244.

(10) H. Poincaré: "Ciencia y Método", Col. Austral. Página 60.

sino propabilidades, que hallan su razón en el puro azar, reconozcamos que no estamos hablando de efectos, sino de hechos fortuitos a los que nuestra razón no renuncia a imponer algún antecedente que, si no es causa, lo parezca.

En cuanto a Hume y a su afirmación de que el principio de causación es sólo una inducción precipitada que nos hace suponer que porque dos cosas se suceden con muchísima frecuencia, suponemos que están relacionadas como causa y efecto, puede contestarse —como se ha hecho muchas veces— que de la mera sucesión habitual de hechos o acontecimientos no surge, sin más ni más, la noción de causalidad en el hombre, pues bien inveterada es la sucesión del día y de la noche, de febrero y marzo, de un diente de una rueda y otro diente de la misma rueda, y no por eso ha supuesto nadie que el día sea causa de la noche, febrero de marzo y un diente de otro diente. Más bien el problema empieza ahí; cómo habiendo sucesión en estos casos y habiendo sucesión en otros la mente humana supone en unos causalidad y en otros no. Pero hay otra objeción que me parece que no se ha hecho, y es que no siempre se une la noción de causa a la sucesividad de sucesos o acaecimientos, pues a veces basta la mera adyacencia o contigüidad para que surja la noción de causa como hipótesis, según veremos luego. Y, en fin, aunque veamos las cosas transcurrir en orden de sucesividad, resulta que la sucesividad misma no está en las cosas, sino que es relación que pone el observador de los acontecimientos. Las cosas por sí mismas no se suceden. La noción temporal de sucesividad la pone el hombre, y no es esto decir que sea el tiempo algo categorial y *a priori*, como decía Kant, sino otra cosa parecida pero distinta, que ya veremos. Si no hubiera nadie capaz de observar la sucesión de los hechos, éstos, por sí, no se seguirían unos a otros, pues para eso hace falta que el uno sepa referirse intencionalmente y por sí mismo a otros. En cambio, hasta cuando no hay tal sucesión temporal, el hombre presente u observador lo inyecta en las cosas. Y así, los árboles de una carretera decimos que "se suceden" cuando avanzamos por entre ellos poniéndoles el hilván sutil de nuestra temporalidad. ¿Y por qué si vemos que siempre, en la misma carretera, un árbol sucede a otros árboles no suponemos que el primero es la causa del segundo? Y si siempre he visto que unos instantes después que Juan aparece su perro, ¿será Juan la causa del perro? Extraña un poco que los físicos de hoy, que tanta predilección muestran por observadores en Sirio y viajeros de la Vía Láctea no hayan señalado al hombre como el ser que transforma al espacio en el concepto relativista de "espacio-tiempo" cuando avanza por un camino, no solamente en las Galaxias más lejanas y "con una velocidad análoga a la de la luz", sino también con andadura acompasada y en Valdelrábano, por ejemplo.

Finalidad, series causales, azar y autor. — Pero además de la concurrencia de causas hay que tener en cuenta la generación y retrosucesión de las causas que han servido de antecedentes. Por ejemplo: El gato murió envenenado. ¿Causas? Varias

concurrentes: que la comida había sido impregnada de un tóxico para exterminar ratones, por lo que estaba la vianda como la luz evangélica, bajo el celemín; que el gato tenía hambre; que vio algo moverse en aquella dirección; que comió de la sustancia mucha cantidad; que los jugos gástricos (por la alimentación anterior, por diátesis del niño o por una enfermedad transitoria de él) aumentaron la toxicidad, etc., etc.

Pero a su vez cada una de esas causas tiene sus antecedentes propios causales: el gato tenía hambre desusada por haber estado tres días fuera de casa, en cortejo amoroso y viaje de bodas, por los tejados más inverosímiles; el lugar en que antes, durante sus excursiones, solía cazar ratones estaba ahora tapiado; se movió el celemín porque no asentaba en el suelo y llegó una ráfaga de viento, etcétera, etc. Y lo mismo puede remontarse en cada una de las demás concausas anteriores y descubriremos así una línea causal de antecedentes conexos determinantes en cada una, suficientes para considerarlas bien concatenadas. Luego ha ocurrido que todas estas series causales han ocurrido en un solo hecho: la muerte del doméstico felino. Y aun podría anotar las omisiones, faltas y causas negativas que han permitido la realización del percance; por ejemplo, porque aquel día no encontró, como era diario, la escudilla con residuos en el sobrado, y porque el gato aquel día no experimentó el malestar y la anorexia que en días anteriores venía experimentando, etc., etc. Pero aun dejando eso, la pregunta nueva es ¿por qué concurrieron esas causas en un mismo acaecimiento hasta originar la muerte del ejemplar gautino?

Un ejemplo parecido, pero de ladrones, sirvió a Aristóteles para esbozar su teoría del azar o el acaso, que luego recogió Santo Tomás, y Maritain ha comentado y tratado de interpretar con razones vueltas y revueltas. Bueno, me he excedido en palabras. La verdad es que no hay tal teoría del azar ni en Aristóteles ni en Santo Tomás. El de Estagira, en los libros VI, VII y XII, habla ligeramente de causa y de azar, y en "De interpretatione" ("Peri Hermeneias", Libro I, Lección XIV) añade que el encuentro de las series causales es puramente fortuito y sin causa. (Ya en Aristóteles amanece el error de estimar como sin causa lo que no la tiene conocida ni quizá conocible.) Lo curioso es que Aristóteles imagina el azar, lo mismo que la causa, como algo determinado rígidamente y sin apelación... Y así dice con ocasión de hablar de causas y de azar: "Todo lo que sucederá, sucederá necesariamente." Y no se anda con más finuras en esto del azar y de la causa, salvo las conocidas clasificaciones de la causa y la de hacer aparecer la fortuna al lado del azar sin ser lo mismo; "Tijé" no era "heimármene" o "ananké". Esta última, más que necesidad, es fatalidad.

Santo Tomás, comentando el Libro VI de la Metafísica aristotélica parte de una noción nueva, la de providencia, la de un Dios libérrimo y creador, que además prevé y provee. Distingue "causas primeras" y "segundas" o próximas. Todos los seres tienen su causa primera o última, remota, en Dios, y en cuanto a las causas próximas o segundas, unas son *necesarias* y otras *contingentes*. Pero no

encuentro ningún texto tomasino en que nos distinga bien qué causas son necesarias y cuáles contingentes, aun cuando los conceptos de contingencia y necesidad quedaron sellados de su habitual claridad. También, siguiendo a Aristóteles, admite como causas el arte y la naturaleza: "Las otras causas (de las citadas por Aristóteles) la *fortuna* y el *azar* son como defectos o privaciones de la naturaleza y el arte." (Comentario al Libro XII de la metafísica de Aristóteles, Lección III.) Y como ha sostenido que sólo los seres sustanciales tienen causa, no los accidentales, ahora concluye que "la fortuna y el azar no son causas propias, sino tan sólo causas accidentales". Y estos seres producidos por causas accidentales tienen "una causa o agente superior" (11).

Y Jacobo Maritain, que comenta a Santo Tomás en esto, dice por su parte: "Para concebir una teoría exacta acerca del acaso (*no sé si "acaso" aquí quiere decir azar o fortuna, o las dos cosas*) se debe tener profundamente grabada en el espíritu la noción filosófica y ontológica de la causa eficiente". Y después de decir que la teoría aristotélica-tomista del acaso no ha sido comprendida por muchos, añade: "La noción tradicional del acaso está constituida en su intimidad, *no por lo imprevisible, sino por un pluralismo irreductible en las series causales que se encuentran (que concurren) en un momento dado*. Un acontecimiento fortuito puede ser previsto si sus componentes son suficientemente simples (*esto, desde luego, no lo entiendo; no sé cómo lo fortuito puede ser previsto, si no es por la visión profética*); permanece como un acontecimiento fortuito desde el instante mismo en que es una pura coincidencia". Y como, según he dicho más arriba, para mí toda causación es resultado de un complejo o constelación de causas concurrentes, y esa concurrencia, así en el instante de concurrencia como en la retrocesión de sus series causales, es un "pluralismo irreductible de series causales que se encuentran o concurren", debo pensar si no serán entonces productos del azar hasta los casos que parecen más determinados por causa conocida. El rayo mató a la anciana porque se cobijó bajo el árbol, y se cobijó para huir del agua y el vendaval, coincidiendo así la anciana, el rayo y el árbol.

(11) Se ve que en Santo Tomás como en Aristóteles se está aludiendo a la "causa ontológica", no a la "causa física", que no saltará al estadio del pensamiento filosófico, limpiamente y con el carácter definitivo de causa física hasta el siglo de Galileo. Como ha señalado, fina y certeramente, Zubiri, la causalidad ontológica busca determinar el origen del ser: la causalidad física da la medida de sus variaciones. Y con Galileo y con Newton y con Keplero, surge la visión matemática del universo, pues para éste, como para los pitagóricos que fueron los otros renacentistas, está escrito en lengua matemática. Como las fuerzas son fuerzas *vivas*, a los primeros hay que quitarles rigidez y convertirlos en funciones. La noción plena, pues, es la aristotélico-escolástica. La causalidad de Galileo y la Física posterior apenas si es causalidad propiamente dicha. Pues dice, muy sabiamente, Zubiri, con esa profunda perspicuidad que le caracteriza: "No solamente, pues, no es la idea de causa la que dió origen a la ciencia moderna, sino que ésta tuvo su origen en el exquisito cuidado con que se restringió aquélla" ("Naturaleza, Historia, Dios", pág. 356). Y es que en tanto que el movimiento en Aristóteles y Santo Tomás es un esfuerzo por pasar de la potencia al acto, por *llegar a ser*, en Galileo y los renacentistas el movimiento es mera variación, según observa también Zubiri.

Pues bien, Maritain se sale con ésta: La concurrencia de estas series causales “es, en verdad, *contingente*, pero no es un *ser contingente*; de ahí el punto difícil y capital de la teoría del acaso. Esa coincidencia no es un ser, sino un pensamiento; existe, sí, pero no es una esencia; es una simple coincidencia; de modo, digo yo, que, para explicar esa coincidencia, se dice despectivamente que *no es más que una coincidencia*, no tiene unidad ontológica que exija para que sea inteligible su posición en el ser, una estructura operante que a él está ordenada. Ni ser verdadero, ni unidad verdadera, ni, de consiguiente, causa verdadera, en el sentido ontológico expuesto al principio” (12). Y como Santo Tomás dice que “nada impide que lo accidental sea unificado por un espíritu”, de modo que la concurrencia de series causales “no constituye un ser extramental provisto de unidad propia, sino una pura coincidencia de lo múltiple (que) adquiere unidad en la mente que lo conoce (13), según comenta Maritain, éste concluye: “Si lo que acaece o existe es un *ens per se*, tiene un ser y unidad reales, entonces tiene en el universo una causa previamente ordenada (y una causa primera fuera del universo); y si lo que sucede o existe no es *vere ens*, no es *ens per se*, sino *ens per accidens*, no tiene sino un ser y una unidad de razón, como la interferencia de lo múltiple; entonces no se conoce como causa suya, sino a un pensamiento del cual dependen las series causales que intervienen”. Es decir, que, en mi ejemplo del gato que muere envenenado, la muerte, el veneno y el gato no forman unidad, hasta que el pensamiento llega, pues, como dice frecuentemente Santo Tomás, “es imposible que lo múltiple dé razón por sí mismo de su unidad”. Bien; pero lo que ahora importa es que lo múltiple, por serlo, tiene nuevas causas, las estadísticas.

Sea cualquiera la fuerza de estos argumentos, nos interesa retener de ellos que hay aquí un remitir de las causas a un espíritu y, en fin de cuentas, a un *autor*. Las series causales nos dicen que toda causa tiene una causa antecedente de la que ha tomado su virtualidad, aunque no su materia ni su forma. Pero hay un límite en la retrocesión de las causas, y ese límite es el autor, en que la virtualidad es pura espontaneidad, improvisación o creación. Es el fundamento de la prueba del movimiento por un motor no movido y de la causa que es incausada, de Santo Tomás. Pero lo que yo digo es que porque toda causa tiene una causa, cuando se llega a la que no la tiene, es que no es causa, sino Autor, de modo que Dios es el Autor del mundo, precisamente porque no es su causa. Y como tal Autor lo es, no sólo de la Causa, sino del azar, pues el azar, por ser azar, no tiene causas, pero tiene autor. Ya los griegos pusieron la fortuna o suerte, ente personal, al lado del azar y de la causa (14). Y lo vemos claramente

(12) J. Maritain: “Siete lecciones sobre el ser”. Ed. Desclée, de Brouwer. Buenos Aires. Páginas 207-209

(13) Maritain: *Ibidem* Página 212.

(14) Es curioso cómo la noción de azar y de causa se funden y aparecen remitidas en los más lejanos tiempos a lo femenino humano: “Anánke” y “Heimármene” son formas o manifestaciones de la “Moira”, suerte o fortuna. “Moi-

si consideramos las causas en relación con el hombre, pues en la volición humana, al surgir la finalidad, en que el fin mismo es inventado o fundado poéticamente, la noción de causa se traspone en noción de *autor* o *creador*.

Causalidad y finalismo en el hombre.—No sólo el mundo de las causas no rige en el hombre en cuanto éste es fundador de sus propios fines que, luego, reaccionan sobre su voluntad, sino que tampoco es válido en el sentido de que las acciones que en la naturaleza con causas de determinados efectos (y que también los produce en el ámbito de nuestra fisiología corporal) deja de regir y producirlos en el mundo de lo espiritual. El sistema de las causas físicas no rige en las acciones del espíritu, porque siendo éste creador, no es un complejo de efectos y resonancias mecánicas, sino

“no sólo era entre los griegos destino personal, sino también lote, porción o suerte, y el destino se administraba con balanza en las leyes e inscripciones griegas. Por ejemplo, en el Canto XIII de *La Iliada*. Y, posteriormente, a la Fortuna se le ha solido adjudicar una rueda numerada. El vocablo “moira” deriva en griego de “meiromai”, de donde ha salido el “mereor” latino y el “merecer” español, pues la suerte como lote o como fortuna hay que merecerla.

También la palabra “suerte” tiene en español y en inglés (“lot”, “fortune”) la doble acepción de fortuna y lote, y ambas acepciones se integran en el vocablo español “lote-ría”. Todo lo que se relaciona con la suerte, como azar, como fortuna, constituye el mundo de los *sorti-legios*, y da lugar al “sortior” latino, al *sortear* castellano y al “sorteggiare” italiano. Pero en la otra acepción, como porción o lote, ocurre que también “partir” tiene el doble sentido de fraccionar y salir a la aventura, entregándose al azar, que es la acepción que tiene en los viejos romances españoles. Lo mismo ocurre con el francés “sortir” y el italiano “sortire”, que valen para las dos acepciones: salir y correr suerte, aunque en francés se ha perdido esta última acepción; pero el “sortir” francés deriva de “sort”, azar o suerte... Ambas acepciones se conservan en el “partir” de los franceses.

Pues bien; la “moira” griega, según Pausanias, se identificaba en los viejos poemas himnicos con Eileithya, la diosa del parto. Ya es expresivo que sea femenino el vocablo, a diferencia de “peprómenon”. En la Teogonía de Hesíodo, las Moiras son tres: Cloto, la tejedora de nuestra vida; Laquesis, la que distribuye la suerte, y Atropos, Tyjé, que más tarde se identificó con la Fortuna, es posterior, según Burckhardt. Era de origen asiático, y Píndaro la consideró como una de las tres “moiras”. Y luego con una mujer, consejera de los dioses. Una cuestión interesante de psicología de la Historia es por qué entre los griegos los oráculos y *sorti-legios*, las profecías y adivinaciones se vinculaban a mujeres (las pitonisas Circe, Diótima, profetisa de Mantinea; Cassandra, etc., etc.).

Y lo mismo entre los gitanos, en que sólo dicen la buena-ventura las mujeres, y no los varones; mientras entre los romanos los arúspices y sacerdotes dedicados a la Mántica eran varones, como, entre hebreos, los profetas. Y cuando, entre los griegos, en vez de las *pythias* y *sibilas* y profetisas surge el profeta o adivino varón, o bien toma su potencia profética de alguna mujer, como Amphiaraos, que es vidente, por ser su mujer Euphyle; o el profeta ha de ser ciego, como Phineus, que cegó para poder predecir el futuro; o el Tiresias del “Edipo”, de Sófocles. Parece como si quisiera indicar con la ceguera que el varón para vaticinar ha de perder los instrumentos más lógicos de su ser: los ojos.

Y lo más expresivo es que cuando la fortuna o la suerte es administrada por varones, se identifica con la causa. Es lo que ocurre con la “tyché” griega y con la Astrología reacentista, que, con pretexto de adivinar el porvenir de las personas, indaga las causas de los fenómenos, y acaba por ser Astronomía y Ciencia Natural. Pero lo curioso es que en el cálculo de probabilidades se supone que todos los números han de salir alguna vez, de modo que les garantiza para algún momento. Del mismo modo, las compañías de seguros saben que el número de defunciones es una cuota, porción o tanto por ciento fijo.

que es autor y fundador de sus propias motivaciones. Hasta los móviles y los excitantes que llegan del mundo natural son rechazados y superados o son transformados en motivos y fines de su propia creación. El hambre del ayuno puede favorecer la santidad, como el excitante sexual puede transformarse en ímpetu artístico. El hombre es el gran transformador de las fuerzas físicas de alto voltaje de la naturaleza en fuerzas espirituales. Incluso el mundo de nuestra fisiología, que está regido por la causalidad natural, puede ser y es modificado por la influencia del espíritu. Así empiezan a reconocerlo ya la psiquiatría y la medicina psicosomática.

Por eso, en el mundo natural, las mismas causas en concurrencia producen siempre los mismos efectos e igualdad de condiciones; a una excitación producida en un ser vivo sigue siempre una respuesta según la especie y las condiciones concurrentes. Pero a una bofetada dada a un hombre no se sabe qué ha de seguir como respuesta, si la huída, otra bofetada o el ofrecimiento evangélico de la otra mejilla. Se dirá que si no sabemos cuál será la respuesta es porque no sabemos la totalidad de las condiciones y concausas coincidentes en el momento de la agresión, pero si se supieran, podríamos saber de antemano cuál sería la respuesta, del mismo modo que Laplace aseguraba que con el conocimiento de todos los datos del mundo natural podríamos conocer el futuro. Pero esta manera de argüir denota que se concibe al hombre como sistema físico y que, por un apriorismo inadmisibile, se supone (se *sub-pone*) que no hay más que sistemas físicos en el Universo y que el espíritu es un efecto resultante de esos sistemas, con lo cual se da por supuesto precisamente lo que tenemos que probar.

Cuando se afirma que sabríamos cuál es la reacción a una bofetada, si conociéramos el complejo de condiciones concurrentes en el individuo que la recibe, se admite de antemano que se dan también en el mundo del espíritu esos sistemas condicionales y causativos, cuando es justamente esto lo que estamos discutiendo.

La vida espiritual no actúa en un campo de realidades ya dadas, sino que es esa vida espiritual misma la que origina y crea realidades; es ella la que engendra sus propias condiciones. Así es libre el espíritu, tan libre, que *está obligado* a serlo y a obrar con libertad. Si hay algún sector del Universo en que puede hallarse con propiedad de un principio de indeterminación, no es el mundo de los electrones, sino el del hombre y su mundo espiritual. No tiene razón Heidegger cuando dice que la libertad da fundamento a la causalidad, y no la tiene en cuanto la causalidad como sujeción, determinación y encadenamiento de cosas y hechos es la ausencia y negación de la libertad. Pero la libertad como creación y fundación de hechos es la que da sentido y fundamento a la causalidad. Y esto es lo que me parece que ha querido decir Heidegger. Y así resulta que no es el mundo natural el que, por evolución o despliegue, ha producido ciegamente al espíritu, sino que es el espíritu creador el que hace posible y racional el mundo natural y su sistema de causas. La causalidad no

es una categoría al modo kantiano, sino que se da realmente en el mundo natural; pero se da porque el espíritu ha puesto la semilla, con un finalismo general y trascendente, en las cosas materiales, pero con un finalismo inmanente para el propio espíritu.

Entre los tomistas, como entre los aristotélicos, el concepto de finalidad es vago y analógico. Hay un transfinalismo o finalismo trascendente a los seres, así a los inertes como a los vivos y a los humanos. Pero mientras aquéllos no tienen otra finalidad interna a cada uno, sino, a lo más, interna a cada especie, nunca libre, el hombre tiene finalidades suyas, brotadas dentro de él; un finalismo libre fundado por él con carácter poético o cuasi-creador. Y este finalismo libre del hombre, del que éste responde, no es incompatible con aquel otro finalismo trascendente externo que, como riendas sutilísimas, conduce al mundo y a la Historia. Está previsto el caminar del convoy, pero dentro de él se deja libertad de movimientos a los viajeros. "Dios hizo al hombre, al principio, y lo dejó a su propio consejo", como dice el Eclesiástico. Esto lo expone Santo Tomás al hablar de la Providencia de Dios (15), y dice: "Es necesario decir que todos los seres están sujetos a la providencia divina, y no sólo en conjunto, sino también en particular. La razón es porque como todo agente obra según un fin..." ("Omne agens agit propter finem") *Todo agente*. Pero el rayo en su descarga, los vegetales en su floración y su fragancia, los animales en sus movimientos obedecen a un fin que les es extraño. Algo o alguien hay exteriormente a ellos que les hace moverse o darse en movimientos y fragancias. En cambio, el hombre, actuando actúa libremente es también un agente que lo hace según fin, pero un fin nacido y elaborado con él y por él. Hay, pues, vaguedad en la frase tomasina, pues al decir que todo agente obra conforme a un fin, deja implicados a los seres que aceptan y obedecen, sin saberlo, a un fin impuesto desde fuera por la Providencia divina o desde dentro por la naturaleza de su ser, lo que es lo mismo con el hombre libre que, para realizar su fin, empieza por fundarlo. Y no es que el tomismo todo, no distinga entre el fin del hombre como ser libre y el fin de los demás seres, que sí los distingue, y bien; pero no es menos cierto que luego, al hablar de "causa final", lo mismo la aplica a unos seres que a otros, llamándole igualmente "causa", cualquiera que sea el fin. Y ése es el equívoco, porque una cosa es *causa* y otra cosa es *autor*, y en uno de esos casos se está aludiendo al autor y no a la causa.

En el ejemplo del gato envenenado pudimos llegar a esto: el gato murió por ingerir veneno, pero había veneno en la comida, y la comida se hallaba bajo el celemín, porque su dueña quiso deliberadamente que muriera, cualquiera que sean las circunstancias y ocasiones que concurrían, con su instancia, a esa determinación de la voluntad, lo importante es que la voluntad se alzó como fuerza prima sobre esas ocasiones, causas y circunstancias, hasta anularlas como causas, erigiendo ella en fuente de determinación. Es inútil ya

seguir preguntando en indagación causal: “¿Y por qué quiso que muriera?”, pues aunque halláramos alguna motivación anterior, siempre habrá que llegar a esta respuesta: “Lo hizo porque quiso. Y lo quiso porque lo quiso.” Ya no hay más antecesión de causas; se ha llegado a la fuente de origen, al autor. El autor fundó un fin, lo quiso realizar y lo realizó, porque quiso, porque “le dió la real gana”, y “real”, ahora alude, no a cosas, sino a reyes, a príncipes; la causa se ha hecho “principio”. Las series causales han terminado. La volición misma de origen ya no es *necesaria*, ni *contingente*; es *libre*, cuasi-creadora; funda desde la nada, desde el no ser de su prevolición. Más allá de la voluntad no hay causas, antecedentes, sino espontaneidad, libertad, creación... Cuando hay causas, hay antecedentes y un “¿por qué?” al que se puede contestar. En los actos de la voluntad libre no hay causas ni antecedentes indagables.

¿Por qué Juan pasea por aquí y no por allí a esta hora y no a otra, con esta compañía y no aquélla? Porque así lo quiere libremente, pues, aunque haya motivos e instancias que trabajan por coaccionar a la voluntad en un sentido u otro, el hecho de que no haya una determinación unívoca, con una resultante obligada y como única posible; el hecho de que la voluntad pueda rechazar tales solicitudes o motivos llegados desde fuera, indica que la voluntad está por encima de la fuerza de toda motivación, que es lo que no quiso reconocer Schopenhauer cuando estudiaba el problema de la libertad humana. La voluntad es libre, precisamente porque habiendo motivaciones, excitaciones y estímulos, pueden todos ser rechazados y anulados por ella (aunque, de hecho, frecuentemente no los rechaza todos y elija uno) para realizar o cumplir otros fines libremente fundados por la voluntad misma. No es, pues, sólo la voluntad de rechazar o negar, como han afirmado Scheler y Nicolás de Hartmann; ni solamente la libertad de elegir y aun la libertad de querer, como han sostenido los escolásticos y muchos filósofos que no lo son, sino mucho más: es la aptitud de fundar los propios motivos y fines que han de moverla, es la libertad de fundar su propia razón de movimiento.

Yo quiero ahora mismo ponerme a meditar sobre Julio César y su influjo en la cultura y no pensar en estos problemas de que estoy escribiendo. Y así lo hago. He empezado por el fin, por fundar mis propios motivos, y después mi voluntad se ha movido en aquella dirección, y con ella mi pensamiento (la voluntad mueve al pensar, después que el pensamiento *pone* los motivos para la volición). Se dirá que si escogí a César como tema y no a Leonardo, por ejemplo, será por alguna motivación profunda (simpatía, conveniencia, oportunidad, etc.) que dió el tema y aun la ocasión y la determinación a la voluntad. Pero lo que yo digo es que si yo he elevado unos de esos temas a motivo y determinación, y como tal motivo no fué rechazado como otros, es porque no sólo ha sido elegido entre esos otros, sino porque empezó por ser fundado, como motivo y como fin, por la voluntad misma, después de ser puesto como tema por el pensamiento. Y la fundación, la crea-

ción poética es más que elección. No es libertad de elegir indiferentemente; es libertad de fundar, es espontaneidad creadora. Y por eso, esa espontaneidad misma, esa acción de fundar y fundar como fines para que muevan la voluntad, excluye toda causa anterior. Es que hemos llegado a algo nuevo que remonta y supera todas las causas; hemos llegado al *autor*, al inventor de sus propios fines y determinaciones. Y como el hombre está *continuamente* obligado a fundar sus propios fines, porque el existir del hombre es una *determinarse* continuo, haciéndose ingeniero de las propias trayectorias y arquitecto de su futura, resulta que no solamente el hombre auténtico es libre, sino que está continuamente obligado a serlo, pues a nadie puede trasplantar su futuridad ni decidir por otro en sus situaciones, aunque el consejo pueda ser una colaboración en muchos casos.

El fin no es un efecto porque no brota de una causa, sino de una volición libre, cuando nos estamos refiriendo, no a los fines externos a un ser, sino a los fines que el hombre funda para existir él mismo. Esos fines no son efectos. Y mientras los efectos dicen algo del pasado, es decir, de las causas, los fines no dicen nada del pasado del hombre que los funda, sino más bien de su futuro. Y por eso, porque la ciencia, el saber científico del hombre quiere ir desde los efectos a las causas, para luego, por conocimiento de las causas, poder inducir el futuro de los efectos, todo pensar científico es rigurosamente determinista. Quiere saber para prever y prever para poder. Pero en cuanto se entra en el mundo del espíritu, no hay efectos ni causas, sino *autores*. La misma Ciencia y la Filosofía, a fuerza de remontar la retrocesión de las causas, acaban por llegar a Dios como Autor del Universo, legislador de sus leyes y creador *a nihilo*. Dios no es Causa sino Autor del Universo. Y Dios es autor, no sólo de las causas, sino también del Azar. Los “actos fortuitos —dice Santo Tomás— no tienen causa”; no, pero tienen autor. Este es el principio olvidado en esto de las “causas finales”, lo mismo en el escolasticismo que en Kant y la filosofía del siglo XIX.

No es lo mismo *causa* que *autor*. Y no es igual *autor* que *creador*. No podemos seguir confundiendo lo que está antes y nada más con lo que determina como causa, como ocurre en Hume; pero tampoco hemos de confundir lo que *determina* con lo que *origina* y *crea*. Hay que terminar con los barullos de la analogía en Metafísica. No debemos seguir diciendo que lo que produce, y lo que origina, y lo que engendra, y lo que mueve la voluntad, y lo que crea de la nada todo es causa, de modo que la finalidad en la volición es tan causa como el golpe de una bola respecto al movimiento de otra, y Dios es tan causa del mundo como el maestro de la formación del discípulo y Cervantes del “Quijote” y la mordedura viperina de la inflamación, y el rayo del incendio.

Si el principio no es idéntico a la causa, pero ambos, causa y principio, anteceden al efecto y a lo principiado, ¿cómo llamaremos a lo que empieza no por el principio ni por la causa, ni por lo que antecede, sino por el fin (y ya es bien significativo que se llame “fin” y no “principio”), como ocurre en la volición? Porque en los actos de la voluntad,

el *fin* es el *final*, el *término*, y desde allí, desde el final, nos motiva y *de-termina*; ese fin es lo primero que ha creado la volición misma como fin y el pensamiento como objeto, antes de que determinase la voluntad. Pero ese fin, así, fundando, no existe realmente hasta que se ha logrado por el movimiento de la volición, de modo que la voluntad se mueve por algo que el pensamiento funda como objeto y ella misma eleva a fin; y aun no existe, cuando ya está moviendo a la voluntad. La llamada "causa final" lleva contradicción en el abjetivo, pues así como lo que *no es* no tiene causa, según el tomismo, menos puede admitirse que lo que *no es sirva de causa*; y el fin *no es* hasta que no se realiza, es decir, hasta que ya ha dejado de mover la voluntad. Y esa finalidad, fundada por el pensamiento y la volición misma, no hay por qué involucrarla con la transfinalidad a que sirve el animal en su evolución, ni tampoco con la transfinalidad a que sirve el hombre en la Historia, más allá de sus fines personales. En suma, el fin no es un efecto, pero tampoco una causa; es la proyección de un autor.

Si yo me echo a andar para practicar ejercicios higiénicos, hasta que no haya andado, no he cumplido el fin del ejercicio. Pero hay dos cosas a distinguir: Físicamente, en el juego de mis músculos y mis huesos, soy la *causa* de ese movimiento, pero de la acción humana de buscar un ejercicio higiénico soy el *autor*. Me mueve mi propio fin, el fin que yo acabo de fundar y que no me preexistía hasta que yo lo fundé y lo alcancé. El efecto es consecuencia de las causas, y sobre ellas reobra, pero el fin no es consecuencia, ni reaccúa sobre la voluntad, sino que origina su movimiento, la volición, y el fin ha sido fundado por ella. ¿Cómo vamos, pues, a confundir el fin con la causa y llamarle luego "causa final"? La causa preexistía al movimiento; el fin, no; he tenido que inventarlo.

Hay que evitar todas las ambigüedades en torno a esta cuestión: la causa determina al principio; basa, principia o fundamenta; el hombre, con sus voliciones y su pensamiento, funda; es *autor* y poeta. Dios es *creador*. No podemos decir que la gravitación es *autora* de la caída de los cuerpos, o que las premisas son *autoras* de la conclusión. Pero tampoco podemos decir que el pensamiento es *causa* de los fines, o el fin *causa* de la volición,, a que Cervantes causa de Don Quijote. Admitimos que el padre es *causa* del hijo, si pensamos sólo en su generación física; pero no podemos decir que el padre es la *causa* del espíritu del hijo, ni siquiera su *autor*, sino su educador o corrector, como no decimos que el maestro es la *causa* del discípulo ni de su educación, aunque se diga que es causa ejemplar, pues lo que ejemplariza no causa y hay que terminar con las ambigüedades. Tampoco Dios es la causa del hombre ni del mundo, pero sí su Autor, y aun estará mejor decir su Creador, para indicar nítidamente lo que con ello se enuncia: que forma el mundo con la masa sutilísima de la nada.

Y no son distinciones arbitrarias, sino dictadas por una más honda visión de la realidad. La causa produciendo su efecto no da más que lo que ella es. Además, cuando las causas en concurso

hallan las condiciones suficientes, no pueden dejar de producir su efecto. Pero el autor, al proyectar el espíritu creador, aumenta lo que había en el mundo ("auctor", de "augenere", aumentar) y además funda libremente, sin que haya nada externo que le coaccione y obligue, pero lo fundado no es libre, sino afectado de limitación, adscripción y no completa autonomía, con respecto al autor. En cambio, en el *creador* todo es nuevo, inédito, sin antecedentes, verdadero "aumento" gratuito en el mundo, con la más alta y pura "autoridad", con un fundar absoluto sin educir de algo previo, sino haciéndolo brotar de los más finos y vírgenes horizontes de la nihilidad. Y al crear, funda el ser en libertad, con máxima autonomía. Y en este sentido puede decirse que Dios es *Autor* de las cosas y *Creador* del hombre. Y para colmo de todas las maravillas, Dios, como Autor, que no es un ser, en el sentido parmenídico que se atribuye a las cosas, funda seres con una prodigiosa "novitas essendi", novedad de ser, que decía Suárez; y, además, como Creador, funda hombres, seres libres que no se parecen a esos otros seres. Pero si la "causalidad finalista" es contradicción en el adjetivo, mucho más lo son expresiones como "causalidad creadora", que usa Suárez, y otros muchos con él.

Hay, pues, dos tipos de nociones o agentes en el mundo; la de las fuerzas y movimientos de la Naturaleza y la de las voliciones en el hombre, que no son causas, sino cuasi-creaciones, manifestación del poder poético o fundador del hombre, como coadjutor que es de lo divino. Aun conociendo todas las series causales convergentes que son posibles en el universo y todas sus ramificaciones, no se podría prever el futuro, como quería Laplace, y hoy nos repiten, sin profundidad, todos los físicos, sino que haría falta también conocer todas las intenciones reales y posibles del hombre como *autor* y fundador. Además, no olvidemos que sólo conocemos los efectos después de haberlos experimentado como educidos de causas, lo que nos permite conocer éstas. Cuando hablamos de "causas", es porque ya sabemos que se trata de agentes capaces de producir determinados efectos. Por los efectos averiguamos las causas, y no al revés. En suma; para prever el futuro del mundo, haría falta, ante todo, conocer todos los efectos reales y posibles, es decir, experimentar todas las posibilidades del mundo. Y ello destruye lo que se quería enunciar.

Y sin embargo, si percutiéramos la Historia del pensamiento filosófico en muchos puntos, notaríamos muchas veces que cuando el filósofo o el científico cree que está hablando de *causas*, está en realidad hablando, o entrehablando, de *autores*. No aludo a la distinción entre la causa *física* y la causa *teológica* (y Meyerson habló de "causas teológicas" para aludir a las transfinalistas), sino al hecho de que en lo hondo del espíritu del hombre hay una haz o vertiente que busca enlaces lógico-causales, hasta el forzamiento, pero hay otro haz que anhela ver el mundo y sus seres movidos, no por *causas*, sino por *autores*. Son dos vertientes del espíritu que vengo llamando "pensamiento lógico" y "pensamiento mágico"... Las dos preguntas fun-

damentales son “¿por qué?” y “¿por quién?”; una pregunta por la causa; la otra, por el autor. Y ambas preguntas se hacen por el hombre. Y en la noción de “causa final”, para un oído fino sueñan ambas preguntas, formuladas más o menos claramente. Si el pensamiento lógico del hombre ve en todo hilvanos y trabazones de causas y efectos como si el mundo estuviera articulado con alambres, de modo que todo el universo esté corcusido con cierta rigidez por fuerzas y determinaciones, el pensamiento mágico ve en el trájín de las cosas y acaeceres, no fuerzas mecánicas, sino espíritus, seres animados e intencionales que actúan como autores y no como causas. Es lo que ocurre con la mentalidad primitiva que todo lo adjudica a un “alma” y que Levy-Bruhl, como tantos antropólogos, no han entendido en toda su significación, pues no es un mal que *padece*n los salvajes y primitivos, sino una actitud de la mujer, del poeta, del artista, del creyente religioso y aun del hombre fuertemente dominado por el mundo lógico cuando necesita descansar y reponer energías.

Whitehead (16) se escandaliza porque, según él, el europeo cree de una parte en el causalismo natural, y de otra, afirma que “el mundo de los hombres y de los animales superiores está compuesto de organismos con propia determinación”. Y deduce de ahí la razón de que el pensamiento del europeo se debilita. Sólo a la simplicidad y rigidez tan frecuentes en la mentalidad inglesa le es posible pensar así. Sólo un Whitehead o un Sherrington pueden creer que los animales superiores tengan para nadie “propia determinación”. Yo no veo la incompatibilidad de admitir el causalismo en la naturaleza y la autodeterminación en el hombre. Por el contrario, esa dualidad enriquece y favorece la comprensión del mundo. Es la sabiduría del chino la que le hace a la vez ser confuciano y budista.

Los grandes errores de la cultura europea nacen precisamente de esa falta de elasticidad comprensiva, de no haber discriminado bien lo que es propio del espíritu y lo que es propio de la naturaleza. Y si, a veces, el hombre mágico, por su excesiva inclinación al mundo del espíritu, se ha excedido queriendo justificar los hechos naturales por actitudes o determinaciones personales y surgen los espíritus, la magia, otras veces el pensamiento lógico, tan aficionado a lo natural, se ha excedido también, queriendo explicar los actos personales y los acontecimientos de la Historia y manifestaciones del espíritu por determinaciones de tipo causal.

Hay que terminar con estas tergiversaciones de sentido. Los escolásticos discutieron sobre si el fin, al mover la voluntad, actúa sobre ella como causa o como motivo. El vocablo *motivo* alude a algo que mueve y no dice más. No hay, pues, razones para distinguirlos. Lo que hay que distinguir es el vocablo “fin”, que no vale lo mismo en la Naturaleza y en la voluntad. La causa (como el motivo) no tienen fines propios por

ella misma elaborados. Si la cascada del bosque tiene un fin, es porque Dios se lo impone desde fuera. Si de esta piedra hago un martillo o una ocarina, los fines los impongo yo. Ahí puede hablarse de “causas finales”. Pero en los actos voluntarios, en esos mismos actos de elaborar una ocarina o un martillo, ¿quién impone a la voluntad el fin? El propio autor, y eso ya no es mera “causa final”, pues el fin es anterior al mover de la voluntad como presunta causa y de distinta naturaleza; ¿por qué, pues, confundirlos en el mismo nombre? Si el mundo tuviera causa y no autor, el finalismo sería externo a la causa misma, y una de dos, o esa causa primera tendría autor, o no lo tendría, y entonces el mundo se regiría por el más ciego azar. Dios es anterior a toda causa; la voluntad del hombre también es anterior a las suyas, pues el hombre es imitador de lo divino, y, ya que no crear, por lo menos, funda.

Si Dios, en vez de Autor, fuese causa, aunque fuese la Causa Primera, no podría dejar continuamente de producir los efectos subsecuentes y Dios entonces no sería libre; ¿cómo entonces se dan la creación y los milagros? Pero si es autor hasta la causalidad se sujeta a sus fines y designios.

Breve historia de la causalidad en el pensamiento filosófico.—Una historia de la causalidad nos evidenciaría el doble sentido que trasuena en esa palabra según el estilo del hombre que filosofa, y a veces, por ser este hombre crepuscular o muy rico en ambas perspectivas del espíritu, según el momento en que está filosofando, pues no es infrecuente hallar en uno solo la doble perspectiva, a veces sin sospecharlo siquiera. Hay mentes que quisieran ver todo rígidamente causalizado, asegurado en sus determinaciones, seguro y limpio de movimientos como una máquina, funcionando según sus propias leyes; y hay quien quisiera que el mundo se sujetara a principios, a normas dictadas por el pensamiento, sometido a todo a una legislación de decretos. Y hay, en fin, quien ve el mundo como algo personal y vivo y materno, en que el autor es todo amor en su autoridad.

En todos los pueblos antiguos y en la Edad Media la adivinación y la profecía, practicada incluso por sus hombres más egregios (Sócrates, Alejandro, César, Cicerón, Carlomagno), nos evidencia que no siempre el hombre ha erigido un principio de causalidad para comprender el Universo y orientar nuestra conducta, sino que tras los fenómenos y sucesos, ha visto muy frecuentemente un autor, *no algo* inexorable, sino *alguien* a quien se puede mover y hacer variar con súplicas y ruegos y no con determinaciones físicas o matemáticas. Hay un modo de ahuyentar al visitante que nos molesta: darle un puñetazo; pero hay también otro: rogarle que se vaya. Y el ruego no es una causa, porque va dirigido a un ser libre. Si lo fuera, entonces la oración a Dios también sería causa de sus determinaciones y el orante movería el mundo según las palancas de su voluntad. El concepto de causalidad impersonal surge con el racionalismo de los presocráticos y se reanuda luego en el Renacimiento europeo. Fué Gorgias el primero que permutó la

(16) Whitehead: “Science and the Modern World”. Página 94.

"moira" por la "Physis", cosa que ya veníase barruntando desde Parménides, desde Pitágoras por lo menos. Pero ni en los presocráticos o renacentistas griegos, ni en los renacentistas europeos, la noción de causa se limpia de las adherencias vivas de una noción de autor. Y por eso la noción de autor se involucra en la de causa a lo largo de la historia del pensamiento filosófico y científico, si bien hay épocas en que esta confusión de realidades se subraya más, como en el romántico siglo XIX.

Hay que reconocer que la idea de autor es más honda y viva y espontánea que la de causa; y ésta es reflexiva y elaborada en frío por la razón sobre aquellos supuestos vivos de autor. Y el azar mismo, el acaso, halla más golosas resonancias en las cuevas del corazón del hombre que una moción de causa impersonal, lineal y determinista. Y eso se nota en muchos filósofos.

Platón sólo veía causas *ejemplares* moviendo al mundo, pues las cosas todas corren a imitar, como pueden, a sus modelos arquetípicos. En ese mismo sentido platónico, San Agustín habla de Dios como Autor y Creador y le llama alguna vez "causa". Es la misma concepción que, a pesar de las apariencias, se entrevé y entreoye en Santo Tomás. Dios es la Causa, pero la Causa *viva* y *personal* del mundo. Y esto a pesar de algunas Vías de demostración de la existencia de Dios, que hablan de motores y de causas.

Poco después de Santo Tomás, empieza a dibujarse en las mentes europeas la noción de "causa física" o "mecánica" como algo suelto y distinto del efecto, aunque pegado al acontecimiento, pero tan ciego y mecánico como el efecto mismo. La noción de autor está desapareciendo y la causa no sólo no es personal sino que no es casi ontológica; es física, es una fuerza, no un ser animado y vivo. La Naturaleza no es un organismo, sino una máquina. Pronto estas fuerzas acaban identificándose, a medida que el pensamiento se modifica, porque el hombre cambia, con la razón, con el pensamiento, con la voluntad, y hay un momento de la Historia en que se confunde la causa con el hombre como autor, y aun con un dios panteísta que en todas las cosas se siente y actúa; y así el hombre vuelve a recaer en la noción mágica de cosa, en la de autor. La historia, pues, de la causa, en grandes líneas, sería aproximadamente así:

Para Platón, la causa es ejemplar. Para Aristóteles es más o menos finalista. En Galileo, la causa es puramente física o mecánica (17), y en Newton o Keplero, entre física y teológica; en Hume y en Kant es forma categorial del pensamiento; en Descartes y Spinoza es "razón" a secas ("causa sive ratio"); en Leibniz es "razón

suficiente"; en Schelling es libertad creadora del hombre como autor. Cuando llega Schopenhauer, las cuatro raíces del principio de razón suficiente vienen a constituirse en una sola categoría; la causalidad, pero la causalidad en él se resuelve en voluntarismo universal, mitad *causa*, mitad *autor*, en una cósmica "voluntad de vivir" que recoge Nietzsche, y destruye en la raíz la noción de causa real o física o mecánica, pues la voluntad cósmica es voluntad ciega y despeñada por los aladares del universo, y la causa del mundo es "causa viva y animada", del mismo modo que para Spencer todo el proceso universal es una continua diferenciación servida por causas, mas siempre la causa última del mundo es lo Incognoscible, que ya no es una causa ciega, sino Dios.

El concepto de causa ya no cabía en el pensamiento filosófico y científico europeo, y por eso el positivismo y la biología determinista del siglo XIX, que quieren aferrarse a la noción de causa mecánica, como en Virchow, en Claudio Bernard, va cambiando, sin darse cuenta, en otra noción que, en el fondo, ya no lo es. Y con el auge del "principio vital" (con diversos nombres: "idea directriz", "elan vital", "plan", "entelequia", etc.), surgen las nociones de "estímulos", "excitación", "factor concomitante", etc., que nos advierten que el causalismo mecánico está terminando. A partir del siglo XX, la filosofía y la biología se hacen finalistas; treinta años después, la Física europea renuncia a la causalidad o está a punto de renunciar a la causalidad en sentido clásico. Y si Meyerson tuvo que distinguir entre "causas teológicas" y "causas científicas", la matemática trae un principio nuevo, el de la probabilidad, que en los físicos se hace "incertidumbre". Y el causalismo europeo empieza a no ser comprendido o comprendido como disparate de las leyes del mundo. Ya Emilio Boutroux hallaba casi absurdo el determinismo causalista que se quería ver en las costumbres y realidades del universo; la vida, para Boutroux como para Bergson, más que a causas y leyes deterministas, obedece a su propio impulso creador. Había nacido el biologismo que algunos llaman "vitalismo", siendo cosa distinta. Pronto empezará una etapa que se llamará "existencialista", en que la noción de causa se cambia en existencia, y pronto alguien vendrá que señalará que el espíritu creador no es vida, sino algo mucho más que vida, otra cosa que la vida biológica. Hay que saber poner el oído al suelo de la Historia y saber escuchar el rumor y el temblor del pensamiento humano para advertir que no siempre que se habla de causa se está hablando de lo mismo. Y ello se complica en el problema entero de la Historia del pensar del hombre.

En el fondo del pensamiento de Santo Tomás, la causalidad es teológica, ontológica, animada o mágica, pero es *científica* en su manifestación o pretende serlo; la definición de la Ciencia como "un saber por las causas" nos lo evidencia; y la estructura de sus demostraciones de la existencia de Dios denuncia su afán de dar forma lógica, y aun científica, a su pensar. Sin embargo, aunque en los cinco argumentos se recalca la noción

(17) Y, sin embargo, recuerdo que en los "Diálogos de los Sistemas del mundo", de Galileo, en la Jornada primera, un personaje, Simplicio, dice que el continuo no tiene más que tres dimensiones, y no puede tener menos, porque éste es el número de los pitagóricos, y "por ley natural ése es el número que se usa en los sacrificios sagrados". Salviati contesta que tiene en mucho a Platón y los pitagóricos y las ciencias de los números en ellos; pero que los misterios de los números le parecen bobadas e invenciones fútiles.

de causa, y a ella se atiende (sobre todo en los tres primeros), el punto de partida, callado pero presente, es la verdad ontológica de la existencia de Dios, y ello supone más posición agustiniana y platónica que otra cosa. Y el mismo Aristóteles, que tanto habló de causas y tantas diferenciaciones hizo, tuvo muy hondas y vivas vacilaciones. Hubo momentos en que halló tan oscura la determinación de las causas en los acontecimientos del Universo, que llegó a decir (18) que la Naturaleza engaña más que enseña, y que es más diabólica que divina. Son triunfos parciales y momentáneos de lo mágico en el pensamiento de Aristóteles quien incluso declara paladinamente que cree en la adivinación y en las apariciones, citando el caso de un sacerdote asesinado que se pareció después de muerto para acusar a su asesino. Es el mismo fondo mágico inextinguible que, al estudiar el movimiento, le hace remontar las causas naturales hasta desembocar en Dios. Pero Aristóteles es un enorme racionalista, y esas reactivaciones de su trasfondo le hacen caer en graves contradicciones. De una parte dice que en la Naturaleza nada ocurre casualmente (οὐδὲν γὰρ ἔσται ἢ ψυδὶς), y de otra dedica los capítulos IV, V y VI de la Física al estudio del acaso (αὐτοματόν) que a veces llama (ἀτακτος), y de la fortuna (τύχη) que son opuestos a la Necesidad o Heimármene, afirmando que no todo acaece necesariamente. La fortuna es causa por accidente y Aristóteles alude a aquellos filósofos que creen que la fortuna es un agente oculto que la razón no conoce. La fortuna —dice— es contraria a la razón y no se da en los seres inanimados, sino sólo en los que tienen la facultad de elegir. Y en un tratado "De interpretación" halla que en las concurrencias de causas se produce el efecto por el azar. Es muy oscuro todo esto en Aristóteles.

Pensamiento y causalidad.—La causa es causa siempre de algún efecto, porque si no, ¿cómo es causa? Y sin causas no hay efectos, porque si no, ¿de qué serían efectos? Más todavía: causa y efecto no son realidades separadas, sino por la acción del pensamiento que todo lo distingue después de unirlo todo. La causa viaja en el efecto, como el efecto está contenido en la causa. La causa se transforma en efecto sin dejar de ser la causa. Y eso es, transformación y no identidad. Pero transformación misteriosa, porque la causa se transforma en algo que no era antes, o que parece que no era. El caso es que, gracias a esa relación misteriosa de la causa, el efecto, el proceso, se efectúa y el mundo marcha.

¿Qué razón o virtud hay para que una causa sea causa y engendre efectos? Si no hay ninguna razón, ¿por qué algo que se llama "causa" ha de producir algo que es "efecto", y que no es enteramente idéntico a la causa porque si lo fuera no habría proceso de transformación; y si no es idéntico, no se sabe cómo algo que *es* se transforma en lo que *no es*? Repitamos: ¿qué necesidad oscura hace que algo se instituya en causa y produzca efectos?, ¿qué misteriosa fecunda-

ción hay en las cosas para ello? Pero ¿es cierto que las cosas, de modo espontáneo, se constituyen en causas y efectos sin que el pensamiento intervenga previamente, sino que éste se limita a reconocer hechos consumados? El pensamiento lógico encuentra en sí mismo una necesidad interna para inferir. No hay modos de negar o poner en duda una conclusión cuando se ha partido de premisas correctas. Podrán discutirse las premisas, pero no la conclusión en virtud del movimiento interno del pensamiento. Si las manzanas son frutas y todas las frutas nutritivas, la manzana ésta es nutritiva. Pero, porque los objetos lógicos tengan esa necesidad, ¿la tienen también las cosas entre sí, y, más allá de mi pensamiento, los objetos y hechos reales? Sin discutirlo siquiera, el pensamiento lógico, proyectándose sobre el mundo, ha instituido el determinismo causal. Pero hay sorpresas, hay cosas reales que no parecen responder a una causalidad prevista por el pensamiento; por ejemplo, los saltos cuánticos de una órbita de electrón a otra; o bien, hay relaciones que no casan bien con la inferencia del silogismo; por ejemplo, si Pedro es hijo de Luis y Luis es hijo de Antonio, no por eso Pedro es hijo de Antonio.

Volvemos a encontrar la misma cuestión que cuando hablamos de la identidad y la contradicción; hay una causalidad real en las cosas, pero hay un principio de causalidad en el pensamiento que éste quiere aplicar a la realidad, sin coincidir siempre ambos, ni mucho menos. Es que la razón es todo astucias y finge siempre ajustarse a lo real, sin perjuicio de que luego trate de sojuzgarlo, con leyes y normas que la misma razón trae preparadas, pues la razón siempre aspira a dominar, sojuzgar y someter la realidad a su señorío. Surge así el gran designio del espíritu encargado de domar y dominar la Naturaleza para humanizarla, para cambiarla en espíritu. Veamos.

Lo racional se aplica al mundo como una red para hacer que las cosas tomen así conexiones y se unifiquen y sometan: dondequiera que el pensamiento racional ve dos cosas o más de dos, procura unificarlas y ponerlas en conexión, incluso recurriendo a la violencia. De la mera contigüidad quiere hacer continuidad; de lo vario y múltiple, uno. Ese árbol y esa piedra, ¿qué relación tienen entre sí?, ¿la de causa a efecto?... No, decimos seguros. Pero sí, más allá, vemos que otra y otras veces, habiendo piedras, hay también árboles, pronto el pensamiento empezará a postular un nexo causal: ¿no habrán sido las raíces de los árboles las que, removiendo el suelo, han roto rocas y aventado piedras hacia el haz? ¿O no habrán sido esas piedras las que, al rodar por la inercia, o por el empuje de las aguas y los vientos, han traído adheridas las semillas que se hundieron en tierra y germinaron en árbol, de modo que esas piedras fueron su causa? Cuando se golpea a un animal vivo con una piedra, se produce una herida, e inferimos que el golpe es su causa. Pero si después de una lesión, sobre un hombre caen piedras, si vemos que hay lesiones anteriores a las pedradas y que

(18) "De Divinatione", 463. B.

el hecho se repite, pronto nos preguntaremos: ¿no habrá en esa herida o en el sujeto que la padece una emanación, una atracción, un flujo, inmaterial o no, que hace que otros hombres disparen piedras sobre él, como antaño las atraían los leprosos? El pensamiento humano puede hallar causalidad en todo, aun en las cosas más dispares o desparejadas. El pensamiento se encarga de poner, de suponer ("sub-poner") esa relación. Las cosas tienen en sí mismas relaciones de causa a efecto, pero el pensamiento tiene las suyas, que no siempre coinciden con aquéllas. Es más: cuando no ha visto muy repetidamente la relación, supone que no hay tal conexión, que esa conexión de causalidad no es *lógica*. Durante mucho tiempo la razón humana no halló causalidad entre una atracción o gravitación de los cuerpos y la caída de una piedra, o entre la gravitación y la electricidad y el magnetismo, etc., etc. Hasta que un día cae en la cuenta de esa conexión, porque la necesita para unificar hechos, y entonces el pensamiento humano la halla perfectamente lógica. Millones de hombres, en millones de veces, han visto ese río junto a esa montaña y a nadie se le ocurrió establecer relación de causa o efecto hasta que un día alguien piensa que el río, socavando tierras, labró la base y esculpió la cintura de la montaña; o hasta que alguien sabe o supone que al levantarse la montaña volcó o lanzó las aguas en aquella dirección, dándoles cauces y determinando el río.

De la mera adyacencia, el pensamiento induce causalidad. Mucho mejor la infiere de la sucesión, del hecho de que una cosa o acontecimiento suceda a otros. La causalidad en el pensamiento es concebida como temporal. Hasta en el espacio halla tiempo, y la velocidad es su producto. De los árboles que están contiguos en una carretera decimos que *se suceden*, porque nosotros, con nuestro paso, los vamos hilvanando con hebras de tiempo. Y es que la temporalidad mana del existir del hombre, como algo vivo que brota de la roca de su corazón. La causalidad nos aparece más ligada a la noción de tiempo que a la de espacio, y no podemos concebirla sino en el tiempo, en la sucesión de la causa y el efecto, porque la primera noción de causalidad no es la de causa (que es cosa de la naturaleza), sino que surge en el hombre ligada a la noción de autor. Ni las cosas son autoras ni el espíritu es causa. De ahí que entre la causalidad de las cosas y la causalidad del pensamiento lógico no haya siempre congruencia ni mucho menos. Y eso que el pensamiento lógico procura imitar siempre la causalidad de lo real. Pero el pensamiento separa la causa del efecto, mientras la realidad nos da la causa como efecto y el efecto como siendo la causa y transformándose en otra. Las cosas son causas, porque el ser de ellas está tramado de movimiento y es el movimiento lo que hace que las cosas sean causas, que se impulsen y generen unas a otras, y no, como se viene diciendo, que la causa produzca el movimiento. Cuando la causa produce el movimiento es porque ella misma está transida de movimientos; si no, no lo engendraría. Las cosas, porque son y se mueven, son

causas, y porque son causas, llevan efectos en ellas, y estos efectos, como son de la naturaleza de la causa, en causa se convierten a su vez; y así para siempre. Cuando se llega al fondo, hay *misterio* y no *problema*.

Si algo es causa es porque, además de causa, era efecto de otra cosa, y como tal efecto, supone una causa, y a ésta remitiremos la pregunta de ¿por qué eres causa? Y así, preguntaremos indefinidamente si, recogiendo la necesidad, no del pensamiento lógico, sino del fondo mágico del existir del hombre, no paramos en el interrogar interminable; y encontraremos que, al final, no hay causa sin autor, alguien que libremente inyectó en las cosas ese sentido causador o generador, como una acción casi erótica en las cosas. Y ahora sí que encontramos concordancia entre la causalidad de las cosas y nuestro pensar, porque hallamos a Dios como Ser Creador: del mismo modo que antes, mínimamente, nos encontramos creadores a nosotros mismos. Y nos damos cuenta de que no es que hayamos llegado a Dios por inferencia, sino que de Dios partimos en lo hondo de nuestro existir, y por eso hallamos causalidad en las cosas y principios o exigencia de causalidad en nuestro espíritu puesto que en el espíritu hay libertad.

Pero entonces la causalidad física es lo menos racional del mundo, con lo cual no digo que no sea real y diaria. Ninguna causa se justifica por sí. El efecto ese justifica por la causa, pero la causa no se justifica en el mundo de los fenómenos. No hay justificación en la naturaleza de las cosas para que éstas sean causas. Sólo el espíritu se justifica como autor. El espíritu es libertad y espontaneidad: las cosas son puro azar, y las relaciones o conexiones entre ellas son impuestas por el pensamiento... Como Aristóteles vió, siempre hay un fondo, un trasfondo de azar o acaso en las cosas del Universo. Lo mismo está descubriendo ahora la Física contemporánea cuántica e indeterminista. No hay ninguna razón seria para que tal hecho produzca tal otro. Y todo es inteligible. La causa de algo es algo que no es ella, porque si fuera ella no saldría de sí misma. Y la causa se transforma en el efecto, en total ecuación o equivalencia. Pero si el efecto es cualitativamente distinto de la causa, ¿cómo algo se hizo lo que no era, y en virtud de qué virtud incógnita? ¿No hay aquí una infracción del principio de identidad y del de contradicción, pues como decía Parménides, la causa es el efecto, es decir, es lo que no es? La Física clásica suponía que, en el movimiento, la causa permanecía como potencial (total o disminuída). La causa se gasta en hacerse movimiento, y en el movimiento se conserva de otra forma. Pero entonces, o el movimiento se hace continuo, o no; y si el movimiento termina, reaparecerá la causa que allí viajaba, ¿no? Parece que no, pero no se admite esta conclusión. Y sin embargo, es lo que se piensa implícitamente en el principio de inercia que es totalmente ininteligible, pero que la Física del siglo XVI lo dió por cierto sin más averiguaciones. Se supone que todo móvil se mueve, tiende a moverse indefinidamente, en movimiento rectilíneo y uni-

forme, si algo exterior a él no se lo impide. Pero no hay movimientos rectilíneos, todos son de tendencia circular, y el móvil busca el punto de partida en contra del sentido de la impulsión; quiere volver al estado de origen, como el acto se quiere volver potencia y el efecto causa. Todo quiere volver y el regreso es siempre más circu-

lar que rectilíneo. Quizá sea ésa la razón última de por qué hay movimientos curvos y por qué hasta el espacio resulta ahora curvo. Eso es lo real y lo ininteligible. Por eso ha dicho Enrique Poincaré que el principio de inercia no se prueba *a priori* ni *a posteriori*, sino que es un simple postulado sin demostrar.