



## EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD EN LA METAFÍSICA DE HOY

Ignacio Falgueras Salinas

### I. PLANTEAMIENTO

Hace relativamente poco —aunque no puedo precisar la fecha, pero estando él ya enfermo— que en conversación privada me dijo D. Leonardo Polo (LP) que una de las cosas que se le habían resistido (como filósofo) era la descripción real del principio de causalidad como primer principio. Como LP no da puntada sin hilo, yo entiendo que, al decírmelo a mí, me estaba indicando una posible meta para mi investigación. Al menos así lo interpreto yo, pues precisamente mis anteriores investigaciones sobre Espinosa y sobre la *Crisis y renovación de la metafísica* me hicieron estudiar reiteradamente la causalidad, y me condujeron a llevarle en cierta medida la contraria a él, como explicaré más adelante.

Para cumplir con lo que interpreto como una tarea asignada por mi maestro, empezaré señalando (II) la importancia del tema y (III) lo novedoso de la aportación de LP, para luego (IV) completar mis investigaciones anteriores, ensayando una descripción del principio de causalidad. Dada la dificultad del asunto, agradeceré mucho el posible concurso de cuantos se sientan con fuerzas y bagaje para ello.

### II. IMPORTANCIA METAFÍSICA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Es cosa sabida que los primeros principios son, junto a las últimas causas, el tema apropiado del saber metafísico. Así lo sugiere Aristóteles<sup>[15]</sup>, y así de hecho lo ha ido confirmando toda la historia de la filosofía posterior. Aristóteles distingue la sabiduría —que es el nombre que corresponde a la filosofía primera— respecto de la ciencia, precisamente porque aquélla posee, junto con la demostración, el entendimiento de los primeros principios de toda demostración<sup>[16]</sup>, mientras que las ciencias demuestran a partir de ellos, pero no versan sobre los primeros principios<sup>[17]</sup>.

El mismo Aristóteles, que es el descubridor de los primeros principios, nos dice que éstos no necesitan ser adquiridos mediante aprendizaje, sino que los conocemos directamente por el intelecto (*nous*)<sup>[18]</sup>. Pero cuando habla de *los* primeros principios sólo parece mencionar el principio de no contradicción, al

que llama el principio más firme de todos los principios y acerca del cual nadie puede engañarse<sup>[19]</sup>, a saber: “es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en un mismo sujeto y en un mismo sentido”<sup>[20]</sup> o “no es posible afirmar y negar con verdad simultáneamente una misma cosa”<sup>[21]</sup>. De éste llega a decir que es, por naturaleza, el principio de todos los demás principios<sup>[22]</sup>. Pero entonces parece quedar en el aire la razón de ese plural «primeros principios». Sin embargo, él considera también como principios primeros —a estudiar por la metafísica— al ente y al uno, que si no son lo mismo, al menos se convierten entre sí<sup>[23]</sup>. Tras la consideración del ente-uno se puede adivinar una alusión a la identidad<sup>[24]</sup>, que él entiende asociada inseparablemente al principio de no contradicción, a resultas de la confusión de la presencia mental con la realidad, de modo que el principio supremo del ser y del saber queda enunciado así: «no puede que una misma cosa sea y no sea, a la vez»<sup>[25]</sup>. Sobre lo que llamo la atención es sobre que, habiendo propuesto sólo un primer principio, Aristóteles hable en plural de «los» principios o ultimidades, tanto al describir la filosofía como al describir al *nous*<sup>[26]</sup>. De este inicial desconcierto se hace eco el comentario de Tomás de Aquino, pues como ejemplo de primeros principios añade que también «el todo es mayor que la parte» es un principio que no necesita aprendizaje, aunque para entenderlo es preciso haberse formado (por sí mismo) previamente el concepto (abstracto) de ente y usar (judicativamente) el principio absolutamente primero de no contradicción<sup>[27]</sup>. Es decir, tampoco el Aquinatense encuentra otro primer principio que no sea el de no contradicción, fusionado con el de identidad.

En cambio, la causalidad no aparece en ellos como primer principio. No es que la desconozcan o no la usen, pues para Aristóteles todo lo que se mueve es movido por otro, y Dios es el primer motor o causa final<sup>[28]</sup>; y para Tomás de Aquino todo lo que proviene de la nada ha de haber recibido su ser *ab alio*<sup>[29]</sup>, siendo Dios tanto la causa eficiente del mundo como su causa final. Pero para ninguno de ellos tiene carácter de principio trascendental. Para los antiguos, porque ciertas substancias son eternas, no causadas ni generadas, cosa que sólo son las sometidas a los movimientos del mundo sublunar. Y, para los medievales<sup>[30]</sup>, la causalidad como *primer principio* no tiene vigencia más que en la medida en que interpretan la creación como causación, es decir, en la medida en que lo ponen en Dios, pero al concebirlo como una actividad libre por su parte, siempre se tratará de un principio *condicionado*, no trascendental.

Otro tanto ocurre en la modernidad. Los modernos introducen, *de facto*, la causalidad como primer principio con la noción de *causa sui* de Espinosa, que es, obviamente, una expresión con pretensión de identidad, por lo que mezcla la identidad con la causalidad. En cambio la no contradicción la usan, pero en su mayoría no la reconocen como *primer principio*, puesto que lo finito, para ellos, es y no es: es como *modo* infinito o indeterminado de Dios, no es como determinadamente finito, pues toda determinación es negación. La *causa sui* lo incluye todo en sí misma, pero excluyendo la finitud positiva, que naturalmente no es más que negación

contradictoria de aquélla, y está excluida de la realidad. De este modo, Espinosa suministra el modelo a todos los filósofos sistemáticos absolutos, proponiendo un único primer principio de *causalidad-identidad*.

Por su parte, Leibniz, que parece distinguir dos primeros principios –por un lado el de no-contradicción, entendido como identidad<sup>[31]</sup>, y, por otro, el de causalidad–, en el fondo sólo admite un único *primer* principio (el de no contradicción). Lo explico, porque las cosas no son tampoco aquí como parecen. Todos sabemos que el primer principio de Leibniz es el de razón suficiente, que puede ser resumido así: “todo cuanto *existe* ha de tener una razón suficiente de su existencia”<sup>[32]</sup>. Pero Leibniz distingue entre la existencia y la esencia<sup>[33]</sup>, de manera que el enunciado del principio de razón suficiente afecta sólo a las existencias, no a las esencias. La no contradicción, por su parte, es principio de las esencias o posibles, puesto que «posible» es, según él, lo que no se contradice<sup>[34]</sup>. Ahora bien, todo lo no contradictorio es *eternamente* posible o pensable, por tanto no creado e idéntico consigo mismo. Siendo así, este mundo existe por cuanto ha sido elegido y dotado de *prevalencia* por Dios entre los infinitos mundos posibles como el *mejor* para pasar a la existencia. Los otros infinitos mundos posibles son por sí mismos pensables, pero sólo están pensados –no creados– por Dios, pues ni siquiera Él puede crear todos los posibles, dado que cada posible tiene siempre un posible opuesto con igual tendencia y derecho a la existencia. Al ser impedidos de existir (de modo efectivo) por sus opuestos respectivos, los posibles finitos no pueden pasar por sí mismos a la existencia. Sólo Dios, *que no tiene opuesto*, es *a la vez* no contradictorio y razón suficiente de sí mismo y de todo lo que *existe* efectivamente<sup>[35]</sup>. La razón suficiente de la existencia de Dios es su esencia, mientras que la razón suficiente del mundo existente es la voluntad *moral* de Dios. En consecuencia, para Leibniz sólo existen un *primer* principio, el de no-contradicción o pensabilidad, que es el fundamento o razón suficiente de la existencia de Dios (el omniposible), y un segundo principio, *condicionado* y *moralmente libre*, que es la voluntad de Dios, «*causa*» de la existencia de algún universo de posibles finitos, y, en concreto, de este universo más bien que de otro<sup>[36]</sup>. En Dios el principio de razón suficiente coincide con el de no-contradicción/identidad, pero no reviste la forma de la causalidad (*causa sui*), sino la de una mera *condición* suficiente para pasar de la posibilidad a la efectividad. Y respecto de las criaturas, como la causalidad no consiste, según Leibniz, en crear a partir de la nada, sino en dotar de poder de desenvolvimiento propio a un universo de posibles finitos en detrimento de sus opuestos incompatibles, tampoco puede decirse que el universo creado sea enteramente *efecto* de Dios, ni Dios enteramente *causa* de él; es, sí, razón suficiente de sus existencias, pero como mero *apoyo externo* para que las esencias desplieguen sus atributos o predicados, cosa que hacen por sí mismas, una vez potenciadas por Dios. En suma, Dios es la razón suficiente de todo cuanto existe –de sí mismo y de las criaturas–, pero ser razón suficiente equivale (en Dios) a *estar fundada su existencia en la esencia u omniposibilidad divina*, o, en el caso de

que existan impedimentos (criaturas), *a dar prevalencia a unos posibles sobre otros, para que sus esencias se desplieguen o manifiesten por sí mismas*. La razón suficiente es, en consecuencia, más una condición de posibilidad que una verdadera causa, y en el caso de las criaturas, se parece más a una producción<sup>[37]</sup> que a la causalidad.

Para el Kant crítico<sup>[38]</sup>, la causalidad es sólo un concepto dentro de la modalidad de la relación. Según él, el primer principio de todos los juicios analíticos es el principio de no contradicción<sup>[39]</sup>, de modo que el principio de identidad, que es también un principio analítico, se reduce a él. Por el contrario, el principio de causalidad es sintético, pues reúne la causa con el efecto —y al revés—, tomando sus datos de la experiencia, pero relacionándolos en virtud del concepto *a priori* de causalidad. La validez de tal principio se restringe, por tanto, al campo de la experiencia<sup>[40]</sup>, lo cual invalida su uso especulativo, pero funda la posibilidad, en cuanto sintético, de que haya una causalidad libre, es decir, de que la libertad práctica, que cae bajo nuestra experiencia moral, pueda ser entendida como causa. Queda claro, por tanto, que el principio de causalidad es concebido por Kant como un principio condicionado, pero que, en su uso moral, abre la posibilidad del único aprovechamiento posible de la idea de yo en el orden trascendental<sup>[41]</sup>, y con ella de las de la inmortalidad y de Dios.

Fichte propone como primer principio el “Yo pone al Yo”, en el cual es evidente la combinación de la identidad («Yo=Yo») con la causalidad o producción («poner»). El yo ponente es la voluntad o acción, y el yo puesto es el entendimiento. De tal principio derivan todas las demás verdades, o lo que es igual, es el Yo el que «pone» todas las demás verdades, formando así un sistema del saber. La confusión de fundamento y causalidad es completa.

El primer sistema de Schelling entiende los principios como leyes o constancias más que como comienzos. Entendida así, la identidad es para él primer principio (A=A), pero no en un sentido meramente lógico, sino considerada como ley racional, a saber, como la mera neutralidad o indiferencia ante la *doble* preponderancia (A=B o noción de potencia) de los polos en los que se concentra la contrariedad relativa que contiene la posibilidad de los infinitos modos o cosas particulares. En la fórmula schellinguiana de su sistema<sup>[42]</sup>

$$\begin{array}{cc} + & + \\ \hline A=B & A=B \\ A=A \end{array}$$

puede verse fácilmente lo que digo, siempre que se entienda la línea representada como si fuera una barra imantada. En ella, la identidad ocupa el centro —el punto neutro de la barra imantada— como ley primera y fundamental que representa, en realidad, sólo el perfecto equilibrio entre los polos, ocupados por los infinitos modos de la naturaleza (A) y del espíritu (B), los cuales, en cambio, se diferencian entre sí por la diversidad respectiva de sus preponderancias (+) productivas. La ley racional de identidad es primera en sentido absoluto<sup>[43]</sup>, mientras que el universo de las cosas finitas es expresado por la ley de causalidad, que es la ley

de la determinación mutua (causa-efecto) que constituye a las cosas singulares como singulares<sup>[44]</sup>. La ley de identidad está por encima de los contrarios, como el todo está por encima de las partes, *pero no es causa de ellos*, pues el universo de las cosas finitas es tan eterno como Dios mismo<sup>[45]</sup>. Identidad y causalidad son las leyes que regulan el todo, una como centro indiferente, o condición de toda diferencia posible, la otra como razón de todo el despliegue finito generado por la causalidad, confundida con la productividad. En cuanto al principio de no contradicción, es absorbido en el de identidad<sup>[46]</sup>.

Hegel, por su parte, distingue entre el comienzo y la producción: el comienzo puro es el ser, pero la fuerza productiva es el *poder del negativo* (la contradicción), bajo el que se encubre la *causalidad final*, que consigue reunir positivamente, pero sólo al final, el comienzo puro con la razón pura. Por tanto, la separación de los principios (comienzo y causa final) es sólo temporal y dialéctica, siendo verdadera únicamente la *identificación* final de los dos. El principio de identidad final mueve, primero, pero elimina, terminalmente, al de producción-causalidad, que es sólo genéticamente operativo y provisional<sup>[47]</sup>.

El último Schelling, aunque sigue cimentando sobre la identidad (compleja) su filosofía negativa, hace prevalecer la causalidad sobre ella en su filosofía positiva, por cuanto que, mediante la decisión inmemorial, Dios cesa en su eterna circularidad y se crea a sí mismo, o sea, se manifiesta lineal o temporalmente. Según esto, la causalidad prevalece sobre la identidad por libre contingencia, pero la identidad se conserva por detrás de toda contingencia. Dios es principio de identidad y principio de causalidad.

Finalmente, Heidegger empezó distinguiendo con nitidez entre fundamento (ser) y causalidad (entes), o sea, entre condición de posibilidad y efectividad, y pospuso la causalidad a un segundo plano metafísico<sup>[48]</sup>. Sin embargo, en su último tramo filosófico, el fundamento (ser) adquirió para él cierto valor causal, en cuanto que determina el sentido del curso de la historia del pensamiento humano.

Cabe concluir, por tanto, que antiguos y modernos, engañados de diversas maneras por el prejuicio generalizado de lo único, o sea, por el monismo, negaron a alguno de los primeros principios su validez trascendental (a la causalidad y a la no contradicción, respectivamente) y maclaron los otros dos primeros principios en uno solo (identidad - no contradicción; identidad-causalidad, respectivamente).

### III. LA APORTACIÓN DE LP

Según LP, son *tres* los *primeros* principios que considera la metafísica: *no-contradicción, causalidad, identidad*, los cuales siendo distintos, *vigen entre ellos*. Pero debe tenerse en cuenta que la metafísica no es el único saber trascendental, por lo que los primeros principios son tales sólo para la criatura mundo.

Nadie hasta Polo ha reconocido la existencia de *tres primeros* principios reales en metafísica, ante todo, como he dicho, por el prejuicio a favor de lo único: porque se

piensa que sólo puede haber un único *primero*. Pero además, porque no han distinguido suficientemente los tres. Lo cual resulta chocante, pues como he dicho, los primeros principios no se adquieren, sino que se conocen connaturalmente, y según Aristóteles, son conocidos directamente por el *nous* o *intellectus principiorum*.

No puede negarse, pues, que existen problemas latentes en la tesis de la existencia de tres primeros principios reales y que deberían ser conocidos por sí mismos: ¿cómo, si son tres los principios, pueden ser «primeros» los tres?; ¿cómo, si son conocidos por sí mismos, se pueden cometer errores acerca de ellos?, ¿por qué, si son reales, sólo es fácil describirlos (desacertadamente) de modo lógico-racional y no con una descripción realista?

Las soluciones a tales problemas son sencillas de enunciar, no tanto de entender. Veámoslas. Lo primero se piensa como único por razón del límite mental, es decir, porque el límite (objetivación) introduce la unicidad, o, lo que es igual, porque la presencia del objeto lo exime y hace único: al suponerlo, lo primero resulta ser único. Acontece aquí algo semejante a lo que pasa con el problema del huevo y la gallina y su solución<sup>[49]</sup>. En efecto, si no objetivamos la noción de principio primero, resulta que caben distintos sentidos de la principialidad real: pueden darse distintos «primeros» en diversos órdenes de cosas o actividades. La identidad es primer principio en un orden de la realidad por completo distinto del de no-contradicción o del de causalidad, así como también éstos lo son entre sí, pudiendo ser primeros cada uno en su orden. Bien —cabría objetar—, pero una de dos: o se los conoce por sí mismos o no se los conoce por sí mismos, y si se los conoce por sí mismos ¿cómo puede ser que hayan errado hasta ahora todas sus descripciones? Y, sin embargo, puede acontecer que algo que nos es inmediatamente conocido quede velado a nuestra conciencia: un niño por ejemplo hace uso desde el primer momento del principio de no contradicción, pero ni sabe que es principio ni que es primero. Eso mismo sucede a la inmensa mayoría de los hombres, y se puede explicar del modo como sigue. Lo que pasa es que el límite mental—lo que se suele llamar conciencia objetiva—*oculta* el sentido real de los principios, de manera que, aunque hacemos uso de ellos, no los conocemos en su verdad real inmediata, que queda encubierta, bien como simplemente supuesta, bien bajo formulaciones lógico-racionales ( $A=A$ ;  $A=B$ , etc.). Dicho de otro modo, a lo más que se alcanza es a formularlos como reglas del pensamiento sin advertir su contenido real. Los errores respecto a los primeros principios son, por eso, errores de *distorsión*, que hacen pasar por «lógicos» principios que son ante todo reales, y de *confusión*, que tienden a apiñarlos en un único principio, por el prejuicio a favor de lo único. Pero entonces, ¿cómo podremos describirlos como *reales*, si normalmente ni tan siquiera los formulamos o sólo los suplantamos por formulaciones lógico-racionales? Cabe hacerlo sólo cuando se detecta, primero, y se abandona, después, el límite mental, entonces la ocultación y la confusión se desvanecen, siendo posible entenderlos en su inmediatez como tres principios reales y distintos, y con la ventaja de no tener que admitirlos como desligados, sino poder entenderlos como vigentes entre sí.

En *El Ser I*, LP parte de una descripción de los tres primeros principios no realista, sino lógica. El principio de no contradicción se formula como «A no es no A», el de causalidad como «A pone B», y el de identidad como «A es A». En el fondo lo que dicen estos tres enunciados lógico-rationales es, respectivamente: «no A no es», en sentido exclusivo –no A ni si quiera se admite, por lo que A queda supuesta como indistintamente sola o exclusiva, ni es precedida ni seguida–; «poner es poder exclusivo, que se unifica con la suposición de A»; «A es como pleno exclusivo que se supone». En esta forma los primeros principios expresan cada uno su exclusividad, pero ocultando su distinta referencia a la base (el ser ocultado por el límite), por lo que son no sólo indeducibles unos de otros, sino irrelacionables entre sí. La razón de todo esto se encuentra, como ya he dicho, en la introducción del límite mental (o suposición) y su concomitante ocultamiento.

En cambio, una vez abandonado el límite, el principio de no contradicción se entiende como el *movimiento puro*, pues lo realmente no contradictorio es el movimiento, que existe en tanto que *comienza y no cesa ni es seguido*. Por tanto, su descripción es real: es el *movimiento real puro*, cuya noción no es lógica, sino como digo, “comienzo que no cesa ni es seguido”. Esto significa que, una vez abandonado el límite de la objetividad, se elimina la exclusividad lógica de A, pues el movimiento es un comenzar, no un terminar, pero en cambio se retiene el no tener ni antecedente (comienzo) ni consiguiente (ser seguido), que en el enunciado lógico era interpretado (falsamente) como unicidad. Ahora bien, la noción de comienzo implica dependencia, o sea, el no deberse a sí mismo, por tener como antecedente la nada. Por ahí enlaza el principio de causalidad, el cual matiza la dependencia del comienzo como causalidad. Según el principio de causalidad, el movimiento es causa, pero como actividad causada, dice LP. En cuanto que es causada remite a algo superior, que también es causa, pero que, por su parte, no es causada, sino incausada, y esto sólo puede serlo la identidad real, es decir, la simplicidad plena.

Como acabo de exponer, LP interpreta el principio de causalidad como enlace entre el movimiento y la simplicidad, y en ese sentido estaría vigente en el movimiento vinculándolo a la identidad como a su causa. Pero en tal caso, el verdadero *primer* principio real de causalidad sería la simplicidad o Dios, mientras que el movimiento sería sólo el efecto primero del primer principio, la causa causada. De manera que en el fondo, sin que LP llegue a enunciarlo literalmente así, parece que el principio de causalidad está jugando aquí como «todo efecto tiene causa», sólo que expuesto de este modo: la causa causada es efecto de una causa incausada. Pero entonces, insisto, el *principio primero* de causalidad estaría en Dios, no en la criatura, por lo que no sería un principio creado; y, además, con eso se establecería un doble plano de causalidad tal que la más alta quedaría descrita al margen de la causalidad, a saber, como incausada. De lo cual se desprendería (i) que la criatura no sería causa primera, y (ii) que el principio de causalidad en Dios no sería primero, por derivar libremente de otra dimensión divina, la incausada. Conviene advertir lo que esto

último implica: lo primero en Dios sería lo incausado, pero, a la vez, Dios sería la primera causa por relación a la criatura, con lo que se problematizaría la simplicidad divina, pues en Dios existirían dos actividades irreductibles, aquella por la que Dios es Dios (incausado), y aquella por la que causa al mundo. Por su parte, la causa causada sería segunda como causalidad, y primera en la criatura *como efectividad*, no como causalidad. Pero, o bien el principio de causalidad es un principio creado *ex nihilo*, en cuyo caso será primero sin antecedente alguno ni tan siquiera en Dios; o bien es un principio divino, el principio creador, pero entonces no se ve cómo podría pertenecerle a la vez a la criatura, del mismo modo que el principio de identidad es privativo de Dios.

Por un lado, si se introdujera en Dios la causalidad, o bien habrá de concluirse que Dios es *causa sui*, es decir, un ser cuya única actividad es auto-mantenerse, y que está, en esa medida, afectado por el problema de la subsistencia, cosa inaceptable; o bien que Dios no es simple, es decir, que no todas sus operaciones se identifican con su ser, pues si se identificaran con su ser, y Dios fuera causa, entonces su ser sería causar, es decir: tendría que causar a las criaturas por necesidad natural, y al causarlas se causaría a sí mismo (*causa sui*), pero ambas hipótesis son incompatibles con el principio de identidad real (simplicidad divina).

Por otro lado, si se quitara a la criatura el principio de causalidad, para atribuírselo a Dios, entonces no podría decirse que ella fuera «comienzo puro», puesto que su causalidad tendría su antecedente en Dios, y no sería *ex nihilo*. Entonces, ella habría de ser causalidad segunda, pero la causalidad segunda haría de la creación un mero apéndice de Dios: ni tendría autonomía ni sería por completo distinta de Dios, ya que los efectos han de estar contenidos necesariamente en sus causas.

En consecuencia, la causalidad no puede servir de *nexo* entre el principio de no contradicción y el de identidad. La vigencia entre los primeros principios no puede cifrarse en un enlace como *nexo*, pues el *nexo* establecería una relación recíproca. Literalmente, tal como la presenta LP, la causalidad funciona como *nexo*: si la criatura es causa causada, entonces Dios ha de ser causa. Atribuir a Dios la causalidad, porque la criatura mundo causa, es entender que la acción creadora ha de ser de la misma índole que su resultado terminal. La criatura sería así de la misma naturaleza de Dios, y al revés, Dios sería de la misma naturaleza que la criatura.

Sé que nada existe más lejos del pensamiento de LP que la reflexividad de las relaciones criatura-Dios. Pero es innegable que la causalidad, si fuera puesta en Dios, establecería una relación metafísica y recíprocamente necesaria entre Dios y la criatura. Introducir en Dios la causalidad es concebir a Dios como criatura. Como esto es lo más alejado del pensamiento de LP, parece que ha de ser corregido en este punto.

Son notorios, por lo demás, los esfuerzos que hace LP en *El Ser I* por situar la causalidad primera en la criatura:



*“Causa significa lo primero, precisamente como causa causada. La noción de causado no tiene sentido pasivo porque equivale a la persistencia del comienzo” (223).*

*“La causa causada se interpreta como la causa en cuanto tal: la causa es creada”... “La causa causada es la persistencia” (226).*

El primer texto nos dice que la causa es *primera* como causa causada; el segundo nos dice que la causa *en cuanto tal* es la causa causada; y en los dos se nos confirma que la causa es la persistencia. El principio primero de causalidad es, por tanto, creado, porque la causa en cuanto tal es creada.

Procedo ahora a indicar las vías de corrección de tal postura. Se vislumbran en lo anterior algunas confusiones: una es la confusión de la creación con la causalidad. Se puede ser creado sin ser causado, y desde luego crear la causa no significa causar la causa. Lo explico. Aunque LP refiere exclusivamente la causalidad al mundo, y, por tanto, parece querer decir que Dios es sólo causa de la causa, es decir, de la causalidad mundana, no causa de los espíritus o almas, sin embargo es necesario aclarar que *para crear la causa no es preciso que Dios sea causa*. Si entendiéramos lo contrario, entonces tendríamos que atribuir directamente al creador lo que es propio de cada criatura. Pero tal modo de entender la creación, según el cual Dios creador ha de tener las características de la criatura creada, no es admisible. Primero porque, como adelanté, de ser así, la criatura no podría tener novedad alguna: un acto creador que causara convertiría la causalidad de la criatura en *causalidad causada*, es decir, de segundo orden, no prístina y a estrenar. En segundo lugar, no es verdad que si la criatura causa, el acto creador de Dios haya de ser un causar, y si la criatura es movimiento, el acto creador de Dios haya de ser un mover. Si se pensara de ese modo, el acto de lo creado pertenecería directamente al acto del creador. Pero es evidentemente desacertado atribuir al acto creador (*a parte Dei*) la peculiaridad de lo que es el acto de la criatura, pues si el resultado de la creación no es Dios, sino criatura, entonces tampoco la actividad resultante como criatura puede ser la medida del acto creador. Crear no puede ser entendido como un acto reflexivo, cuyo resultado cualifique al acto, pues no cabe reflexividad alguna entre creador y criatura. *En suma, el acto creador no puede ser igualado con su término creado*. El acto creador es idéntico con el acto de la divinidad, mientras que el acto creado es inidéntico, no sólo con la divinidad, sino consigo mismo. El acto creador puede crear la causa, pero para eso no ha de ser causa, sino mucho más. Crear *a partir de la nada* no puede ser causar, porque la causa no causa *a partir de la nada*, sino que edita el efecto a partir de sí misma. Si se aplicara la noción de causa a Dios, Dios no crearía a partir de la nada, sino a partir de sí mismo, excluyendo la posibilidad de una verdadera creación.

Hasta aquí he comentado las consecuencias de atribuir a Dios la causalidad, pero existen más confusiones posibles en el texto de LP. Una de ellas nace de la atribución de la causalidad a la persistencia. Si la causa causada es la persistencia, ¿qué sentido tiene distinguir dos principios en la criatura mundo? O bien la persistencia (=no contradicción real) es pura persistencia, pero entonces no será causalidad; o bien la

causalidad real no sería pura causalidad, sino otro nombre de la no contradicción. Y lo que de ningún modo sería posible es que el principio de causalidad sirviera de enlace entre los otros dos primeros principios reales, el de no contradicción y el de identidad, pues para ser enlace ha de ser un principio distinto de los enlazados.

Para enlazar la identidad con la no contradicción no hace falta establecer nexos. En Dios no existe nada *de* la criatura, o lo que es igual la criatura es una novedad *sin precedente* alguno en Dios. Por supuesto, la causalidad en Polo es sólo principio de la criatura mundo, no de todas las criaturas. Pero si hacemos de Dios una causa porque ha creado la causalidad, por la misma razón —como sugerí antes— deberíamos decir de Él que es movimiento porque ha creado la persistencia, y al final trasladaríamos a Dios todo cuanto existe en las criaturas, con lo que eliminaríamos la novedad y autonomía ontológicas de éstas, para caer antes o después en el panteísmo. *La grandeza superracional de la omnipotencia divina estriba en que crea novedades prístinas, sin ningún antecedente en Dios mismo.*

Vistos los textos, podemos definir mejor los problemas de estos pasajes de LP: (i) si la causa en cuanto tal es la causa creada, entonces ¿qué justifica que llamemos a Dios «causa»?; (ii) si el principio de causalidad no es el de no contradicción, entonces ¿en qué sentido puede decirse que la causa causada es la persistencia?; (iii) y, por último, suponiendo que se distinga del de no contradicción y del de identidad, ¿cómo ha de ser entendida su función de enlace, sin que invada ni la identidad ni la persistencia reales, pero mostrando la vigencia de la identidad en la no contradicción?<sup>[50]</sup>

Estas obscuridades y problemas derivan de que, a diferencia de los otros dos primeros principios, el principio de causalidad no ha sido estudiado por LP lo suficiente como para poder ser descrito, sino que, en cierta medida, ha sido dado por supuesto. En efecto, todos los polianos sabemos que de la no contradicción como primer principio él nos ha ofrecido la descripción real, ya mencionada: comienzo que no cesa ni es seguido, o sea, movimiento puro. De la identidad nos ha ofrecido la única descripción posible, a saber, nociones puras sin predicación alguna: Origen, reserva, simplicidad real; todo lo más cabe decir “Yo soy el que soy”: Yahvé. Pero del principio de causalidad no ofrece ninguna descripción *real* que yo conozca, y la que he inferido antes no es una descripción de un principio real, sino un juicio “la causa causada tiene causa”. Estimo que esta diferencia de tratamiento concuerda con la confianza que me hizo LP y que les mencioné al comienzo<sup>[51]</sup>.

#### **IV. MI PROPUESTA**

Como he dicho, entre las grandes aportaciones de Polo a la filosofía, en este caso a la metafísica, se cuenta su tesis sobre la existencia de *tres* primeros principios, que son reales, distintos y vigentes entre sí. Mi propuesta acepta esas tres grandes aportaciones, y se ciñe a intentar sólo una mejora de la aportación de LP en lo que toca

al primer principio de causalidad, pero manteniendo su carácter real, su distinción respecto de los otros dos y su valor de enlace entre la no contradicción y la identidad. Voy a intentar exponerla, pero en la forma de una heurística, en la que les invito a participar.

Es patente que el carácter real de búsqueda de LP, esto es, señalar intelectualmente los primeros principios sin objetivarlos, exige que su tarea sea inacabable, amén de muy difícil, de modo que si —como yo hago— se acepta compartir esa búsqueda, todo lo que cabe hacer en su respecto es seguir sus pasos e intentar llevar por buen camino lo que él no consiguió hacer.

Llamo la atención ante todo sobre el tema de mi propuesta: *el primer principio de causalidad*. El «principio» de causalidad no puede ser una causa ni un efecto, sino la raíz activa de donde emergen causas y efectos. En este sentido, tras mis investigaciones en torno a la noción de *causa sui*, hice notar que

*“Pero el principio de causalidad no debe suponer ni al efecto ni a la causa, de lo contrario no sería un primer principio: se reduciría a una mera relación entre entes, a un accidente de dos substancias, tal como ocurre en el pensamiento antiguo-medieval. Si fuera enfocado como un primer principio, habría de entenderse que no existe esa relación ni es sobrevenida al efecto y a la causa como entes, sino que el efecto y la causa son puestos por el principio real de causalidad, no por cierto como entes (lo que multiplicaría al infinito el proceso), sino como la propia actividad causal”*<sup>[52]</sup>

Estas palabras señalan el inicio de mi propuesta. El principio de causalidad es aquella actividad de la que *reciben* su peculiar eficacia la causa y el efecto. Tal principio no es ni la actividad creadora de Dios ni el despliegue causas-efectos de la esencia del mundo, sino el principio real primero del que es análisis pasivo este último.

Es cierto que al intentar dar un carácter realista a este primer principio en *Crisis y renovación de la metafísica*, mi atención decayó desde la consideración de la causalidad como primer principio al plano de la causalidad pasivamente desplegada<sup>[53]</sup>. En este sentido dije que el principio de causalidad era la esencia del mundo. Enmiendo ahora aquel decaimiento, pero sigo manteniendo que el primer principio de causalidad es el principio de la esencia. No digo, sin embargo, que *sea* la esencia del mundo, sino su principio trascendental. Todo lo cual debe entenderse sólo como un señalamiento previo del área en que se va a mover mi propuesta, que voy a desarrollar en dos pasos: primero, la descripción real del principio de causalidad, después las funciones del mismo.

#### IV.1. Descripción real del principio de causalidad

En concreto, lo que me propongo hacer es investigar la causalidad de un modo semejante a como procede LP respecto del movimiento. LP exige concentrar la atención en el movimiento, por tanto exige dejar de lado el «móvil» y cualquier otra

referencia externa al movimiento. Considerado así, las notas del movimiento son: comenzar, no cesar y no ser seguido por.

Pues bien, concentremos la atención en el causar sin fijarnos ni en la variedad de las causas ni en la de los efectos, sino en aquello de donde procede la vinculación entre la causa y el efecto, o sea, en las notas de la *actividad de causar*. Lo que me sale al paso es que la causalidad pura es un *comenzar que redundante y sobra*. Lo explico tal como lo entiendo.

Es un *comenzar*, sí, por eso es comienzo o principio, o sea, un *prius* activo o una actividad que se prioriza. Precisamente por ser «comienzo», puede coincidir con el principio de no contradicción, pero de ninguna manera con Dios. Por ser comienzo es también *dependiente*, o sea, hecho o creado. No se trata de un comienzo distinto del que indica el principio de no contradicción, sino del mismo comienzo, es decir, de una novedad total carente de todo precedente, según la cual la criatura mundo *es real*. Así podría entenderse que LP diga que causar «es» persistir, pues *el comienzo* del causar es el del persistir. No se trataría de una identidad de los dos principios, sino de que el principio de causalidad comienza porque el principio de no contradicción comienza. Sin movimiento no habría causalidad, aunque la causalidad no es el movimiento puro.

Lo que quiero decir es que causar no es persistir, pues aunque comience con el persistir su actividad es la de *redundar*. Redundar es metáfora tomada del mar, el ir y venir de las olas es como el separarse las aguas dentro de ellas mismas, es la agitación<sup>[54]</sup>, metáfora de la actividad, pero de una actividad especial. Con ella quisiera describir el *dar de sí* (Zubiri) de la causalidad pura: causar es, puramente considerado, «sacar de sí», actividad que se dilata, brota o expande. Sin ese *dar de sí* activo no habría ni causa ni efecto. Si intentamos mantener la atención en lo que originalmente —es decir, antes de toda separación entre una causa y un efecto— estriba la causalidad, parece que se trata de la actividad de «generar» o «hacerse seguir». Lo idiosincrático de la causalidad parece describible como el «ser seguida» —tener efecto o consecuencias—, pero no como un mero ser substituida de modo extrínseco por otra, sino como resultado de la propia actividad. El núcleo primero del principio de causalidad es, pues, ser comienzo de *diversificación real*. No es el mero persistir del comienzo, sino una actividad internamente expansiva. En el persistir nunca se da la repetición, porque el comienzo se mantiene para siempre como comienzo, y para que se repitiera haría falta que terminara, o sea, que dejara de ser comienzo. Con la causalidad real se introduce una ampliación colateral del comenzar: se enriquece el comienzo haciéndose principio de la fecundidad real del ser mundano.

El principio primero de causalidad es el comienzo o persistir, pero no en cuanto que persiste, sino en cuanto que *por su dependencia* —que está ya indicada en el comenzar—, en vez de verse mermada o restringida su actividad de persistencia, se acrece su actividad en la forma de una redundancia. Debemos tener en cuenta que el persistir no es personal, no es libertad ni tiene capacidad de comunicación alguna. El único punto por el que conecta con algo distinto del propio persistir es la dependencia

de su comienzo, dependencia que por lo demás es inviolable, puesto que sólo Quien lo ha creado puede acceder a él. De tal modo que, de suyo, el persistir sería siempre una actividad aislada respecto de cualquier otra criatura y prolongada en su aislamiento para siempre, pues por su parte no cesa ni es seguida, es decir, ni cambia ni concluye, aunque con una incesante indicación hacia su Origen. Ahora bien, la dependencia respecto del Origen es precisamente el cauce por donde ese comienzo va a cobrar una nueva y distinta dirección activa. No puede venirle de ninguna otra parte, porque el persistir no tiene marcha hacia atrás ni hacia otro lado, tan sólo persiste. El aislamiento de la persistencia, criatura impersonal, sólo puede recibir un impulso comunicador desde el principio del que ella depende. De modo que, en la medida en que la dependencia es algo que pertenece intrínsecamente a la persistencia, ella es el único camino por donde la propia persistencia puede recibir adiciones. El principio de causalidad no es deducible del principio de no contradicción, y, sin embargo, se le añade como principio real, luego habrá de derivar de la dependencia, no de la actividad propia del persistir.

Puesto que la dependencia es simultánea con el persistir, el principio de causalidad es también simultáneo con el persistir: es una dirección y marcha (actividad) adicionales añadidas al comienzo del persistir desde su dependencia radical. Y esa actividad nueva es la dotación de una fecundidad diversificadora a la persistencia.

*Y sobra.* Sobrar no quiere decir, aquí, salirse de una medida o límite, pero contiene ciertamente la indicación de que lo es *en relación con algo*, que en este caso es el persistir. La causalidad es un *plus* de actividad añadido a la persistencia, y en cuanto que *plus* es sobrante. La persistencia no necesita para persistir de la causalidad, y ése es un sentido (negativo) de la sobra, pero como la causalidad se añade al propio comenzar del persistir, su actividad es positivamente sobrante. Al hacerse activa redundantemente gracias a la dependencia, la persistencia no permanece como novación para siempre *aislada*, sino que va a estar acompañada de una actividad diversificadora. Esta ampliación del comienzo no elimina el comienzo puro, sino que le adjunta una nueva dirección y actividad, en cuanto que principio de fecundidad y posible comunicación del persistir. Y en tanto que el persistir persiste inagotablemente, el redundar que lo acompaña también redundará inagotablemente.

#### IV.2. La vigencia entre los primeros principios

A) Como esta adición de actividad no es exigida por el persistir mismo —al que nada le pasaría si no fuera, adicionalmente, principio de causalidad—, toda la actividad de este último principio es sobrante y gratuita. Lo cual concuerda con su propia índole, porque redundar o expandirse es indicativo de cierto sobrar. El causar puro contiene, pues, un indicio del dar<sup>[55]</sup>. Como tal, no es un dar personal, sino un *dar de sí*, un ir más allá de la estricta persistencia, haciéndola comunicable.

Por eso el principio de causalidad en cuanto que actividad redundante matiza donalmente la dependencia que el persistir sólo anuncia reservadamente. El principio del que depende el persistir no es acaparador ni reduce la actividad de lo creado a lo puramente creado, sino que la incrementa y diversifica, y la abre a la posible comunicación con otras criaturas, en la misma medida en que depende. En este sentido, matiza la dependencia del persistir, indicando que depende del principio de identidad de un modo sobrante y generoso. Y ésta es la función de enlace de este principio: enlaza la dependencia del persistir con un Origen, que, visto desde el ser, se reserva, pero del que, merced al principio de causalidad, podemos saber que procede y depende por sobreabundancia, o sea, con ribetes de donalidad.

B) El gran mérito metafísico de LP ha sido el de saber encontrar la realidad de los principios de no contradicción y de identidad, que desde antiguo fueron confundidos con formulaciones lógicas. Pero si fueran sólo lógicos los principios de no contradicción y de identidad podrían ser fácilmente contravenidos, ¡cuántas veces no contraviene el hombre la lógica! En verdad, en vez de principios, serían simples reglas o normas sobre cómo utilizar el pensamiento. Que los principios sean reales es de necesidad intrínseca para la metafísica, si no quiere ser reducida a mera lógica.

Sin embargo, que la causalidad sea real es algo que nadie ha puesto en duda. Frases como «el movimiento se demuestra andando», o “la naturaleza no hace nada en vano” lo comprueban. Consideradas como tales, las causas —no hablo todavía del principio— son un indicio de realidad. En modo alguno sugiero que el movimiento puro no sea real, sino que *para la mente humana* que busca la realidad más allá de las apariencias, y para la que el ser queda oculto por la objetividad, la causalidad es el primer indicio que distingue lo real de lo meramente aparente. Los textos tomistas, que desarrollan esta característica para contraponerla, en la línea aristotélica, a la irrealidad de las ideas platónicas, subrayan precisamente que el calor pensado no calienta o que las vacas pensadas no engendran terneros. Por tanto, si la causalidad es un indicio de realidad, no es porque, por ejemplo, el inteligir no sea real —que lo es—, sino porque la causalidad genera una *diversificación* de modo autónomo e innegable para quien le preste atención: el calor real interacciona de una manera por completo diversa al peso o a la dureza. A todos, incluso con apoyo de la sensibilidad, nos parece real lo que es causa de algo.

Pues bien, por ser tan naturalmente evidente que la causalidad es indicio de realidad, LP no se tomó el cuidado de discernir entre la causalidad de las causas y el principio real de causalidad. El principio de causalidad no puede ser una causa ni un causar, sino la fuente de donde emana la causalidad de las causas.

Pasando, ahora, a considerar la causalidad como principio, propongo que lo propio de ella es dotar de autonomía diversificante a la persistencia. En este sentido, la causalidad como principio tiene una función *relativamente* comunicativa de la autonomía de la criatura mundo a otras criaturas.

No quiero con esto negar que la persistencia persista por sí misma, sino sólo que pueda dar lugar a nada distinto de ella. Su propia noción lo excluye: *si no es seguida por nada*, ella no puede, en cuanto tal, dar lugar a nada distinto de su persistir. Propiamente hablando, el persistir no puede dar lugar ni tan siquiera a un análisis pasivo, dado que también el análisis pasivo, precisamente por ser pasivo (o diverso de la actividad) *seguiría* al persistir, y en esa medida lo *contradiría* como primer principio real. En cambio, el principio de causalidad, como actividad diversificadora, es el principio que permite que la persistencia, sin dejar de ser persistencia, *esté acompañada* de consecuencias diversas de ella. Insisto, si el persistir tuviera directamente consecuencias, entonces se contradiría —no sería el principio de no contradicción real—, pero la causalidad como principio la dota de un acompañamiento que inicia una actividad de diversificación expansiva.

C) Y, de este modo, el principio de causalidad es también principio de la distinción entre el ser y la esencia mundanos. Naturalmente, esta afirmación necesita de ciertas aclaraciones previas.

Empezaré por aclarar la noción y el puesto de la llamada «distinción real». La distinción real ser-esencia es una innegable diferencia entre la criatura y el creador, pero no es la *primera* diferencia entre la una y el otro. Tomás de Aquino la propuso como primera, pero es obvio que el ser creado, o sea, el movimiento puro, se diferencia de Dios precisamente por ser movimiento, puesto que el movimiento comienza y, aunque no cese ni sea seguido, ya eso mismo lo separa del creador que no tiene comienzo alguno. Que no tenga comienzo significa que Dios no obedece a principios, porque no tiene principio. El error más craso de Leibniz, por el que es también iniciador de otros graves errores modernos, fue pensar a Dios como *sometido* a principios racionales. Si digo, pues, que el principio de identidad es Dios, no estoy diciendo que Dios esté sometido al principio de identidad, sino que Dios es la identidad pura<sup>[56]</sup>.

Por tanto, la distinción ser-esencia no es la primera distinción en la criatura, pues la primera diferencia es «ser creado — ser creador»: el ser creado es in-idéntico, el ser creador es la identidad. Eso no obstante, la diferencia real propuesta por Tomás de Aquino sigue teniendo validez, sólo que afecta más que al *ser* creado, a su autonomía. Dios crea seres, además de enteramente nuevos, autónomos. Autonomía significa, en el orbe de lo humano, la capacidad para establecer leyes que regulen la conducta propia. Lo que, trasladado al mundo físico, significaría tener un principio desde el que se regulan una *diversidad* de operaciones propias (leyes físicas). Ya he señalado que el persistir es puro, o sea, no tiene ninguna otra actividad sino persistir, por lo que a él no se le puede aplicar propiamente la noción de autonomía, aunque persista de suyo. El principio de causalidad es el principio de autonomía de la criatura mundo, según el cual ésta resulta dotada de una actividad diversificadora, cuya regulación procede de ese mismo principio.

De acuerdo con lo anterior, la autonomía añade al ser un obrar que es idéntico con él. Eso es lo que supo advertir Tomás de Aquino: que el obrar de las criaturas no es idéntico con su ser, cosa que sí es en Dios. Dicho en términos generales, por un lado está el ser recibido de Dios —que es in-idéntico por proceder de la nada—, por otro lado está el obrar autónomo de la criatura, que sigue al ser recibido, pero es inferior a él, puesto que el ser recibido es obra perfecta del creador, mientras que las obras que hace la criatura son, en principio, obras buenas, pero perfectibles. Tomás de Aquino entiende que el principio del obrar es la esencia. De modo que, en concreto, el ser de la criatura mundo se diferencia del ser divino porque el obrar del mundo no alcanza nunca a igualar al ser que ha recibido de Dios.

Cuando se descubre que el ser recibido es in-idéntico por el mero hecho de tener como antecedente la nada o el no ser, entonces la diferencia real ser-esencia se convierte en una distinción ulterior respecto del principio de identidad.

Ahora bien, como es el principio de causalidad el que es principio del obrar que acompaña al persistir o ser del mundo, con anterioridad a la diferencia ser-esencia, es preciso admitir una distinción entre principios: el principio de causalidad no es el principio de no contradicción. No tendría sentido alguno ponerle un nombre distinto si no fuera un principio distinto. Pero podría parecer que con tanta distinción estamos a punto de generar un proceso al infinito de diferencias, cosa que, en realidad, no llega a ocurrir precisamente porque el principio de causalidad es el principio de la esencia.

El ser del mundo o principio de no contradicción no tendría esencia, si es que el obrar sigue al ser, puesto que la persistencia no es seguida por nada, ni tan siquiera por el obrar. Es el principio de causalidad, como don recibido, el que permite que el ser del mundo, sin dejar de persistir como principio de no contradicción que es, sea seguido por algún obrar. El principio de causalidad es la actividad desde la que se despliega el obrar mundano, y, por tanto, en la que se basa la «autonomía» de la que deriva una esencia para el ser.

Esto nos aclara, ante todo, que el principio de causalidad es un *primer* principio sólo en cuanto que dota al principio de no contradicción de algo que éste no tenía. El principio primero y real de no contradicción es novedad pura e incontestable, pero también aislada respecto de cualquier otra criatura. Para que pueda tener relación, aunque sea pasiva, con otras criaturas, Dios lo dota adicionalmente de autonomía. «Autonomía» significa aquí ser principio de una actividad distinta de la de ser recibido. El principio que comienza y no cesa ni es seguido, por su propia noción no tiene antecedentes ni consiguientes, no tiene resultados u obras distintas de su ser. No digo que sea idéntico. Si sólo admitiera como distinción real la del ser y la esencia, tendría que decir, que al no tener obras propias que se sigan de su actividad (*operari sequitur esse*), el mundo no tendría esencia que se distinguiera de su ser, por tanto podría parecer (erróneamente) un ser idéntico, aunque en verdad sólo fuera un ser in-idéntico puro e incomunicado. El persistir no tendría esencia, porque no tendría obras que se siguieran de él. La esencia son las «obras» que siguen al ser, pero eso no sería



posible sin la existencia de otro principio que el persistir, a saber, sin el principio de causalidad.

Insisto: que el ser no contradictorio tenga una esencia se debe a otro principio, el de causalidad, el cual es una dotación que acompaña al ser precisamente en cuanto que depende de Dios. El principio de causalidad no es directamente una causa, sino una fecundidad añadida al persistir de modo que éste pueda ser seguido, sin dejar de ser comienzo que ni cesa ni es seguido. Y puede ser seguido porque lo que sigue al movimiento —desde el principio de causalidad— es un sobrar, es decir, algo que va en una línea distinta del propio persistir.

Entiéndase bien: el principio de causalidad no es una causa ni un efecto, sino el principio de las causas y de los efectos, o sea, la causalidad pura, un dar-de-sí sobrante, gracias al cual le acompaña una esencia al ser mundano. Aunque es diferente del persistir, no es un principio dislocado respecto de él, sino que lo acompaña, y en esa medida es relativo a él, y lo enriquece con una actividad que redundante en obras.

Por tanto, se dan dos matices en el principio de causalidad a tener en cuenta: su actividad es diferente del persistir, caracterizándose por un redundar que sobra; pero, siendo diferente, esa actividad se le añade a la persistencia, es relativa a ella. Es principio primero en un sentido distinto del que lo es el de no contradicción, pero acompaña a éste. O dicho de otro modo, el redundar sobrante es relativo al persistir, pero lo es cuasi-donalmente.

Esto implica que tal principio abre camino al despliegue del persistir, pero no al modo del persistir, sino al modo del redundar. Lo que va a derivar del principio de causalidad es un despliegue o análisis —la esencia que sigue al ser— del movimiento, pero el modo en que deriva no es causal, sino redundante, diversificador: se siguen una pluralidad de causas y efectos, las cuales analizan el ser o movimiento en una pluralidad de movimientos. El despliegue es *pasivo*, no porque sea *causado* por el principio de causalidad —que no lo es—, sino porque es despliegue del ser, o principio de no contradicción, que no admite ser seguido activamente; y es *despliegue* porque el principio de causalidad incluye en él el ser seguido, pero al modo de un sobrar.

En este sentido, el principio de causalidad es principio de la esencia, pero no es la esencia, sino sólo su principio. La esencia son las obras que siguen colateralmente a la persistencia. El principio de causalidad es el principio de la esencia, pero no porque *cause* la esencia, sino porque la esencia recibe de él, *de modo sobrante o cuasi-donal*, toda su dinámica propia. Como comienzo activo que redundante y *sobra*, el principio de causalidad *es seguido*, pero no por una actividad, sino por una pasividad dinámica diversificada: por la esencia del mundo.

La esencia es una analítica del ser, no del principio de causalidad, pero merced a la diversificación que introduce este último. Los dos primeros principios de la criatura no tienen como resultado dos criaturas, sino una sola, pero dotada de ser (principio de no contradicción) y de esencia (obras derivadas del principio de causalidad). La

causalidad no es reflexiva (*causa sui*), sino sobrante, es el principio de posible comunicación (pasiva) del ser creado.

La esencia como despliegue pasivo se diversifica, primero, en las causas-y- sólo-causas (causas-causas), que son, a la vez, el *primer* despliegue del movimiento. La tetra-causalidad no es otra cosa, según entiendo, que el movimiento circular (comienzo que no cesa, pero es seguido), lo más alto de la esencia del mundo o la concausalidad entera. De dicho movimiento circular se desprenden, en segundo lugar, las concausalidades parciales (de dos o tres concausas), a las que se pueden llamar también efectos, pero que son causas-efectos, es decir, los movimientos que cesan y son seguidos. Los dos principios son, así, fuente de la esencia: el de causalidad como diversificación respecto del persistir, y el persistir —que es inteligible en acto— como principio de inteligibilidad de la diversificación causal que le sigue, la cual resulta sólo inteligible en potencia.

LP se cuidó mucho de hacerme notar, en mis primeros años de discipulado, que no es lo mismo la causa final que el fin de la voluntad. La causa final es una causa, y como tal induce cierta *necesidad*. El fin de la voluntad es un ejercicio de la *libertad* humana. Ni la libertad puede ser causada, ni la causalidad puede ser libre. Leibniz, que las confundía, exigía que el principio del máximo (rendimiento) y el mínimo (gasto) —que él llamaba principio de determinación<sup>[57]</sup>— fuera la suprema ley moral, la ley a la que Dios tendría que obedecer. Kant las distinguía, separando el mundo moral (nouménico) del mundo sensible (fenoménico), pero no lo suficiente, puesto que seguía considerando a la libertad como una causa posible en el mundo fenoménico. La indicación de LP es rotunda: sencillamente, la causa final no es el fin de la voluntad, la cual elige sus fines y los medios, sobrepasando toda causalidad anterior o posterior, pues incluso respecto del fin último a que está *llamada* —no causada—, la libertad no está predeterminada, sino que puede de aceptarlo o rechazarlo libremente.

Precisamente porque LP me enseñó a no confundir la causalidad, ni siquiera la final, con la libertad —cosa que debería ser obvia para todos—, me veo en la precisión de corregir su atribución de alguna causalidad a Dios. Dios no es causa de la causalidad, ni tan siquiera es el principio de la causalidad, sino *donante libre*, no sólo del ser —a partir de la nada—, sino también del principio de causalidad mundano, vestigio del dar divino.

## V. CONCLUSIÓN

El aislamiento que caracteriza al persistir o ser del mundo no es ninguna carencia o defecto suyo. Lo mismo que, por ejemplo, la irracionalidad no es ningún defecto de los animales, que son y viven como tales sin ser racionales, así tampoco la ausencia de antecedentes y consiguientes en el persistir no es ninguna falta o falla, sino su propia idiosincrasia. La criatura mundo es la primera o más baja de todas las criaturas, al menos en el sentido de que es la criatura que no tiene semejanza alguna

con Dios, pero eso no implica ninguna mengua de la perfección que ha recibido del creador: la imperturbable y perenne novedad de su movimiento puro.

Por tanto, que en la criatura mundo existan dos principios no es un asunto de necesidad ni de insuficiencia, sino de sobra y generosidad. El principio de no contradicción es lo directamente dependiente de la identidad divina, pero la índole de ésta no es la escasez ni la estrecha coincidencia con una medida o límite, y la prueba de ello es que su dependencia se le vuelve al mundo otro principio distinto, el de causalidad, que se le añade porque la identidad de la que depende es plenitud sobrante. Por decisión libre del creador, la criatura mundo es principalmente doble: es principio de no contradicción y es principio de causalidad. Dios ha querido que su criatura más baja, pero digna obra suya, tenga también una esencia, unas «obras» que procedan de su autonomía, y con la cual puedan comunicarse otras criaturas.

El principio de causalidad es un principio primero, pero adicional, que no era necesitado por el principio de no contradicción, pero que es recibido por éste desde su dependencia del principio de identidad. Si la dependencia indicaba identidad, la causalidad inducida por la dependencia indica sobra, abundancia. Ambos principios pertenecen a la criatura mundo, y aunque los dos apuntan al Origen, cada uno señala una característica distinta del mismo: que es Principio sin principio (el de no contradicción), y que es sobrante y generoso (el de causalidad).

Sin el principio de no-contradicción no podría existir el de causalidad, que deriva del principio de que aquél depende, pero sin el principio de causalidad la criatura mundo no tendría esencia u operatividad susceptible de comunicación. No son dos criaturas, sino una sola con dos principios. Por un lado, el ser o movimiento puro persiste impertérrito por los siglos de los siglos. Por otro lado, la causalidad como principio le añade colateralmente una actividad diversificadora que acompaña al ser y hace que sea seguido por la esencia. Hacia arriba, eso nos indica que el principio de que depende es sobrante. Hacia abajo, la causalidad hace que el ser sea seguido por la esencia, sin dejar de persistir. Pero la esencia, aunque sea análisis o despliegue gracias a la causalidad, no es el análisis o despliegue de la causalidad, sino del ser o movimiento puro —si bien según el modo de la diversificación causal—. La esencia, por consiguiente, muestra la vigencia de la identidad en la no contradicción como sobra o donación de comunicabilidad, así como la vigencia del principio de no contradicción en el de causalidad como diversificación de movimientos. La concordia de ambos primeros principios en la esencia es claro indicio de su procedencia común del principio de identidad.

Tras estas apretadas consideraciones, que no son más que un ensayo de aproximación a las ultimidades reales de la criatura mundo —ensayo iniciado por mí hace varias décadas y estimulado en estos días por un sutil encargo de LP—, sólo me queda por hacer una última propuesta: la de animar a los conocedores de la obra de LP a tomar parte en ellas, ya que el tema lo merece y está abierto a mejoras y nuevas sugerencias que nos permitan conocer mejor la primera obra o criatura de Dios.

[15] *Metaph* (MT) I, 2, 981a30-982b9. Aunque en los textos de Aristóteles sólo se dice que la sabiduría versa sobre los primeros principios y causas, debe entenderse que unos y otros son primeros en distintos sentidos. Los primeros principios lo son de la demostración, mientras que las causas lo son del movimiento, aunque en su filosofía puedan, luego, convertirse entre sí.

[16] *Etica Nicómaco* (EN) VI, 7, 1141a 17-20, y 1141b 1-3.

[17] *EN* VI, 6, 1140b 30-34.

[18] *MT* I, 1059a18

[19] *MT* IV, 3 1005b11 ss.; XI, 5, 1061b34 ss.

[20] *MT* IV, 3, 1005b19-20.

[21] *MT* IV, 4, 1008a36 – 1008b1.

[22] *MT* IV, 3, 1005b33-34.

[23] *MT* IV, 2, 1003b22-36; XI, 3, 1061a17-18.

[24] *MT* IV, 2, 1004a25 ss.

[25] *Ibid.* 29-30. Cfr. Tomás de Aquino,

[26] *EN* VI, 8, 1142a 26-27.

[27] *In IV Metaph* lect. 6, n. 10, *Sancti Thomae Aquinatensis Opera Omnia* (RB), Roberto Busa curante, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980, 4, 421.

[28] *MT* XII, 8, 1073a22 ss.

[29] *In I Sent*, Prologus, dist. 3, prologus (RB, 1, p. 10): “*omne quod habet esse ex nihilo, oportet quod sit ab alio, a quo esse suum fluxerit*”.

[30] Ockham sí cree que el atributo principal de Dios es la omnipotencia causal, pero se niega a pensar a Dios como *causa sui*, por lo que no lo entiende como un verdadero primer principio, sino como un ejercicio de la voluntad de Dios, y por tanto, como un principio condicionado.

[31] “*Itaque duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, Principium nempe contradictionis, quod scilicet omnis propositio identica vera et contradictoria ejus falsa est; et principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera, quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa*” (*Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, Philosophische Abhandlungen XII, en *Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (PSL), Weidmann, Berlin, 1875-1890, VII, 309. Cfr. *O.c.*, X, 299-301. Cfr. *Essais de Théodicée*, PSL, VI, 413-414; *Monadologie* §31, PSL, VI, 612.

[32] *Monadologie* §32: “*Et celuy de la Raison suffisante, en vertu duquel nous considerons qu’aucun fait ne sauroit se trouver vray ou existant, aucune Enontiation veritable, sans qu’il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit ainsi et non pas autrement, quoyque ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues*” (PSL, VI, 612).

[33] PSL, I, 223; Cfr. *Der Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, Halle, 1860, 50: “*Recte ais, Essentiam creaturarum ab intellectu divino pendere, Existentiam a voluntate. Interim divina voluntas rursus ab intellectu regulam accipit. Deus enim non vult, nisi quod optimum esse ejus intellectus cognoscit*”.

[34] “*Et quidem quandocunque habetur cognitio adaequata, habetur et cognitio possibilitatis a priori; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, utique notio possibilis est*”, (*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, Philosophische Abhandlungen I, en PSL, IV, 425. J’appele possible tout ce qui est parfaitement concevable, et qui a par consequent une essence, une idée: sans considerer, si le reste des choses luy permet de devenir existant “, PSL, III, 574.

[35] Al ser la posibilidad de todas las posibilidades, Dios no tiene ninguna posibilidad opuesta, de modo que su esencia pasa a la existencia directamente, por la propia tendencia a existir común a todas las esencias. Por tanto, para Leibniz el fundamento de todo cuanto existe no es el principio de causalidad — que sólo lo sería, y parcialmente, de las criaturas—, sino la pensabilidad o posibilidad de todas las posibilidades, fundada por el principio de no contradicción. La razón suficiente de la existencia de Dios no es causalidad alguna —diferencia con Espinosa—, sino lo peculiar de la esencia divina, que para Leibniz es el ser el número de todos los números o la posibilidad de todas las posibilidades. Desde esta

posibilidad necesariamente existente se puede libremente hacer pasar a algunos posibles finitos a la existencia, pero eligiendo entre ellos, es decir, desechando necesariamente otros, exactamente los que son incompatibles con él. De este modo, la creación lleva consigo una pérdida, que ha de ser calculada económico-moralmente por Dios, el cual debe crear el mejor de los mundos «posibles», que en el fondo no es más que el menos malo: aquel que impida la existencia del menor número de incompatibles.

[36] Dios parece reunir, así, los dos grandes principios: el de no contradicción-identidad y el de causalidad, siendo este último entendido como un principio condicionado: sólo si Dios decide crear. Sin embargo, debe notarse que la tendencia a existir efectivamente por parte de las esencias nos indica que para Leibniz los dos principios están en cada uno de los posibles, pero no como no-contradicción/causalidad, sino como no-contradicción/producción. Ahora bien, en un universo de mónadas que no se relacionan entre sí más que esencialmente no es posible ningún verdadero influjo causal. Los posibles tienden más bien a producir los fenómenos que los manifiestan. Cuando se dice que Dios causa el mejor de los universos posibles no se afirma que Dios los saque de la nada, sino que otorga una fuerza o peso especiales que hace prevalecer a unos posibles sobre otros. Causar es sólo inclinar la balanza de un lado o de otro. La causalidad es un principio externo a los posibles, pero la producción no.

[37] Producir es aquella actividad humana que dota a unos procesos naturales, *preexistentes*, de un orden que les permite potenciar sus propiedades. Así, Dios sólo produciría el menos malo de los mundos posibles, que le son esencialmente anteriores, pero cuyas propiedades naturales Él potenciaría sobre sus contrarios. Las ideas de *preponderancia* y condición de posibilidad tienen que ver con la producción, no con la causalidad.

[38] También el Kant precrítico reúne el principio de identidad con el de contradicción, cfr. *Nova Dilucidatio*, Ak I, 389: "Prop. II. Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio: quicquid est, est, alterum veritatum negantium, nempe propositio: quicquid non est, non est. Quae ambo simul vocantur communiter principium identitatis". En cuanto al principio de causalidad, el Kant crítico lo define así: "Der Grund ist das, wodurch etwas anderes gesetzt ist". El concepto de fundamento es el de la relación, pero no el de cualquier relación, sino de la de «poner» (*Vorlesungen u. Metaphysik*, Pöhlitz, p.30). Para él la causalidad es un concepto subjetivo del conocimiento, y lo es como un tipo de enlace judicativo según la relación. Fundamento y causalidad no son distinguidos netamente por él.

[39] KrV A 150-153, B189-192. Su enunciado es: "A ninguna cosa le es adecuado un predicado que la contradiga".

[40] KrV A 636, B 664.

[41] KrV A560-565, B588-593. Cfr. I. Falgueras, *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, 123 ss. Debe tenerse en cuenta la objeción de G. E. Schulze, quien hace notar que el principio de causalidad opera por encima y al margen de la doctrina de Kant al respecto, puesto que se supone que detrás del conocimiento sensible, que es puramente pasivo, se halla la causalidad de algo exterior desconocido (cfr. *Aenesidemus oder über die Fundamente...*, Berlin, Verlag Reuter & Reichard, (neudruck) 1911, 100 y 108 ss.). Por otro lado, si merced a él podemos reconocer la libertad moral, resultará ser el gran principio de la metafísica kantiana, aquel que le permite establecer la inmortalidad del alma y postular la existencia de Dios.

[42] *Darstellung meines Systems der Philosophie*, §46, en *F.W.J. Schellings Sämtliche Werke* (SW) herausg. von K.F.A. Schelling, Cotta Verlag, Stuttgart, 1856-61, I, 4, 137 ss.; Münchener Jubilaeumsdruck (MJ), herausg. von M.Schröter, Beck, München, <sup>3</sup>1979, III, 33 ss.

[43] *Fernere Darstellungen*, SW I, 4, 345; MJ 1.Ergb. 397.

[44] *System der gesamten Philosophie*, SW I, 6, 195; MJ 2.Ergb. 125.

[45] *O.c.*, §27, SW I, 6, 177; MJ 2.Ergb. 107.

[46] Para Schelling, la idea de Dios es la absoluta negación de la nada. La razón niega eternamente la nada. Cfr. *O.c.*, §8, SW, I, 6, 155; MJ 2.Ergb. 85.

[47] Mientras no llega, el fin actúa como causa productiva, pero cuando llega elimina la causalidad o producción.

[48] A Dios parece considerarlo sólo como una causa. Otra cosa es lo divino o lo santo, que parece constituir un rasgo del ser.

[49] Cfr. I. Falgueras, "El huevo o la gallina", en *Varón y mujer. Fundamentos y destinación de sexualidad humana*, Edicep, Valencia, 2011.

[50] Por tanto, existe una primera incongruencia al poner en Dios la causalidad y hacerlo por referencia a lo que en Dios no es causal (incausado), pues en Dios se identifican el ser y el hacer. Si Dios obrara como causa, entonces Él sería causa y todo en Él sería causal, no habría nada incausado. Y viceversa, si Dios es incausado, entonces nada en Él es causal. Pero, además, existe una segunda incongruencia, y es que el principio de causalidad, tal como lo utiliza LP, es un principio perfectamente conocido: todo efecto tiene causa, y viceversa. Si Dios fuera causa, sabríamos perfectamente cómo se comporta, de modo que habría pocas razones para descartar el ontologismo: en los efectos conoceríamos *perfectamente* su causa. Pero una de las características de la identidad vista desde la no contradicción, según LP, es su *reserva*, por lo que los principios de causalidad y de identidad serían incongruentes entre sí, si se pusieran en Dios.

[51] También S. Piá ha sabido ver este defecto, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001, 92 ss.

[52] I. Falgueras, *Crisis y renovación de la metafísica*, 41.

[53] De tal decaimiento se ha dado cuenta S. Piá, *o.c.*, 93, en nota.

[54] En la Sagrada Escritura se atribuye al Espíritu de Dios el moverse sobre las aguas (*Gn* 1, 2) y el agitar o mover el espíritu de los hombres que lo reciben (*Jue* 13, 25; y *Lc* 4,1). En modo alguno pretendo que la causalidad sea una actividad ejercida por el Espíritu Santo, pero sí entiendo que es un don procedente de la dependencia del creador, y un don que, por analogía, señala especialmente a la tercera persona de la Trinidad Santa, a la que se le apropia la sobreabundancia.

[55] El carácter de sobrante es sólo una de las tres características del dar, cfr. I. Falgueras, *El dar, actividad plena de la libertad trascendental*, en "*La libertad trascendental. Sentido, alcance, dimensiones y perspectivas de la libertad en el pensamiento de Leonardo Polo*" (en prensa).

[56] Cuando se dice que Dios está sometido a principios, se entiende que los principios son algo distinto y superior a Dios. El racionalismo de Leibniz tiene en ese punto su más alta sinrazón.

[57] "*Semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a Maximo Minimize petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus, minimo ut sic dicam sumtu*" (PSL VII, 303).