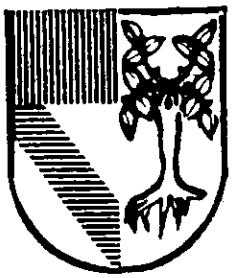
308913

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

2
2 ej.

FACULTAD DE FILOSOFIA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



LA CAUSA EFICIENTE EN LA PRODUCCION ARTIFICIAL

(EL HOMBRE COMO TRANSFORMADOR
DE LA NATURALEZA)

TESIS PROFESIONAL

QUE PRESENTA:

JEANNINE PATRICIA DALMA TENA

PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFIA

DIRECTOR: DR. JORGE MORAN Y CASTELLANOS.

MEXICO, D. F. 1998.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

261373

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

...

A todos aquellos que han contribuido de una u otra manera a mi formación profesional y personal, con quienes comparto este paso, no sólo en el presente sino en la eternidad. Particularmente

a mi padre (✞), mi madre y cada uno de mis 12 hermanos

a mi colegio, a la U.P., al Yaocalli

a Alma Álvarez, Maricarmen Bernal, Mayte Bravo, Eri Cáliz, Cecilia Casas, Maribel Gérman, Larissa Guerrero, Sandra Gutiérrez, Sonsoles Martínez, Magui Merino, Isabel Minakata, Isabel Moya, Ivett Navarro, Lines Padilla, Marycarmen Platas, Gaby Sánchez, Elsa Treviño, Adrián Sandoval, Luis Fernando Valdez, Héctor Velázquez

a la Dra. Virginia Aspe, Dra. Rocío Mier y Terán, Dra. Beatriz Quintanilla, Dra. Carmela Ramos, Lic. Josefa Rojo, Lic. Arturo Damm. Lic. Héctor Esquer, Ing. Jorge González Cota, Dr. Luis Guerrero, Dr. Carlos Kramsky, Dr. Carlos Llano, Dr. Jorge Morán, Dr. Raúl Nuñez, Lic. Arturo Picos, Dr. Ignacio Ruiz Velazco, Dr. Hector Zagal

a la Sra. Tere Rougón, Tere Caballero

a mis alumnos

y a quienes hicieron posible que terminara mis estudios y me han estimulado a que con esta profesión sirva a la sociedad.

A todos ***¡muchas gracias!.***

ÍNDICE

	Pág.
PRÓLOGO	I
I. NATURALEZA Y CAUSALIDAD	1
A. LA NATURALEZA	1
A.1 LA NATURALEZA	4
A.2 LA GENERACIÓN	10
A. 2. a) LA GENERACIÓN NATURAL	21
A. 2. b) LA GENERACIÓN ARTIFICIAL	28
A. 2. c) LA GENERACIÓN POR AZAR	34
CONCLUSIONES	38
B. LAS CAUSAS: ESPECIES Y MODALDADES	40
B. 1 LA CAUSALIDAD MATERIAL	48
B. 2 LA CAUSALIDAD FORMAL	53
CONCLUSIONES	59
B. 3 LA CAUSALIDAD EFICIENTE	60
B. 4 LA CAUSASLIDAD FINAL	64
CONCLUSIONES	71

B. 5 MODOS CAUSALES 73

B. 6 OTROS SENTIDOS CAUSALES 77

II. LA CAUSA EFICIENTE COMO AGENTE PRODUCTOR 80

A. LA CONCAUSALIDAD 80

B. EL MOVIMIENTO 89

C. EL CAMBIO 97

III. NATURALEZA DEL AGENTE 103

A. EL HOMBRE 103

B. LAS OPERACIONES DEL ALMA 107

B. 1 EL INTELECTO 107

B. 2 LA VOLUNTAD 111

C. LA PERSONA (COMO AGENTE) 117

CONCLUSIONES 126

CONCLUSIONES 127

BIBLIOGRAFÍA 135

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la filosofía, podemos descubrir que muchos pensadores se han preguntado a cerca del movimiento, del cambio... y así en definitiva, en torno al tema de la *transformación*. Como representantes de esta cuestión tenemos a Heráclito y Parménides entre otros, al comienzo del filosofar propiamente dicho y otros más hacia el momento presente. Sin embargo, no se tiene una respuesta del todo clara a cerca de éste, pues nos supera en mucho, ya que la realidad del hombre es constantemente cambiante, y en cuanto uno comienza a poner atención a una realidad ya no se encuentra en definitiva (en su totalidad) igual que al principio, porque existe la materia y así también la temporalidad.

Precisamente por esta necesidad que tiene el hombre de entender su entorno, es que nos hemos centrado en esta investigación en el tema de la transformación, para así poder dar de alguna manera una explicación a esta realidad que se encuentra frente al hombre.

Sin embargo, no nos quedamos satisfechos con las respuestas que se puedan dar al respecto en general, pues nos interesa particularmente conocer cómo es posible que el hombre sea también quién contribuye a esta realidad; por tal motivo, introducimos al hombre como verdadera causa de cambio de su entorno, pues en realidad éste se encuentra la mayor parte de su vida en el mundo **transformando**. El hombre cambia constantemente su entorno para facilitarse la vida, para resolver problemas con mayor eficiencia, o simplemente para encontrar en el mundo una impronta de sí mismo que le ayude a recordar que en el fondo él es distinto a todos los demás seres que con el "conviven";

puesto que nadie como él hace de una realidad algo completamente distinto, además de darle la categoría de estético o de formar parte incluso de la cultura. Esta actividad es propiamente humana, y por ella podemos entre otras cosas, diferenciar al hombre, y más que diferenciarlo lo distinguimos, lo *destacamos*.

Éste es pues el motivo que nos lleva a estudiar la transformación, no sólo como una realidad más en la que nos encontramos incertos, sino a observarla como una verdad en la que el hombre juega un papel de gran importancia, puesto que él transforma.

Dicha realidad acerca de que el hombre es quien puede transformar su entorno, lo estudiaremos en un primer momento desde el punto de vista de la metafísica, por la que hemos querido indagar más a cerca de la causalidad eficiente, y posteriormente unirla al hombre, ya que pensamos que puede ser considerado causa eficiente de esa transformación, a la que llamaremos *producción artificial*, según aparece justificado en el corpus. Para lograr este objetivo, hemos recurrido a algunas notas y nociones metafísicas, como las de causa, principio, potencia, acto, substancia, movimiento, generación... como herramientas.

Por este motivo, iniciamos la indagación preguntándonos por lo que es la naturaleza y lo que de ella pueda decirse, ya que sobre ésta recae el hecho de la transformación o producción artificial; pero como la naturaleza tiene un origen y no es algo eterno, hemos de considerar a la generación, y dentro de ésta los principales modos en los que es posible que se dé, de donde observamos tres tipos, a saber, la generación natural, la artificial y por azar. Sin embargo dentro de éstas, la que particularmente nos interesa es la que se da en lo artificial, puesto que el hombre al transformar produce objetos que ya no pertenecen al ámbito de lo natural, sino de lo producido.

Posteriormente, para entender a aquél que puede ser considerado como causa de esa producción, hemos recurrido a las nociones de causa, así entendemos la riqueza interior de la realidad en el momento preciso de la generación, y particularmente de la producción. Concluimos entonces con la comprensión de las nociones metafísicas de las especies de causa que hay, a las que todo se reduce. Sin embargo, como también forman parte de la realidad los modos causales y otros sentidos de las mismas los consideramos, pero dentro de esto, lo que cobra mayor relevancia se encuentra en el ámbito de la causalidad eficiente, pues es quién ejerce precisamente esa producción, sin el que sería imposible hablar de transformación, aunque aceptamos por supuesto la realidad de la concausalidad, que ya explicaremos.

Una vez que tengamos las nociones de naturaleza, producción y causalidad explicitadas, hemos de considerar particularmente el hecho del movimiento y del cambio, pues son necesarios para poder afirmar una transformación, puesto que mediante éstos se da. Es decir, en este momento, consideramos de modo concreto el hecho mismo en el que se lleva a cabo la transformación.

Considerados ya los principios metafísicos que confluyen a la realidad de la transformación, estamos en condiciones de entender cómo se da esa relación con el hombre, y en la consideración de éste como causa de transformación.

Para esto es necesario considerar aisladamente en un primer momento al hombre y sus facultades, gracias a las cuales es posible atribuirle la capacidad de ejercer una producción. Por tal motivo, veremos la inteligencia del hombre y su voluntad, como parte fundamental para que se pueda efectuar dicho principio. Donde algo de lo que se podrá comprender es el motivo por el que se puede distinguir la producción de entre los hombres como distintas una de otra, para lo que consideramos como necesario señalar la noción de persona, puesto

que por ello se puede distinguir un hombre de otro, ya que conservan una identidad y una unicidad por la que es incomunicable su propia perfección a otro, y que dicha característica se ve reflejada en las obras que va realizando el hombre en su distinto desplegarse en el mundo.

Con esto pues, pretendemos entender porqué motivo se puede afirmar que el hombre es verdadera causa eficiente de una producción artificial, y qué implicaciones conlleva ésta consideración.

Esta investigación se dirige por tanto, a facilitarnos la comprensión del hombre como causa eficiente, para en lo posterior hacer estudios en este ámbito, pero concretándolo a distintos aspectos del hacer del hombre, como lo son la consideración de la música, del arte gráfico, de la industria, la medicina... incluso hasta de la ingeniería computacional, puesto que todos estos ámbitos llevan en su interior las nociones de causalidad de modo implícito.

Para nosotros es de interés introducirnos en ello, procurando hacerlo explícito y entender en qué sentido se puede designar en cada una de estas áreas la influencia del hombre sobre la naturaleza, ya que como afirmamos anteriormente es una realidad del hombre, pues ***todo hombre de hecho transforma***, *y proyecta su ser personal en lo que hace de manera distinta a como lo puede hacer otro, incluso compartiendo las mismas condiciones causales.*

I. NATURALEZA Y CAUSALIDAD

I. A LA NATURALEZA[1]

La palabra "naturaleza" procede del latino *natura*, que es traducción exacta del griego φυσιζ, del que deriva el término **Física**. Dicho término es utilizado por Aristóteles[2] para designar la ciencia *cuyo objeto es el ente material*, y fue formulada por él, junto con quienes le siguieron, como verdadera ciencia, ya que se dirige a las causas de éste de modo ordenado.

Debido a lo anterior, habremos de profundizar en lo que corresponde a las causas, pues éstas forman parte fundamental en la constitución de los entes naturales y artificiales. Así, el objeto de estudio de la Física es "el ente corpóreo", o lo que es lo mismo, el cuerpo natural. De tal manera que toda realidad material es en efecto corpórea.

Como todo lo que tiene materia es móvil, consecuentemente el ente móvil es el sujeto de la Física[3], y ya que la naturaleza es el principio del movimiento, también la naturaleza será objeto de estudio de esta ciencia[4].

Por otra parte, el hecho de la transformación es un movimiento ya que hace pasar a un sujeto de un estado a otro, y dicho sujeto se dice de las cosas de la naturaleza, entonces, el tema de la transformación es propiamente parte de la Física.

---

[1] Cfr. Millán Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, pp. 197-204; Cfr. Brugger, W., pp. 330-332.
[2] Met. VI. 1. 1026a, 18.
[3] Cfr. Tomás de Aquino, *Proemio a la Física*, 3.2.
[4] Cfr. Tomás de Aquino, *Proemio a la Física*, 3.2.

Hay que agregar que el cuerpo natural al que se ha hecho referencia es un ente real, de índole sensible. Se encuentra dotado de todas las cualidades y determinaciones empíricas que los sentidos nos manifiestan. La Física también llamada filosofía de la naturaleza, no trabaja por tanto, con un esquema abstracto y sin contenido, sino que tiene frente a sí, todo el haber de la multiplicidad empírica de las realidades materiales[5].

La razón que justifica que esta investigación estriba en la poderosa capacidad que el hombre tiene de percibir, primariamente y con mayor facilidad el mundo de lo corporal, por oposición al abstracto o inmaterial. Esto debido a que el hombre, además de afirmar que es un sujeto racional, parte de una sensibilidad como puente de comunicación entre el exterior y su interioridad.

Si tales realidades corpóreas o materiales no pudieran ser aprehendidas por los sentidos humanos, nada lograríamos saber de ellas (al menos como actualmente se encuentra constituido el hombre).

El movimiento no es únicamente el cambio espacial, local..., sino también cualquier especie de mutación real, tanto de índole cuantitativa como cualitativa. El movimiento que conviene al ente material está fundado en su naturaleza divisible, imperfecta, lo que es decir que tiene partes, recorridas sucesivamente por aquello que cambia, siendo así un cambio gradual y continuo de un estado a otro.

Además, la noción de "naturaleza" se utiliza no en un sentido unívoco, sino análogo. Nos encontramos con que este término puede significar, de modo general, el modo de ser de "cada ente" tal como le corresponde por su origen.

[5] Podemos agregar que para Santo Tomás , todo aquello que es material es creado, es decir, ha sido ente real gracias a que Dios lo ha hecho de la nada, y en su realidad se implica la materialidad.

Prácticamente la podemos considerar como lo que el término "esencia" significa. En todo caso, el término naturaleza añadirá al de esencia un sentido dinámico, en cuanto que es el fundamento interno de sus dimensiones activa y pasiva.

Se llama también naturaleza al elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales. A tal caso corresponde el que se diga que el bronce es la naturaleza de una estatua y de los utensilios de bronce; y la madera, de los de madera.

Finalmente, en otro sentido se afirma que la naturaleza representa el conjunto de seres espacio temporales, en tanto que determinados por un lugar y un momento.

Otras formulaciones, acerca de cómo puede ser definida ésta, aparecen explicadas con mayor claridad en la Metafísica[6] , sin embargo aquí no ahondaremos más al respecto, pues lo que nos ha parecido fundamental para esta investigación, se ha dicho y se dirá posteriormente.

Ahora bien, dentro de este primer capítulo, consideraremos algunos principios de la naturaleza, y lo que la generación tiene de vinculación con ella, ya que el enfoque de nuestra investigación es, a saber, la **producción** o **generación artificial**.

[6] Cfr. Met. V, 4.

I. A .1 LA NATURALEZA

En este apartado se indicará lo que es *la naturaleza*, puesto que sobre ésta recae el acto de transformar.

En un primer sentido se dice que la naturaleza en referencia a la transformación, es el paciente del acto que realiza algo (en cuanto otro) sobre ella. Entre ambos, acto y naturaleza, se da una relación *agente - paciente*, una relación de una causa eficiente, como aquél que (o quien) actúa sobre y para otro, y de aquél que es el objeto, no sólo receptor, sino substancia[7] de cambio.

En un segundo sentido, Aristóteles afirma que "de entre todas las cosas unas son por naturaleza y otras por diferentes causas"[8], sobre lo que se puede añadir que las cosas que son *por naturaleza* "parecen poseer en sí mismas un principio de movimiento y reposo"[9]; y las cosas que son *por diferentes causas* como aquellas que son producto "del arte, no poseen ninguna fuerza interna que los impela al cambio o al movimiento, y otros que sí lo poseen, en cuanto que accidentalmente son de piedra, de tierra o mezcla..."[10].

Por tanto, de lo que es por naturaleza se puede afirmar una causalidad distinta que la que se ejerce en un ente que es producto del arte, al tratarse de un cambio accidental. Es importante mencionar que algo que actúa como causa, es imposible que a la vez lo sea de sí mismo en sentido total[11], puesto

---

[7] En cuanto que permanece al menos en la existencia, como sujeto.
[8] Física II, 1, 92.
[9] Física II, 1, 92.
[10] Física II, 1, 92.
[11] Física II, 1, 93.

que siempre supone un sujeto en acto, ajeno a él como su origen[12]. Por esto, respecto de aquellos que son algo *por alguna otra causa* son definitivamente movidos por otro, y en este sentido se dice que son **pacientes** respecto de aquél que es **agente** del cambio. Así pues, cuando Aristóteles se refiere a que no tienen fuerza interna que los impela al cambio, se refiere a que es verdad que son movidos por otro, es decir, que requieren de algo "distinto" en acto que los impela al cambio.

Aristóteles vislumbra de alguna manera que aquellos que son *por otra causa* "poseen" una fuerza interna, de modo potencial, para el cambio (no para ser agente de éste, sino del modo como la materia prima es anterior), puesto que ésta es de alguna manera anterior al movimiento.

Dentro de estos, podemos distinguir otros dos tipos, así o se es por el arte o como producto de lo espontáneo.

En definitiva, respecto a estos modos de ser, tanto de los que son por naturaleza como los que son por otra causa, se afirma que son seres que **existen**, en la totalidad del **término**, ya que como dirá Aristóteles: son *de entre todas las cosas que existen*[13]. Así se afirma su existencia que está siendo entendida en este momento como permanencia. Es decir, que es SER, y por lo tanto no posible sino que existente, y esto significa que ***es** de modo actual* y no potencial.

El Estagirita aclara también que en el terreno de las cosas que son por naturaleza la causa de que aquello que ésta constituye por sí misma y no de

---

[12] Esto es necesario para todos los entes cuyo ser proviene de Dios, es decir, únicamente Dios no requiere de este principio.

[13] Cfr., Física II, 1, 92.

forma accidental, es "ella misma"[14]; es decir, es la naturaleza el agente del movimiento de sí misma en la medida en que existe, en que **es naturaleza**. Por lo anterior, decimos que se ha de partir de 'cierta' naturaleza en acto, como tal, para que se pueda hablar de cambio, como lo dice en la Metafísica[15]. Es indispensable no sólo que esté la naturaleza en acto, sino el ser en acto de quien es capaz de recibir esa impresión del "otro".

Además, al decir Aristóteles que la naturaleza es **principio**, lo hace queriendo indicar que ésta es punto de partida de su existencia, entendido así que la naturaleza es principio fundamental sin la cual es imposible pensar la posibilidad de que se dé determinada cosa.

Así, "de los demás seres que se hacen o devienen (...), ninguno de ellos tiene en sí mismo el principio eficiente de su propia producción" [16], por lo tanto existen algunos **que son** causa eficiente de cierto cambio o movimiento desde y en sí mismos, y otros **que no lo son,** sino que sobre ellos (como un otro) se da la producción.

Debido a ello, respecto a su principio, algunos lo tienen en otro y fuera de sí mismos, como la casa y cualquier otro ser de los que son fruto de una manufactura o una fabricación, es decir, los que son producto del arte; y otros lo tienen en sí mismos, pero no de manera esencial y por sí, que son todas aquellas cosas que accidentalmente pueden llegar a ser causa respecto de sí mismas[17] como aquello que es producido por azar o espontáneamente.

---

[14] Cfr. Física II, 1, 93.
[15] Cfr. Met., VII, 1032 a, 21 - 25.
[16] Met., VII, 1032 a, 22.
[17] Cfr. Física II, 1, 93 bis.

Decimos que todas estas cosas son SUBSTANCIAS[18], debido a que la substancia es aquello sin lo cual no hay nada más; y por tanto es lo primero y lo fundante el sujeto. Pero como el modo más radical de darse la substancia es como *compuesto* (en griego συνολον) y ésta constituye la misma *quididad*[19] del ente, no hay ente que no sea substancia, y dentro de los seres materiales por necesidad que sean como compuesto. "Porque la naturaleza es siempre una *especie de sujeto y radica en éste*"[20] , es decir, es una naturaleza que subsiste de algún modo, y de hecho por la substancia es lo que es. Ahora bien, a la especie a la que se refiera, es por la determinación, que dada por su naturaleza, la lleva a ser lo que es (y no otro). Es así un modo concreto, y por tanto un modo actual de existir.

El decir que se requiere del *sujeto,* hace implícitamente relación al individuo[21] como concreción de unidad. Por eso se puede afirmar que es UNA especie de sujeto, UNA y determinada, dentro de todos aquellos distintos sujetos existentes. Esto es, la substancialidad en cada ente concreta la naturaleza. Se identifica aquí al sujeto con el individuo (la concreción de esa naturaleza en tanto que existente en uno).

Por otra parte, "intentar probar que la naturaleza existe es ridículo"[22], puesto que es algo evidente, esto significa que es algo que se manifiesta directamente ante nosotros. Dice Aristóteles en su Física que ésta es lo conocido por sí mismo.

---

[18] Cfr. Física II, 1, 94.
[19] Cfr. Met., VII, 1028 a, 10.
[20] Física II, 1, 94.
[21] Evidentemente no nos estamos refiriendo al individuo de modo espiritual, sino a lo individuado. Según el principio filosófico de individuación.
[22] Física II, 1, 96.

Al sostener la existencia de la naturaleza, se afirma que su existencia está en sí misma y que nosotros la alcanzamos a conocer directamente por medio de los sentidos. De hecho, es lo primero y lo único por lo que percibimos que es[23]. Por tanto, fuera de la naturaleza no hay nada, si acaso, pura potencialidad, y ésta de hecho no se da si no es en cuanto actualizada.

Sabemos que no hay nada en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos, de lo contrario sería imposible que hubiera yo podido decir algo a cerca de "x", puesto que "x" sería incomprensible si no fuera así, pues ¿qué habría en mi entendimiento que me fuera útil para poder entender lo otro? La única posibilidad que cabe en su contra sería el reconocer el innatismo, con el cual no estamos de acuerdo[24].

Así, podemos recalcar que la naturaleza existe y no es necesario tratar de probarlo, puesto que 'es evidente que existe'[25], que se da. De lo contrario, tendríamos que como un ciego de nacimiento 'teorizar sobre los colores', y por tanto, no habría criterio o correlación con la realidad, aunque aparenten ser verdaderas nociones sobre la naturaleza.

Por otra parte, "lo que potencialmente es carne o hueso no posee todavía su propia naturaleza mientras no haya recibido la forma, que integra su propia definición (...) y no existe por naturaleza"[26] . Por tanto, cuando hablamos de la naturaleza, lo hacemos en tanto que es actualmente, esto es que para poder nosotros concebir la naturaleza es indispensable entender que es real y por tanto *existente*, de tal manera que sólo se es existente de modo actual.

---

[23] Puesto que la sensación es el primer paso por el que conocemos, y con el entendimiento formamos el concepto de lo que es.

[24] Por razones que en este caso no nos toca responder.

[25] Cfr. Física II, 1, 96.

[26] Física II, 1, 98.

Hay que recordar que cuando nos referimos a la naturaleza, lo hacemos en tanto que es actual y no en cuanto que posible, puesto que de este modo no hablaríamos con verdad, siendo por el contrario pura 'teorización' de ... Si no hay forma (acto) y por tanto existencia (acto) en aquello de lo cual hablamos, no podemos hablar de él.

Como síntesis de todo lo visto en éste apartado podemos decir que al concebir la naturaleza se afirma que:

- sobre ella se puede dar un cambio
- es como efecto de un ente en acto (en un sentido) quien la otorga a determinado ente en acto (en otro sentido)
- se da en un ente existente (actual)
- se encuentra en una substancia
- y es evidente que existe.

I. A. 2 LA GENERACIÓN

Para poder abordar el tema de la generación es necesario tomar en cuenta dos conceptos metafísicos, a saber: la **potencia** y el **acto**; puesto que la realidad o es en acto o es en potencia.

En el libro IX de la Metafísica escribe Aristóteles acerca de estas nociones, que nos posibilitan el que posteriormente tratemos sobre la *generación* y del *cambio*.

Así, la potencia no es simplemente la negación de la actualidad, o del acto. Por ejemplo: una piedra, ni piensa actualmente ni tiene la potencia para pensar; mientras que sí posee la potencia el hombre, aunque esté dormido.

La **potencia** es primeramente la posibilidad de efectuar un cambio, ya sea en su mismo ser o en otro; en ambos casos es un intermedio entre el no-ser y el acto ya realizado. En otras palabras, "es lo que puede existir pero no existe, o lo que ya existe pero no es lo que puede ser"[27].

Por otra parte, "el **acto** es lo que existe"[28], y es en un sentido anterior a la potencia[29]. Por esto se dice que lo actual proviene siempre de lo potencial, y lo potencial es siempre reducido al acto por lo actual (por algo que está ya en acto), como el hombre es producido por el hombre. En este sentido, lo actual es temporalmente anterior a lo potencial. Sin embargo, lo que existe necesariamente[30] ha de ser totalmente actual[31], y por tanto anterior en sentido radical.

---

[27] *De principiis naturae* I, 1.
[28] *De principiis naturae* I, 1.
[29] Cfr. Met. IX, 8, 1049 b, 5.
[30] Es decir, Dios.
[31] Cfr. Met. IX, 9, 1051 a, 20-21.

Concretamente, se puede decir que una cosa viene a ser a partir de su privación[32], donde precisamente "la privación es un principio, pero no por sí, sino por accidente"[33], como se verá.

Una vez entendido lo anterior podremos comprender con mayor hondura lo que significan **la potencia y el acto**[34].

Aristóteles llama a la potencia δυναμει ον que posteriormente en latín será el término "*posee*", que significa poder. La potencia únicamente puede ser descrita por su relación al acto, como su real posibilidad o aptitud.

Al acto lo llamará Aristóteles ενεργεια, que junto con la potencia son los elementos constitutivos de lo finito mediante los cuales se explica el devenir.

El acto, en oposición a la potencia, denota la realidad desplegada. En la esencia del acto se encuentra siempre una cierta abundancia o riqueza, es decir, un conjunto de posibilidades que pueden realizarse en mayor o menor medida.

Existen dos tipos de **POTENCIA**: la potencia pasiva[35] que genéricamente es la aptitud para recibir un acto. Es ésta pura potencia, puesto que no trae consigo ningún acto ni supone alguno a modo de base. De ésta manera es la materia prima respecto de lo material, la cual debe su "ser" al acto (a su forma).

La potencia pasiva no es en sí acto todavía, pero tampoco completamente nada –ya no hablamos de la materia prima-, sino que se encuentra como algo real. Así, a la amplitud propia de tal potencia, le corresponde y en cierto

---

[32]Menos el caso de Dios, ya que Dios es en Acto, y como tal no posee potencia alguna ni es generado.

[33] *De principiis naturae* II, 6.

[34] Cfr. Met. IX.

[35] Met. IX, 1, 1046a, 11.

sentido dicta la extensión del acto que un ente puede tener, limitándolo de este modo.

Hay en definitiva, en el paciente mismo, un principio para ser cambiado por el efecto de otro, o en cuanto que es otro[36]. Por tanto, posee en cierta manera la privación.

En oposición a lo anterior se encuentra la potencia activa[37] como la facultad o poder de producir un acto, como una actividad correspondiente a una facultad. Ésta incluye, de modo opuesto a la potencia pasiva, un cierto acto, pues de lo contrario no podría producir o efectuar lo que no posee ya de cierta manera.

En otro sentido también se dice que la potencia o es **racional** o **irracional**[38]. Una potencia activa e irracional es lo que produce necesariamente los mismos efectos (es decir, están determinados *ad unum*); y una potencia activa racional no se encuentra el efecto determinado por la acción (que de suyo es indeterminada). Por esto en el caso de que tomemos al sujeto racional como el que ejerce una determinada acción, observamos que es libre, pues no se ordena necesariamente a un efecto, sino que incluso es posible que realice los contrarios.

Por parte del **ACTO**[39], cabe afirmar que éste es principalmente el hecho o la perfección. Lo hay como **mixto**, es decir, no puro (abarcando por tanto ya cierta limitación) que significa ser un acto *recibido* (por la potencia de su sujeto); y el acto puro o **simple** que permite una ilimitada realización, siendo así un acto no recibido sino *subsistente*. El acto es siempre lo *recibido* cuando

[36] Met. IX, 1, 1040b, 14.
[37] Met. IX, 1, 1046a, 20.
[38] Cfr. Met. IX, 1, 2.
[39] Met. IX, 3, 1047a, 32.

se trata de lo material. En cambio es ilimitado cuando es un acto subsistente que carece de límite en su esencia, tal caso únicamente se da en Dios.
Ahora bien, el acto entitativo es la misma existencia, al que se contrapone el acto formal, que es la esencia, que en el ente corpóreo constituye la esencia junto con la materia. Estos se dan en la misma constitución de todos los entes.

Las potencias son, además, o bien congénitas como los sentidos (en el hombre), o adquiridas por la práctica, como la de tocar la flauta por el estudio, como la de las artes, donde las últimas necesitan ejercitarse previamente, pero la primera no[40].
Así, lo potente tiene potencia *para algo,* y *en algún tiempo* y *de algún modo.* Se dice pues que tiene potencia *para algo,* cuando nos referimos al objeto de su capacidad. También se afirma que es *en algún tiempo*, ya que es indispensable reconocer que en el momento en el que se toca el tema de la materialidad, se hace referencia necesaria a la temporalidad, es decir, a una referencia según un antes y un después; esta característica es consecuencia directa de la materialidad de las cosas. Por esto, admitir que hay potencia nos manifiesta la existencia de la temporalidad, sobre la cual o más propiamente dicho en la cual, se da el movimiento, como paso de la potencia al acto. Finalmente es la potencia *de algún modo*, ya que no se es potencia de la totalidad de las potencias, sino de algo "concreto" sobre lo que se "es". Es decir, cuando se toma en consideración la potencia, hemos de reconocer que el momento en el que se da y la manera en que de este ente en particular se puede mostrar.

[40] Cfr. Met. IX, 5, 1947b, 32-35.

De igual manera, estar en acto se dice análogamente, pues unas cosas están en acto en la relación del movimiento a la potencia, y otras, en la de la substancia a cierta materia[41].

Hay que agregar que, dado que "de las acciones que tienen límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin (...), estos procesos no son una acción o al menos no una acción perfecta (puesto que no son un fin)"[42]. De estos procesos unos se pueden llamar movimientos, y otros, actos, pues todo movimiento es imperfecto en cuanto que no es en verdad acto[43].
Por lo anterior, sabemos que, también se dice que la potencia y el acto se extienden más allá de las cosas que sólo se enuncian según el movimiento, puesto que hay de alguna manera, potencia y acto en otros sentidos. Sin embargo éste es uno de los sentidos en los que en mayor grado consideraremos la analogía de las nociones de acto y de potencia.
En torno a lo anterior, cabe decir, que "cada cosa es perfecta en cuanto es en acto, o imperfecta en cuanto es en potencia"[44]. La potencia está subordinada al acto, que es como su fin.

Una vez expuesto lo anterior, nos damos cuenta de que el libro VII de la Metafísica, en la lección sexta, en la primera frase a la que hace referencia el Estagirita afirma que: "de las cosas que se generan, unas se generan **por naturaleza**, otras **por arte** y otras **espontáneamente**"[45](o por azar), observamos que al parecer, no hay otro tipo o modo de generación, sino que

[41] Cfr. Met. IV, 6, 1048b, 6-9.
[42] Met. IX, 6, 1048b, 18-23.
[43] Cfr. Met. IX, 6, 1048b, 28-35.
[44] C. G., q. 1, a. 28.
[45] Met. VII, 7, 1032a, 12-15; Mf. 7. 6. 1.

en estos tres se encuentran resumidos todos, es decir, no se puede hablar en algún otro sentido de la generación.

De esta manera podemos afirmar, junto con Aristóteles, que la realidad únicamente es generable en tres sentidos, a saber, por la *naturaleza*, por el *arte* o de modo *casual*.

De entre estos tres sentidos sobre el que haremos mayor énfasis en lo que se refiere a la generación es sobre la **generación artificial** puesto que es directamente el tema de nuestro estudio.

Por lo que se refiere a la generación por naturaleza, únicamente la mencionaremos en aquello en que nos sirva como punto de partida para poder comprender cómo se da la generación artificial, y cómo parte de la realidad que ésta es.

Como nuestro estudio no es sobre lo que se da por azar, no es el tema. Respecto a la generación por azar, la abordaremos únicamente en cuanto haga referencia a la generación artificial (por arte), y será considerada puesto que en la realidad se dan efectivamente estos tres sentidos de la generación, y a nosotros nos interesa el modo como se da la misma realidad.

Queda por tanto ya determinado el enfoque que daremos a los sentidos de la generación, sobre lo que se trabajará en esta parte de la tesis.

Tomás de Aquino añade respecto a la generación que "la razón de esta división es porque la causa de la generación o es una causa *per se* o es una causa *per accidens*"[46]. Esto quiere decir que, dentro de estos tres sentidos de la generación, hay que distinguir el que unos lo sean de modo *per se*, o sea 'por sí', y otro lo sea de modo *per accidens*, es decir 'accidental o

[46] Mf. 7. 6. 1; *De principiis naturae* V, 25.

azarosamente'. "La causa *per se* es causa de un efecto en cuanto tal (...), la causa *per accidens* es un accidente de la causa *per se*"[47].

Por tal motivo, "si es una causa *per se*, o es un principio del movimiento *in quo* y así es la naturaleza, o está fuera de él y así es el arte, pues la naturaleza es el principio del movimiento *in eo in quo est*, en cambio el arte no está en lo producido por el arte, sino en otro"[48]. Esto significa que, dentro de aquellos que se entienden como *per se*, existen quienes lo son como parte de aquello que generan, y lo es así el modo de la generación natural; o lo es de modo ajeno, es decir externo a aquél, como sucede en el caso del arte.

Así parece resumir los tres modos de la generación aristotélicos en dos principalmente, y en el primero caven otros dos. Esquemáticamente son[49]:

1. *per se*
(hay proporcionalidad entre la causa y el efecto)

- movimiento *in quo* (así es la naturaleza).
  La naturaleza es el principio del movimiento.
  Se dice que es *per se* tal cual.
- movimiento fuera del él, en otro (es el arte).
  Donde el arte no está en lo producido por el arte, sino en otro *per se*, no posee el principio del cambio en sí mismo en el cambio accidental.

2. *per accidens*
(no hay proporcionalidad entre la causa y el efecto)

- el azar. Se da al margen de la intención.
- la fortuna. En aquellos que obran por el intelecto

[47] *De principiis naturae* V, 25.
[48] Mf. 7. 6. 1.
[49] Mf. 7. 6. 1. (2)

De este segundo sentido de la generación, hacemos hincapié en que se guarda una distancia entre el que efectúa y lo efectuado, pues no existe una proporción entre la causa y el efecto.

Por eso podremos afirmar anticipadamente que el hombre es verdadero generante de aquello que produce, sin embargo, no por ello se dice que es parte integrante de aquello que engendra, sino en cuanto se puede decir que es agente de la generación de modo ajeno, como algo exterior a él.

"Si es una causa *per accidens* tenemos el azar y la fortuna. La fortuna se da en aquéllos que obran por el intelecto y el azar en otros. Donde hay razón (inteligencia) hay fortuna, donde no hay inteligencia ordenadora es el azar. Pero ambos son '*automato*', es decir, se comprenden en lo que es *per se* vano, porque vano es lo que está ordenado a un fin pero no lo alcanza"[50] y a esto se refiere el que digamos que no hay proporción entre la causa y el efecto. Este tema se retomará en un apartado dentro de lo que hemos titulado la generación artificial[51] , y más adelante cuando tratemos acerca del ser *per accidens* (o por azar) [52] .

Decimos que la substancia es determinada por su intrínseca composición materia-forma que le hace ser, precisamente, determinada realidad, por eso "algo determinado hay que entenderlo como cualquiera de las categorías en las cuales se puede dar la generación *simpliciter* o *secundum quid*, *per se* o *per accidens*" [53].

---

[50] Mf. 7. 6. 1. (2)
[51] Se desarrollará en el tema I. A. 2. b.
[52] Se desarrollará en el tema I. A. 2. c.
[53] Mf. 7. 6. 2.

Podemos decir por tanto que la generación está incluyendo la noción de substancia, a la que hay que considerar en términos generales como al compuesto, al συνολον.

Afirmamos por esto que la determinación de aquello que es generado, se da en el nivel accidental o en el substancial, en sí mismo o por otro.

Ahora bien, al introducirnos en el nivel de la generación natural, a la que podremos llamar también sensible, podemos tratar al συνολον como aquello que se da en la materia, y por esto lo trataremos dentro de la naturaleza y siempre en relación a lo natural, ya que es la parte de la realidad a la que nos estamos refiriendo. Aunque hay que comprender de una vez que al entender a la naturaleza como lo que se da con materia, hacemos necesariamente referencia al plano categorial.

No podemos olvidar que en la generación es necesario que exista algo que de modo anterior a la generación se dé *como algo* concreto y por tanto en acto en sí mismo; aunque en otro sentido en potencia, puesto que se requiere que tenga capacidad de engendrar, y por ende de generar un otro en tanto que distinto.

Como ha afirmado Tomás de Aquino, "nada procede de la potencia al acto sino por un ente en acto, que es el agente por el cual se hace la generación"[54], por eso podemos afirmar que aquél que genera ha de estar en acto y no tan sólo en potencia de generar, puesto que no podría ni siquiera estarlo en potencia si no se da ya cierto acto "anterior".

[54] Mf. 7. 6. 2; Cfr. *De principiis naturae* II, 7.

De este modo, respecto de aquél que genera se dice en un sentido que es en acto y en otro que es en potencia, pero que sea en potencia se da gracias a que en sentido radical es en acto (ya que le es posible tener determinada potencia). Esto es, que ese agente que está en acto para sí mismo, pero en potencia respecto de su capacidad de obrar de determinada manera, se dice que aquello es en acto y en potencia pero no de la misma manera, ni respecto a sí, ni respecto a lo generado.

La potencia se dice por tanto en relación a que aquél que genera tiene la posibilidad real de generar otro, en virtud de lo cual se le puede llamar precisamente generante. "Como la producción es cierta mudanza del no ser o de no ser de cierta manera al ser o a ser esa cierta manera de ser, al contrario: la desintegración es a partir del ser o de tal manera de ser al no ser o al no ser de tal manera, pues la producción parte de un no ser que es en potencia"[55].

Ahora bien, podemos decir que, la potencia pertenece propiamente a la materia de la cual se genera, y el acto es hacia lo que se genera [56] es decir a la forma; ambos forman parte de aquello que es generado por eso decimos que lo que se genera es a modo de compuesto, puesto que lo generado posee materia y forma.

Por esto, cuando decimos que la materia es la potencia de lo cual algo se genera, es en este sentido que se habla de cierta prioridad por parte de la materia (puesto que para que sea en acto como lo generado, es necesario haber sido posible en potencia), pero bien sabido es que no lo es en un único sentido, sino en tanto que es el *de dónde*, sobre el que se da la 'nueva' forma como su origen. Es pues un principio y en este sentido se dice que es anterior.

---

[55] *De principiis naturae* I, 4.
[56] Cfr. Mf. 7. 6. 2.

Respecto a aquello que es *hacia lo que* se genera, hablamos de la forma, pues aquello que se genera se genera finalmente en acto, y no en potencia ni en movimiento, sino en acto; dándole aquella peculiar determinación en cuanto otro (por esto dicha forma le pertenece y esto de modo actual). Se conforma el otro, lo generado, con una "nueva" forma que posibilita la afirmación de una "transformación", como cambio, pues ha sido el paso de un ser con un determinado acto a otro ser con su propio acto.

Sin embargo, sería un error pensar que son dos los principios intrínsecos de la producción, ya que **"tres cosas se requieren para que haya producción: el ser en potencia, o sea la materia, que no esté en acto, o sea la privación, aquello por lo que se es en acto, lo cual es la forma"**[57].

Son pues tres los principios de las cosas: la materia, la forma y la privación. Donde la forma es aquello por lo que se afirma propiamente la producción; los otros, aquello a partir de lo cual se produce algo, donde materia y privación son una misma cosa en el sujeto, pero con una distinción de razón[58].

Por otra parte, la privación se distingue de los otros dos (materia y forma) en que los otros son principios tanto en el ser acabado como en el ser en vías de ser algo, y la privación del estar en vías de ser algo únicamente (puesto que es un movimiento hacia la forma). Por tanto, se afirma que la privación es principio <u>por accidente</u>, mientras los otros lo son <u>por sí mismos</u>[59].

---

[57] *De principiis naturae* I, 5.
[58] Cfr. *De principiis naturae* I, 6.
[59] Cfr. *De principiis naturae* I, 7.

I. A. 2. a) LA GENERACIÓN NATURAL

Al hablar ahora de modo particular de la generación natural, nos referimos *a todo aquello que es generado de modo propio*, puesto que como veremos, se habla también de generación a nivel del arte y del azar, pero de éstos propiamente se dice que son PRODUCCIÓN[60].

La generación natural es "aquella cuyo desarrollo procede de la naturaleza"[61]. Es pues aquella cuyo principio está en la misma naturaleza y es la misma naturaleza, no por arte ni por el alma. Como cuando se genera un animal o un hombre, puesto que lo es en razón de la fuerza natural que en la misma cosa se da, no por razón de otra índole.

Y "puesto que la generación es el *paso del no ser al ser*, es necesario que aquello que se genera en un momento dado **sea** y en un momento dado **no sea**"[62], pero de aquello que está a la vez en potencia al ser y al no ser es la materia y la privación.

Hay que recalcar que "aquello *desde* lo que algo se genera es lo que llamamos materia"[63], por tanto encontramos en ella cierta anterioridad. Y "aquello *por obra de lo cual* se genera es alguno de los entes naturales"[64], es decir, el origen de su procedencia es de un ente natural. De ahí que, para que se dé la generación natural, haga falta la materia y la naturaleza, y éstas las posee precisamente aquél que es el agente.

---

[60] Cfr. Met. VII, 7, 1032a, 27.
[61] Met. VII, 7, 1032a, 17.
[62] Mf. 7. 6. 5.
[63] Met. VII, 7, 1032a, 18.
[64] Met. VII, 7, 1032a, 18.

Por tanto, para que algo sea generado no basta la materia, sino que ésta siempre requiere de una forma, de un acto (propio) que permita la verdadera existencia de lo generado, y de una **privación** como el motivo por el que se le da la forma (ya que no la posee). Es decir, nunca se da la materia de modo aislado a la forma, ni viceversa. Por algo se afirma taxativamente a esto el principio hilemórfico de Aristóteles.

La generación natural implica un ser (y por tanto, actual) anterior a ésta, gracias al cual es posible que se dé la generación del otro. Pues el otro no es nunca por sí mismo, puesto que nadie da lo que no tiene, sino por otro, gracias al cual **es** (o se le engendra). Así, esa naturaleza que da lo que tiene, que es su misma naturaleza, genera un otro distinto pero semejante a él. Distinto en cuanto uno e indiviso, y semejante en cuanto que tiene la misma naturaleza.

Aquél generado como uno, tiene una constitución interna, puesto que no sólo **es**, sino que **es algo**; por eso, hay que recordar que *lo que se genera es la substancia*[65], es decir, el compuesto, no tan sólo la materia o la forma de aquél sino el συνολον. De ahí que "la materia y la forma que son el principio del agente no son substancias en sí mismas, y de modo separado, sino en cuanto que son principios de la substancia compuesta"[66]. Es decir, la substancia no lo es cada uno por separado, sino en tanto que se dan en el compuesto, y en ella se dan como principios, y así constituyen ese "nuevo" ser que **es algo.**

---

[65] De modo particular la substancia accidental.
[66] Mf. 7. 6. 5; Cfr. *De principiis naturae* II, 11.

Así mismo, "todas las cosas que se generan por naturaleza o por arte, tienen materia"[67], esto es, que, dentro de todas las cosas que se estudian en la naturaleza, ahora en concreto en la generación natural, se dan en razón como ya se dijo, de la causa también material (aunque no tan sólo por virtud de ésta). Por eso podemos afirmar que, todas las cosas que se generan por naturaleza, se dan con la materia, y de ahí que tengan accidentes, los cuales podemos nosotros percibir por medio de los sentidos, en el momento en que se culmina de hecho la generación, en cuanto es otro ente en acto (existente).

Pero al tener que reconocer la materia como principio de la generabilidad, hay que observar que esto no nos manifiesta la contingencia de los seres naturales, puesto que la materia es de suyo potencial y contingente. Por tanto, del hecho de tener materia, se concluye que aquello que es de tal constitución es corruptible por lo mismo de lo que está hecho. Incluso podemos decir en cierto sentido que es la razón de que aquél sea o no sea[68].

Sin embargo, contingencia hay que entenderla bien, puesto que no lo es estrictamente de modo presencial en todo momento, ya que hay algo que le da la unidad y por tanto cierta actualidad, y esto lo es como se ha dicho: la forma (que es acto). Así, aquello que es generado como compuesto, es por razón de esto mismo por lo que es corruptible.

Efectivamente a cada materia le corresponde una forma propia y viceversa[69], y lo que se corrompe es el compuesto no tan sólo la materia ni la forma, sino el todo generado, es decir, hay una desintegración substancial[70] en el momento de la corrupción. Por eso es importante entender bien lo que

---

[67] Met. VII, 7, 1032a, 20.
[68] Cfr. Met. VII, 7, 1032a, 22.
[69] Cfr. *De principiis naturae* II, 9.
[70] Cfr. *De principiis naturae* II, 4.

significa la potencialidad o posibilidad de la materia (pero ya se tratará más adelante, sobre todo cuando hablemos de la causalidad material en el siguiente capítulo).

Hay que señalar que la corrupción hace referencia siempre a un otro anterior, a uno que no sea corruptible; puesto que si hubieran en la naturaleza tan sólo seres corruptibles caeríamos en un caos y contingencia extrema dentro del cosmos, pero sabemos que hay algo que lo sustenta y por tanto es necesario. A esto lo ha denominado el Aquinate, el ser participante, el *ipsum esse subsistens*, por el cual se dice que todas las demás cosas son, aunque de modo participado, pero ya como otro.[71]

Sin embargo, sabemos que para que se dé esa unión entre materia y forma, no hacen falta únicamente estos principios y la privación, sino que es necesario que algo o alguien sea la razón de su unión o integración, donde a ése se le conoce como la causa eficiente. La eficiencia corresponde pues al ente que da razón de ser del nuevo ente.

Tenemos por tanto como principios, el de la eficiencia, la forma y la materia, y la privación como condición de posibilidad intrínseca. Pero de entre estos únicamente lo son causas propiamente dichas: la materia y el agente, puesto que de la forma se dice que es el término de la generación, es decir ya en el compuesto como lo generado.[72] Y "puesto que la naturaleza es principio de la generación, tanto la materia como la forma, que es el principio de la generación en el agente, se llama naturaleza"[73] de dónde surge "el generado".

---

[71] Cfr. S. T. I, q. 45 y 65. Pero por el momento no nos introduciremos con mayor hondura en el problema de la participación y del *esse* propio de cada creatura, conceptos propios del hecho de la creación.
[72] Cfr. Mf. 7. 6. 5.
[73] Mf. 7. 6. 5.

Así, una naturaleza se dice que como compuesto engendra otra naturaleza, pero en tanto que distintos, aunque conserven la misma especie.

Para poder entenderlo un poco más, hay que recurrir a un ejemplo, y este lo da Aristóteles, al afirmar que "el hombre nace a partir del hombre, pero no el lecho a partir del lecho"[74], sino que conservando una línea directa en la generación mediante la misma forma, que ahora a ambos pertenece, y a esto es a lo que llamamos *naturaleza*. De ahí que se diga que es una generación natural.

Podemos decir en general que "aquello desde lo que y según lo que se genera es naturaleza (pues lo que es generado tiene naturaleza, por ejemplo una planta o un animal), y aquello por obra de lo cual se genera es la naturaleza llamada específica, que es de la misma especie"[75] pues un hombre genera a un hombre.

Por eso concluimos que, "la generación es imposible si no preexiste algo"[76]. Esto significa que en razón de algo que en una manera preexiste, y que es anterior a aquello que es el efecto, es posible hablar de una generación (o producción), puesto que si no se da por lo menos (y esto significa que es de modo necesario), una materia prima desde la cual sea posible dar una nueva formalidad (como le hemos llamado), no es posible hablar respecto de nada.

Lo que nace, viene o nace de algo, y orientado o destinado a algo y se orienta a aquello a lo que está destinado[77].

Así pues, lo que se genera se genera desde algo, ya existente, de quien recibe esa naturaleza a la que está orientada, y que en la generación es la misma

---

[74] Física II, 1, 99.
[75] Met. VII, 7, 1032a, 21-25.
[76] Cfr. Met. VII, 7, 1032a, 13 - 14; Met. VII, 7, 1032b, 30.
[77] Cfr. Física II, 1, 100.

(aunque de otra manera) que la de aquél que engendra, pues es la misma naturaleza la que se hereda. Dando así al otro como suyo propio, lo que de más grande se tiene en uno (el ser mismo) sin perderlo, ni mutarlo, sino más: enriquecido y aumentado en tanto que es ejercer un acto al que la propia naturaleza está orientado. Es decir, es una perfección del sujeto que genera, cuando genera.

Por lo tanto, es evidente que aquello que preexiste es necesario que forme parte de la cosa generada, como lo es según hemos afirmado de modo intrínseco, la materia que se dice que preexiste en cuanto que es anterior a lo generado, y que conforma en cuanto que es parte de lo generado (una vez generado).

Sin embargo, aquello a lo que está orientado el efecto, es a la misma naturaleza del que genera, en el que también preexiste la forma, puesto que en cierto sentido es anterior, ya que el agente productor o aquél que está en acto y posee la forma de aquello que pretende que sea el efecto. Pero la forma tampoco es causa en sentido principal, como es de imaginarse, puesto que en virtud de ésta no se dice que adquiere la formalidad que se le ha dado al efecto, sino por el que hace las veces de eficiente que es el agente que produce aquello.

Aunque no es sólo la forma ni la eficiencia, lo que da origen a algo, lo es también la materia. Esta tesis la podemos afirmar también cuando dice el Aquinate que, "es correcto decir los muchos círculos, pues es el círculo, según la especie y la materia uno sólo, que se multiplica e individualiza por medio de la materia"[78]. Es lo que se conoce como el ***unum in multis***. Pues es

[78] Mf. 6. 12.

una la misma formalidad, no en número sino en especie la que se da de igual manera en todos aquellos sujetos (materiales y concretos) de los cuales se dice que la posean. Por eso, podemos decir que efectivamente es la forma la misma en muchos, por lo que es anterior a la forma que finalmente se otorga a aquél que es el efecto en una materia en concreto.

Una vez dicho lo anterior, en concreto podemos retomar el hecho de que la materia es anterior a lo producido, puesto que en la misma definición de aquello se incluye necesariamente la existencia de su materia, por ello: "el círculo de bronce incluye la materia en el enunciado"[79], siendo así que se da lo natural en una materia, en una materia que en concreto es el bronce. Eso nos lleva a concluir que la forma es la naturaleza, o la naturaleza específica a la que se pertenece.

En síntesis, lo generado al "orientarse a aquello a lo que está destinado", estamos introduciendo la necesidad de que ese generado, en tanto que tal, posea la forma en acto y por tanto que exista. Es decir, lo generado está determinado a poseer la misma (en tanto que igual) especie que el que lo generó (su causa eficiente), y en cuanto que efecto, posee una materia que es anterior a sí mismo y que permanece en el efecto una vez generado, pero unida ya a una forma concreta, por lo que se dice que es un ente individual, y por tanto distinto del generante.

[79] Met. VII, 6, 1033a, 4.

I. A. 2 b) LA GENERACIÓN ARTIFICIAL

Ya hemos mencionado cómo es que Aristóteles afirma que las otras dos generaciones (artificial y por azar) se llaman producciones, y más propiamente ποιησιζ[80]. Éste término es utilizado ordinariamente en las cosas que se hacen mediante el intelecto, teniendo cierto dominio sobre lo que se hace, de tal manera que él lo puede hacer de una forma o de otra. Esto no sucede en las cosas naturales[81].

Tenemos entonces frente a nosotros la **producción artificial** como aquella producción que puede ordenar de uno u otro modo aquello que tiene frente a sí, conforme a lo que su intelecto le muestre.

En las cosas naturales, por el contrario, no se engendra sino conforme a la misma naturaleza (en tanto que especie); en cambio en las artificiales esa naturaleza puede ser engendrada distinta a su propia naturaleza original y ser sustituida mediante la inteligencia en otra. La ποιησιζ puede proceder: "o de arte -τεκνηζ-, o de potencia -διναμεωζ- o de pensamiento -διανοιαζ-"[82], lo que indica que existe la necesidad de que se dé el intelecto para que se dé el efecto. Esto significa que es necesaria la presencia de un sujeto que "ordene"[83] para dar un efecto no idéntico al de su naturaleza, sino uno producido por un sujeto ordenador, es decir, por un intelecto. Este puede ser el hombre.

El intelecto puede producir directamente porque posee el arte, o por el puro intelecto cuando no hay arte en cuanto lo hace como hábito. Sin embargo,

---

[80] Met. VII, 7, 1032a, 27; Mf. 7. 6. 7.
[81] Cfr. Mf. 7. 6. 7. (2).
[82] Met. VII, 7, 1032a, 28.
[83] Disponga las partes en orden a algo.

conforme al esquema que señalábamos en el capítulo I. A. 2, este tipo de producción es aún *per se*, pues se da el efecto por el mismo ser y querer de aquél intelecto que ordena, no de modo casual (lo que significa que es una generación al modo *per se*, y no una *per accidens*). Pues además, hay una proporcionalidad entre su causa y el efecto.

Dirá Aristóteles que "a partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma"[84], donde el término "especie" se refiere a la esencia o a la forma directamente, pero en cuanto específica (que no es lo mismo que actualmente). Es decir, ésta consideración de la especie es de modo genérico y no particular, pues la forma que está en el alma o en la inteligencia de aquél que es causa de esa obra por τεκνη se da universalmente, mientras que la forma que está en la materia, se da individualmente[85] (como se ha visto en el tema de la generación natural). Además mientras una es accidental, la otra ha sido substancial[86].

Y como las formas que están en el alma se dan según el modo de conocer de aquél intelecto, si el intelecto del cual se habla es el del hombre, ese conocimiento se funda en la abstracción, en el que se puede afirmar que se da como resultado de esta operación, un concepto universal e inmóvil; pues conocemos las especies (formas) -inteligibles- en su razón de universal, no en cuanto a su modo particular[87]. De modo contrario sabemos que se dan las cosas en la naturaleza, de modo que es particular y móvil cada forma.

Señala Aristóteles en su Metafísica mediante un ejemplo que observamos en la naturaleza que, el ser de un contrario es eliminado por el ser del otro (la

---

[84] Met. VII, 7, 1032b, 1.
[85] Cfr. Mf. 7. 6. 8. (4).
[86] Cfr. *De principiis naturae* I, 3.
[87] Cfr. S. T. I-II, q. 78.

salud por la enfermedad); mientras que en el conocimiento del hombre no se elimina el uno por el otro, sino que se dice que hay más conocimiento, y por esto es enriquecido. Es decir, mientras que en lo natural o se da uno o se da el otro de entre los contrarios, en la inteligencia del hombre no sucede lo mismo, puesto que ésta es capaz de concebir a ambos contrarios en ella misma, sin necesidad de prescindir de uno para poseer el otro, debido a su espiritualidad. Por eso, en definitiva, los llamados opuestos o contrarios en el entendimiento no lo son; constituyen más bien los *principios de la ciencia*, como su punto de arranque, pues es partida para el enriquecimiento del espíritu de ese sujeto en particular.

En el caso de la enfermedad, el movimiento por el que la medicina pretende la salud se llama ποιησις[88] en cuanto que es producto del arte[89], es decir, el mismo movimiento tendiente a la obtención de un determinado fin es una producción, en la que además hay proporción entre la causa y el efecto.

Así, en la actividad humana el movimiento que ejerce el sujeto para conseguir el fin propuesto es ya constitutivo del acto de producción, aún cuando no se tenga en acto todavía el efecto. Por tanto, la misma causalidad que va "constituyendo" determinado fin, es producción. Y ésta se da gracias a un agente que es en acto (como se ha indicado), y ese puede ser el *hombre*. Es una causa eficiente que 'tiene' en cierto sentido la forma que pretende otorgar a determinada materia, donde se da "la que tiene materia" (el compuesto dado) y " lo que no la tiene" (la forma intencional).[90] Esto es una distinción entre el plano real y el intencional.

---

[88] Cfr. Met. VII, 7, 1032b, 10.

[89] Ya que no es por naturaleza directamente al tratarse de la medicina, ni por azar si hay verdaderamente ciencia en el médico y arte en su aplicación.

[90] Cfr. Met. VII, 7, 1032b, 10-12.

Por un lado tenemos entonces la forma substancial, como distinta del compuesto, y por otro la realidad misma como compuesto. Sin embargo, esta distinción que se señala, hay que recordar que no se da como tal en la realidad, sino únicamente en cuanto que el hombre con su intelecto puede dividir lo que en realidad no lo está.

Hagamos ahora una relación entre el hecho de la producción en unión al pensamiento:

De las generaciones y movimientos, uno se llama διανοια y otro ποιησιζ; el que procede del principio y de la especie, διανοια, y el que arranca del final del pensamiento, ποιηεσιζ. Es decir, el primero (el διανοια) es aquello que engendra el pensamiento, el segundo (la ποιηεσιζ) el que lo lleva a término, mediante la unión de aquella forma substancial con la materia sobre la cual "trabaja". Esta actividad, uniéndola a lo anterior, sabemos que es la que resulta de la τεκνε, la cual posee, en la inteligencia una causalidad final, siendo lo primero en la intención (en el διανοια) y lo último en la ejecución (en la ποιηεσιζ), que es el movimiento que se dio en la materia.

Esto es en definitiva, la unión entre una forma (intencional) con una materia ("externa").

Dirá Aristóteles que "de modo semejante se genera también cada una de las demás cosas intermedias"[91]. Con esto llegamos a otro tema, que no se podrá ver con mucho detenimiento, que es el de la *causalidad instrumental*: aquello que se da intermedio entre motor (διανοια) y fin (ποιησιζ)[92]. Cabe mencionar que, no se conseguiría tal efecto (ποιησιζ) si no se conoce lo que

[91] Met. VII, 7, 1032b, 18.
[92] Cfr. Física II, 3.

es, es decir, el pensamiento no puede lograr obtenerlo, si desconoce a lo que se pretende llegar y mediante aquello con lo que lo puede lograr.

De igual manera, "el principio activo y el punto de partida del movimiento hacia la salud (el fin), si ésta procede de arte, es la especie que hay en el alma"[93]. Esto nos indica que, el principio del movimiento, en el caso del arte, proviene del pensamiento (de la esencia que ahí se encuentra).

Con lo dicho hasta aquí, observamos una distinción que, sin ser radical es fundamental, entre la *generación natural* y la llamada *producción artificial*. Éstas son diferentes, por un lado, por su **principio de origen**, desde el cual se da el efecto en un sujeto distinto del generante, uno es la misma naturaleza y el otro un intelecto; por otro lado respecto a **los medios**, pues la generación natural es desde él mismo (*per se*) con idéntica naturaleza de lo generado con el generante, y en la producción artificial que el modo de producir consta de una forma (en el pensamiento) y de una materia (externa) que es transformada gracias a la esencia que posee el intelecto; en último sentido respecto al **efecto** ya que en el primero éste es idéntico en naturaleza a su causa eficiente; y en el arte es sólo su manifestación.

En la generación natural la materia y la forma del efecto en el cual se dan como compuesto, surgen del generante que es de la misma especie. En la producción artificial un principio se da desde el exterior (la materialidad) y el otro desde el interior del intelecto (la esencia o forma). Dando pues origen el primero a un ente natural y el segundo a uno artificial, pues se ha encontrado como causa eficiente o artífice no solo a la naturaleza, sino a un intelecto, que

[93] Met. VII, 7, 1032b, 22-27.

es distinto de su origen meramente natural de aquella "materia" de transformación. Sin embargo, de ambos se dice que son de modo *per se*[94].

Sin embargo hay que decir que "el punto de partida de la producción es la materia; y el punto de llegada de la producción es la forma (...). Por lo cual la producción no lo es sino del compuesto"[95], aunque no proceda directamente del compuesto.

[94] Cfr. capítulo I, A, 2.
[95] *De principiis naturae* II, 10.

I. A. 2. c) LA GENERACIÓN POR AZAR

No basta con entender que en la producción se da el hacer por intención, es decir, no es siempre posible obtener la misma forma como finalidad, porque siempre se puede dar algo que no estaba previsto o que no se tenía considerado para la obtención de aquél efecto que se está dando.

Por esta razón, podemos afirmar que en la producción se da aquello que hemos denominado azar[96], esto es, lo que ocurre de modo casual y que sin embargo logra ser parte de aquél que es lo producido, por eso, en este sentido, decimos que es una cierta causa.[97]

Por ejemplo: "cuando la curación se hace por casualidad, entonces el principio de la salud se hace por lo que es principio de producir la salud en relación a aquello que hace la salud según el arte (...). En un tratamiento el principio de la salud alguna vez quizá se hace por calentamiento, y entonces aquí empieza la curación cuando, alguno, por casualidad, se cura porque el frotamiento excita el calor al margen de la intención del que frota"[98]. Con estas palabras del Aquinate, podemos observar que en la realidad se dan muchos casos en los que el efecto es conseguido no por razón de su intención, sino al margen de ésta. Es a lo que consideramos una razón de ser *casual*. Por esto, podemos afirmar que es de esta manera uno de los modos como podemos afirmar la existencia de la casualidad, pues se consigue el efecto no pretendido directamente, pero se consigue.

---

[96] Y que Aristóteles lo llamará "aquello que es producto de lo espontáneo".

[97] Sabemos que se entiende como causa en un sentido muy imperfecto, puesto que, no es causa propiamente, en el sentido de que no es principio. Por esta razón afirmamos que es causa en tanto que intervienen en el efecto y no en otro sentido.

[98] Mf. 6. 11.

Este no es el único modo en que puede ocurrir el azar, puesto que como afirma el mismo Doctor Angélico, también puede darse por una pluralidad de medios[99]. Esto es, que no necesariamente se debe dar por una sola causa, sino que también el ser accidental se da cuando intervienen varias causas, es decir, cuando no sólo una causa confluye de manera espontánea a la constitución del ser, sino que en distintos sentidos es factible hablar del azar. Pero hay que aclarar que estas causas no serían tales en un sentido perfecto, sino más bien en uno imperfecto puesto que no son lo principial, a pesar de intervenir en el origen de dicho efecto.

Sin embargo, no todo aquello que interviene en el efecto, es necesariamente una causa. aunque sí es algo que interviene y que en algún sentido se dice que queda en la forma de aquello, puesto que en general, casi todos los sentidos casuales que intervienen en un efecto -a nivel de producción- son de modo accidental, es decir categorial[100] (por tanto no a nivel naturaleza); entonces les podemos llamar analógicamente CAUSA.

Por otra parte, sabemos que es necesario que se de algo en ενεργεια, es decir, que es necesario que ese paso se dé **originado por algo** en acto. En otras palabras, se requiere que se dé cierta actualidad anterior a la producción, puesto que nada pasa de la potencia al acto si no es por algo que está en acto [101], y que actúa en cierto sentido como distinto al cambio mismo. Además, el Estagirita dirá, respecto al sujeto del cambio, que "la quietud es lo contrario del movimiento que, por consiguiente, implica una privación en el sujeto capaz de movimiento"[102]. Es decir que, en sentido negativo, estamos

---

[99] Cfr. Mf. 6. 11.
[100] Cfr. Met. XI, 11, 1068a, 1-6.
[101] Cfr. *De principiis naturae* III, 13.
[102] Met. XI, 12, 1068b, 24-26.

afirmando que lo contrario del movimiento es la quietud, por eso es necesario que algo se dé en acto, anterior al que cambia, y que a su vez el que cambia, tenga la privación de aquello que se pretende que ahora posea en acto, con cierta anterioridad. Sabemos que esto es así, porque de la pura potencialidad no se puede pasar al acto, esto es que se requiere de un acto que efectúe el acto, y así "lleve la forma de la potencia al acto"[103].

Ese paso de un acto a otro, también se puede decir que es el paso de un sujeto en acto a otro en acto, siendo por tanto un paso de un sujeto a otro[104]. Es decir, que no se da el paso de una forma a otra sino desde *algo* que posee una forma en sentido estricto. Lo que estamos tratando de mostrar acerca de que el paso de una forma a otra en el efecto es por razón de una actualidad, tanto del sujeto que realiza tal producción como del efecto que tiene de por sí una cierta actualidad antes de sufrir el cambio; pues como ya se ha dicho, esta producción es siempre en sentido accidental. Recordemos que no se da un cambio accidental si no le antecede por lo menos una actualidad, y ésta es la que dicho sujeto tiene antes de poseer tal forma.

En el caso de que la actividad humana sea la que propicie el cambio se requiere que aquello que es generado sea en algún modo, esto es, que tenga algo de actual. El hombre no puede producir de la pura potencialidad nada.

También se puede decir que todo lo que se genera se genera de una materia y también se genera de algo semejante[105] de tal manera que es imposible que algo sea hecho si no preexiste algo, como se dice ordinariamente. Pues es común, que de entre los filósofos de la naturaleza, se diga que *ex nihilo nihil fit*.

---

[103] *De principiis naturae* III, 13.
[104] Cfr. Met. XI, 11, 1067b, 14-20; cfr. Met. XI, 11, 1068a, 5.
[105] Cfr., Mf. 6. 12.

Un punto importante que hay que agregar es que en el ser del cambio accidental, no existe la intención de obtener el efecto que sucedió por parte de su causa eficiente. Es decir, el efecto surge al margen de la intención.

Con todos estos datos, podemos afirmar que el azar es un cambio *per accidens*, en el que por tanto no hay proporcionalidad entre causa y el efecto y que además no hay intención. Sin embargo, la fortuna que tiene un similar origen, es distinto en que en ésta si hay intención, aunque no la proporcionalidad entre causa y efecto.

Así, decimos que en la fortuna interviene la inteligencia y aunque, no lo hace como sucede en el caso de la génesis de lo artificial, es verdad que corresponde a otra parte de la realidad con la que el hombre se encuentra en el mundo.

Por esto decimos que la fortuna tiene su origen tanto por parte de la inteligencia o razón del sujeto, como de un modo de ser *per accidens* conjugado en ese momento en la realidad, que hace que determinado efecto no sea producido de la manera en que era esperado, y con ello se da por tanto otro modo de ser causal, que es más bien **casual**.

A pesar de la importancia que dicho tema puede tener para la vida del hombre, nuestro tema se aboca directamente a la producción artificial, en la que sin negar la existencia de la fortuna, será dejada de lado para no perdernos en las ramas, o dejar menos claro nuestro tema por poner atención en otro punto.

CONCLUSIONES

Podemos decir sintéticamente que:

- Son tres los principios de las cosas: materia, forma y privación[106].
- "La generación es imposible si no preexiste algo"[107]. Cuando es el hombre el que "genera" artificialmente en el caso de lo material (como en una obra de arte), necesita primero darse en acto (el hombre), y en acto una potencia en aquello que es lo que se ha de transformar, pasando de una forma a poseer otra, es decir, que algo en acto le "otorgara" una nueva actualidad, y esto gracias a que tenía en ella esa privación.
- "Por necesidad preexistirá alguna parte"[108]. Según se dijo anteriormente, todo lo que se genera, lo hace de una materia y también se genera gracias a que preexiste algo, que será de algún modo parte de lo generado, y del generante (al menos en un momento).
- La materia es el principio de la generación...[109]. En cuanto que de ella se requiere originalmente, y "queda" en lo generado mientras se dirige al acto.
- También los elementos del enunciado...[110]pues también preexiste la parte formal que se encuentra en el pensamiento. De tal manera que no se da sola la materia sino con una forma[111].

- Todo lo material está constituido de un principio formal y otro material. Originando lo que se llama συνολον.

---

[106] Cfr. *De principiis naturae* I, 6.
[107] Met. VII, 7, 1032b, 31; cfr. *De principiis naturae* I, 4.
[108] Met. VII, 7, 1032b, 32.
[109] Cfr. Met. VII, 7, 1032b, 35.
[110] Cfr. Met. VII, 7, 1033a, 1.
[111] Cfr. *De principiis naturae* II, 9.

- Se llama generación propiamente al movimiento que se da en la naturaleza. Y producción a aquél que se da mediante el intelecto[112].

- Se dice que son causas *per se* en el caso de la naturaleza y del arte, y *per accidens* en el caso del azar y la fortuna.

[112] Met. VII, 7, 1032a, 27.

I. B LAS CAUSAS: ESPECIES Y MODALIDADES

"Las nociones de causa y efecto se incluyen entre aquellas a las que el pensamiento humano recurre con mayor frecuencia. En la vida ordinaria nos encontramos con diversas modalidades de actividad y pasividad: la piedra cae sobre el lago, y origina en él un conjunto de ondas concéntricas; el sol calienta los cuerpos que ilumina; el hombre produce un sinnúmero de objetos artificiales"[113].

La existencia de la causalidad en el mundo es una verdad evidente, que hay que estudiar y en la que hay que examinar su fundamento. Este fundamento es el ente, que es, y por eso puede causar. De hecho si se negara la causalidad, necesariamente se cae en alguna forma de escepticismo. Por ejemplo, para Kant, que partiendo de Hume afirma que ésta es 'el principio de producción, es decir, de sucesión en el tiempo'(Cfr. Crítica de la razón Pura, A 189, B 232 - 234), deja de ser algo real y pasa a ser 'un concepto puro radicado en el entendimiento [114].

Para entender la causalidad en general, es necesario reconocer que es un proceso real que parte de lo que llamamos causa y se dirige a los efectos. De donde se afirma que todo efecto tiene una causa.

Las causas sin embargo, en Aristóteles, también se entienden como los principios de la demostración en las ciencias. Ahora bien, nos interesan las causas en cuanto dan razón del ser de los entes, y no en cuanto principios de demostración.

---

[113] ALVIRA, T., *Metafísica*, p. 175.
[114] Cfr. ALVIRA, T., p. 177

En Aristóteles y Santo Tomás no se encuentra en ninguna parte una exposición sistemática completa sobre la causalidad, es igualmente utilizada en la Lógica, la Física o la Metafísica y hasta en la Teología (con Santo Tomás). Pero se pueden decir dos significados genéricos: la causa es un *principio de ser* y en el terreno del conocimiento es un *principio de explicación*[115].

Las causas aparecen, pues, primeramente como principio del ser o de la realidad, aquello de lo cual las cosas dependen efectivamente. "El principio llamado causa es solamente aquél del que procede el estado posterior (...) es aquello de cuyo ser procede algo"[116]. Es en consecuencia, para la inteligencia, principio de explicación, puesto que el saber es conocer por causas.

Por eso, en este capítulo, se pretende entender la distinción que el mismo Aristóteles ha hecho respecto de las causas, así una delimitación se entenderá lo que por cada una de éstas a lo largo de nuestro trabajo.

Podemos decir que se distinguirán dos apartados: por un lado, trataremos de las **especies causales** y posteriormente haremos una breve alusión a los **modos causales**, procurando entender la distinción entre estos, y cómo es que se dan en la realidad.

Para esto, haremos primero un estudio un poco detallado de los sentidos de causas que hay, que hemos preferido llamar *especies o sentidos causales*, para entender mejor a lo que se quiere llegar con esta distinción, entre los cuales se encuentran: la causalidad material, la formal, la eficiente y la final;

---

[115] Como este estudio es de disciplina propiamente física y metafísica, nos interesa particularmente el primer sentido. Sobre el segundo no pondremos atención por el momento.

[116] *De principiis naturae* III, 16.

las cuales se dice que son *per se*, muy en otro sentido de lo que se dice de los *modos* causales, que son *per accidens (entre otros)*.

En concreto, una afirmación radical que da el Estagirita y nos da una nueva luz, lo es la afirmación de que todos los "que se generan llegan a ser por obra de algo y desde algo y algo"[117]. Si observamos con detenimiento estas palabras, se está haciendo ya cierta referencia a la causalidad material, a la formal y a la eficiente. Cuando se dice que 'llega a ser por obra de algo' se hace referencia a la *causalidad eficiente* directamente, y cuando se dice que 'desde algo' se hace referencia a la *causalidad material*, y finalmente cuando se dice que 'algo' se habla de la *causalidad formal*, puesto que como veremos, la forma es lo que hace ser a una cosa lo que es en ese algo, lo que le hace en definitiva ser algo de tal manera y no de otra.

Estas mismas palabras en Tomás de Aquino son más precisas, por eso se puede afirmar que "todas las cosas que se generan se generan por un agente[118], y a partir de algo, como la materia, y se genera algo que es el término de la generación"[119] .

Sin embargo, hay que decir que la causa es "todo principio del ser, del cual depende realmente de alguna manera la existencia de un ente contingente; el influjo de la causa es pues la razón de ser de lo causado"[120]. Esto significa, que sólo se dice que algo es causa en tanto que es aquello que determina en algo la existencia de un ente; por lo que se afirma que el efecto (un ente) ha de ser de suyo contingente, pues lo que es necesario no tiene razón de ser en

---

[117] Met. VII, 6, 1032a, 13.
[118] De ahí que llame indistintamente a la eficiencia como el agente o productor.
[119] Mf. 7. 6. 2.
[120] Cfr. *De principiis naturae* III, 16.

una causa, sino en sí mismo. Este último sólo lo es Dios, y de ahí que todos los demás entes seamos causados por ese ser que es "causa incausada": causa de los demás, sin tener causa él mismo.

En su acepción filosófica estricta, la causa es el principio real que influye positivamente en el ser de otra cosa (llamada efecto), haciéndola dependiente[121].

En sentido análogo podemos decir que el hombre también es causa de algunos entes, aunque no en sentido total, sino como una causa segunda que influye en el principio de un nuevo ser.

"En efecto toda causa se puede llamar principio, y todo principio se puede llamar causa"[122]; sin embargo, hemos de distinguir de una vez el concepto de *causa* y el de *principio*. Así, Santo Tomás define el **principio** como aquello de lo que algo procede, cualquiera que sea este modo de proceder[123], es decir, "todo punto de partida de un movimiento"[124].

Por otra parte, la **causa** es "aquello que real y positivamente influye en una cosa, haciéndola depender de algún modo de sí"[125]. Lo que significa que existen algunas notas característica de lo que es un causa.

Por eso, para que el principio sea causa (como se ha afirmado con anterioridad), se deben cumplir las siguientes condiciones:

a) debe ser real y no meramente lógico, como las premisas, de donde procede la conclusión;

b) ha de tener una influencia positiva (auténtica) sobre el efecto;

---

[121] Cfr. Alvira, T., p.185.
[122] *De principiis naturae* III, 16.
[123] S. T., I, q. 33, a.1.
[124] *De principiis naturae* III, 16.
[125] Cfr. Met. V, 2, 1013b, 21.

c) de esa influencia deberá resultar una dependencia real del efecto con respecto a la causa.

d) Así pues, "el principio que es el punto de partida del movimiento no puede llamarse por sí causa, aunque se le llame principio (...) por esta razón la privación se considera entre los principios y no entre las causas, porque la privación no es sino el punto de partida de la producción"[126].

Por ello, "en un sentido entendemos por causa la substancia formal o *quididad*...; en otro sentido, la causa es la materia o el sustrato; en un tercer sentido, es el principio de donde procede el movimiento; finalmente, en un cuarto sentido que se opone al tercero, la causa es la causa final o el bien (porque el bien es el fin de toda generación y de todo movimiento)"[127].

Los escolásticos llamaron a estas causas, respectivamente: *formal, material, eficiente y final* (*formalis, materialis, eficiens et finalis*)[128], donde las dos primeras son **intrínsecas** porque constituyen la estructura interna de los seres, mientras que las dos últimas son **extrínsecas** por influir en el efecto desde fuera y permanecer distintas a él[129].

La definición de **causa** tiene carácter analógico, todos sus sentidos la realizan real y propiamente pero cada uno de manera específicamente diversa.

Existen algunos rasgos generales que caracterizan a la causa, y así mismo las relaciones entre ésta y el efecto, cuyas nociones son siempre correlativas. Por este motivo decimos que:

1. La causa tiene prioridad sobre el efecto.
2. La causa y el efecto son realmente distintos.

---

[126] *De principiis naturae*, III, 16.
[127] Met. I, 3, 983a, 25-33; Met. V, 2, 1013a, 23-35.
[128] *De principiis naturae* III, 14.
[129] Cfr. *De principiis naturae* III, 15.

3. Entre causa y efecto no se da una total independencia, sino que ambos están estrechamente vinculados por la relación de causalidad[130].

También se pueden enunciar y explicar esos rasgos de otra manera, así:

1. *Hay una dependencia efectiva en el ser*: es decir, se es causa en la medida en que sin ella aquél ser no puede comenzar a ser como tal. Hay pues una dependencia en lo causado, ya sea según su ser o su hacerse.
2. *Hay una distinción entre causa y efecto, que es real*: ya que hay una dependencia REAL entre estos, por lo que ahí se funda la distinción entre uno y otro.
3. *Hay una prioridad de la causa sobre el efecto*: puesto que si no existe anteriormente la causa al efecto, es imposible hablar de un efecto ya que este no se podría dar, por tanto le precede la causa al efecto. Esta anterioridad puede ser también temporal, ya que si no existe 'antes' el que actúa como causa, es imposible que se de esta relación; aunque en otro sentido se puede afirmar que son simultáneos, porque aquél que actúa como causa lo es en el mismo "momento" en que está 'causando', y el efecto está siendo tal en el mismo momento en que es 'causado'.

Por esto es importante decir que no es imposible que una misma cosa tenga varias causas, ni tampoco es imposible que una misma causa lo sea de efectos contrarios, y tampoco es imposible que una misma cosa sea causa y efecto de lo mismo, pero de modo diferente.[131]

Ahora bien, si la nota distintiva del hecho causal es la dependencia que se encuentra en el ser, entonces, habrá tantas especies de causas como especies de subordinación del ser. Así, según una causa pase o no a formar parte de lo

---

[130] Cfr. González Alvarez, A., p. 382-383.

[131] Cfr. *De principiis naturae* IV, 18

causado, como principio estructural interno, se distinguen las causas intrínsecas de las extrínsecas (como se ha entrevisto con anterioridad). Donde las *intrínsecas* las conforman la materia y la forma constituyendo al ente, y las *extrínsecas* la eficiente y final como aquello por cuyo motivo existe el efecto[132].

Así, es causa **material** aquello de lo que algo está hecho; es causa **formal** la forma intrínseca a la cosa, que es la que actualiza la potencialidad material; la causa **eficiente** es el principio que hace surgir dicha forma en la materia; y la causa **final**, el fin hacia el que se dirige el agente. Todas las demás maneras de causar pueden ser reducidas a estas cuatro principales especies causales.

Cabe notar que estos cuatro términos, en griego se denominan como aparece a continuación:

η υλη	a la *materia*
το ειδοσ	a la *forma*
το οθεν η χλνπι	a la *eficiente*
το ου ενεχ	a la *final*

Una importante aclaración que ya ha salido de una u otra manera, es el hecho de que al comprender el hecho de la causalidad, no son aprehendidas aisladamente estas nociones, sino que siempre están unidas, es decir, se perciben vinculadas entre sí. En concreto, de la dependencia que hay entre las causas y entre éstas y el efecto se expresa de modo universal bajo el apelativo de **principio de causalidad**; el cual indica que todo lo que empieza tiene una causa, o que todo lo que es movido es movido por otro, o hasta el hecho de

[132] Cfr. *De principiis naturae* III, 15.

afirmar que "todo lo que conviene a algo y no es de su esencia, le pertenece por alguna causa"[133].

A continuación se estudiará cada uno de estos sentidos causales por separado y de modo breve, para así comprender todas aquellas especies que "actúan" en la constitución de un ente, tanto intrínseca como extrínsecamente.

[133] C. G. a. I, q. 22.

I. B. 1 LA CAUSALIDAD MATERIAL

Aristóteles al comienzo de su Física, distingue la noción de causa, a la que alude diciendo que ésta es "aquello a partir de lo cual algo se hace y produce de manera que permanece en el ser producido como inmanente "[134], lo que corresponde a la materia y que en griego, se dice υλη.

Es así, como nos introducimos en la primera consideración causal, como aquello que es llamado comúnmente **causa material**. Se afirma que la materialidad es aquello que es propio, aquello que es 'inmanente' al sujeto. Quedando claro que, la misma materialidad de aquello que se hace, es algo que permanece en ello (en el efecto), puesto que es un 'desde dentro', desde donde aquello se produce.

Brevemente hay que recordar que, "la materia que se entiende sin forma ni privación, sino como pudiendo recibirlas se llama **materia primera**, en el sentido de que no hay ninguna otra materia antes de ella (...), ésta no puede definirse ni conocerse sino con relación a la forma"[135], de ahí que al referirnos a la materia, siempre la concibamos como la que se une a la forma y conforma el σινιλον, a menos que se indique directamente como materia prima.

De esta manera, podemos entender cómo es que Aristóteles comienza a delimitar cuál ha de ser esta composición intrínseca (interna) de aquél que de aquí surge.

---

[134] Física II, 3, 117.

[135] *De principiis naturae* II, 9.

Sin embargo, no es esto lo único que afirma, sino que va más allá, cuando nos hace partícipes de algunos ejemplos, como el que utiliza haciendo referencia al bronce, del que afirma que : "el bronce es causa de la estatua y la plata lo es de la copa"[136].

Se deja pues claro que es la causa material de aquello lo mismo de lo que está hecho, o más bien, desde lo que está hecho, como en este caso queda determinado el que la estatua es desde el bronce, lo mismo que la copa desde la plata. Así, afirmamos que es en cierto sentido anterior, la materia desde la cual es posible la producción de aquello, como algo otro.

A lo anterior Santo Tomás dirá "ni la materia primera ni la forma ni se producen ni se corrompen"[137], sino que lo que se produce o corrompe es el compuesto. Puesto que "jamás se despoja la materia de toda forma y de toda privación; pues siempre existe bajo una u otra forma"[138].

Sin embargo, estos ejemplos nos son útiles en este momento para poder decir de una vez que está reconociendo la primordialidad del bronce respecto de la estatua, y esto nos deja ver cómo es que se da esa 'anterioridad' de la naturaleza respecto de la producción (que es el objeto directo de nuestro estudio).

Cabe pues afirmar que hasta ahora se ha entendido que la causalidad material es en cierto sentido una anterioridad respecto de aquello que es el efecto de la transformación, pero además es un principio intrínseco de aquello, puesto que potencialmente es lo que lo constituye[139].

---

[136] Física II, 3, 117.
[137] *De principiis naturae* II, 10.
[138] *De principiis naturae* II, 12.
[139] Cfr. *De principiis naturae* I, 1.

Materia es pues, aquello "de que" algo consta; es aquello que ante todo nos aparece como substancia del cuerpo, opuesta a su forma accidental. De ahí que se afirme ordinariamente que la materia es opuesta a la forma.

Haciendo referencia a lo tratado anteriormente respecto al acto y la potencia, por las características de la materia se dice que ésta corresponde a la potencia, respecto al acto que constituye en ella la forma. Hay que recordar que no se encuentra nunca la materia en estado puramente potencial, sino que siempre se da de hecho unida a la forma, quien la actualiza[140].

La materia así entendida, que se aplica en la actividad investigadora de la ciencia natural, es denominada por la filosofía escolástica *materia segunda*, en oposición a la *materia prima* que no es una substancia corpórea determinada, ni puede por tanto ser captada por los sentidos directamente, sino que es una parte esencial aprehensible sólo mentalmente, y que junto con la forma substancial constituye la substancia corpórea, de la cual se afirma su materia segunda.

Debido a la causalidad material, se dice que algo es material o corpóreo y por ello sensible, en cuanto susceptible de ser percibido mediante los sentidos externos del hombre.

Así pues, la causa material es aquello de lo cual y en lo cual se hace algo[141], *ex qua et in qua aliquid fit*. Es decir, no sólo aquella cosa que ha sido considerada, sino en ella misma, es decir, afectándola desde su interioridad, al menos en cuanto a los principios intrínsecos de ésta. Es la materia pues, la que recibe esa transformación como substrato de la forma.

---

[140] Cfr. *De principiis naturae* II, 12.
[141] Cfr. Física II, 3, 194b, 24.

Por eso nosotros afirmamos que las cosas, como en el hecho de la estatua, tienen su causa material en el bronce[142]. Y en este sentido se dice que es anterior e intrínseco al efecto, y por ello una causalidad en sentido total es pues, una causa *per se*.

Ahora bien, en relación a las otras especies causales, decimos que la causalidad material se distingue *per se*[143] puesto que es:

1. Un principio potencial pasivo (indeterminación): es decir un modo imperfecto como mera capacidad. Ya que es potencia pasiva[144]. En tanto que potencia, es algo inacabado, imperfecto, indefinido, abierto al acto e indeterminado a la forma.

2. Permanente en el efecto: es pues sujeto receptivo de la forma, como se ha dicho, pero a la vez es una especie causal que pertenecerá intrínsecamente al efecto, es decir, lo acompañará desde dentro en su constitución fundamental.

Por lo anterior sabemos que la materialidad a pesar de ser lo imperfecto que se encuentra en el ente, es sin embargo causa en sentido total, pues sin ella no se podría dar el ente corpóreo. Pero lo es sólo en razón de proporción directa al acto de la forma; esto es, que no se encuentra nunca como tal aisladamente, siempre se da actualizada en la realidad. Así pues, la materia es "aquello en que se echan de ver la forma y la privación"[145], de ahí su importancia.

Finalmente, hay que decir respecto a la causalidad material que ésta es aquello de lo que se hace algo como existiendo en él[146], es decir, que constituye intrínsecamente al ente (al efecto).

---

[142] Met. V, 12, 1013a, 25.
[143] Cfr. Alvira, T., p. 216.
[144] Cfr. Met. V, 12, 1019a, 15.
[145] *De principiis naturae* II, 8.
[146] Cfr. Met, V, 2, 1013a, 25.

La causa material se encuentra realizada en dos formas propiamente:

- en cuanto *materia prima*: en la que se da en su totalidad las notas peculiares de la causa material, pues no hay ninguna otra materia antes de ella; por eso es principio o causa de todos los entes corpóreos. Ésta es numéricamente una, porque no posee ninguna de las disposiciones que hacen diferir en cuanto al número[147].
- en cuanto *materia segunda*: donde la substancia, en cuanto susceptible de recibir formas accidentales, es causa material con respecto a esas perfecciones. Es causa en relación también a sus accidentes, pues ya presupone en su constitución la materia prima[148].

[147] Cfr. *De principiis naturae* II, 11.
[148] Cfr. Met. IX, 8.

I. B. 2 LA CAUSALIDAD FORMAL

A pesar de que en el ejemplo anterior sobre la estatua y la copa el filósofo se está refiriendo específicamente a la causalidad material, en estos mismos ejemplos nos deja ver como por 'detrás', la posibilidad de plantearnos una causalidad formal, ya que se dice que 'no se es *estatua* sino desde el bronce'. El término *'estatua'* nos refiere a **un** ente, o a una formalidad en aquella materia por la cual es posible que algo sea, y en este caso lo es como estatua, o lo es como copa desde el bronce o desde la plata. Es decir, debe haber algo que nos distinga una estatua de una simple figura, aunque las dos estén constituidas materialmente de bronce o de plata. Esto es la formalidad.
En este sentido, podemos afirmar que es el mismo bronce (actual y real) el que recibe una nueva forma: la de 'estatua' o la de 'copa'; para convertirse ahora en un ente distinto, en un otro. De este modo, se dice que es una nueva forma la que aquél recibe cuando pasa a ser de distinta manera.

Hay que aclarar que le llamamos causalidad formal, porque es el nombre que emplea Aristóteles para determinar aquello que es forma, o acto (aquello que es ενεργεια) de aquella realidad de modo intrínseco. Así que hemos decidido emplear este término de una vez, para que no se preste en lo posterior a confusión.
Forma, proviene del griego μορφη, y originalmente dentro del mundo de lo corpóreo es de una gran importancia, puesto que constituye la base de diferenciación y determinación de los entes. Es pues, el fundamento esencial interno de la peculiaridad específica de los seres (forma substancial), como opuesta a la materia. Es pues, una parte esencial del ente total.

La relación entre la materia y la forma es una relación entre la potencia y el acto. Santo Tomás, al distinguir la existencia de la esencia, da a la existencia el nombre de forma, es decir, es lo más formal, lo más actual del ente. Así, mientras la existencia es el acto, la esencia es la potencia.

La causa formal es "el acto o perfección intrínseca por el que una cosa es lo que es, en el ámbito de la sustancia o de los accidentes"[149]. Así pues, es lo que hace que determinada cosa sea esa y no otra, siendo por tanto, causa respecto a su materia, pues le hace ser en acto.

La forma en sentido genérico nos lleva a concebirla como el fundamento de la cognoscibilidad del ente, por oposición a la potencia obligada a observar al ente de modo incognoscible. Esto es, el ente es conocido, gracias a que tiene una forma en acto, no lo podemos entender por tanto mediante la pura materialidad. La materia pos si misma, es de suyo inasequible a la razón humana.

Sin embargo, dentro de esta noción de forma, tenemos que se llama *forma substancial* a aquella sin la cual un ente no sería nada, y *forma accidental* a las que advienen a un ente ya en acto, añadiéndole ulteriores determinaciones. La forma substancial confiere al ente su modo de ser fundamental que es la substancia, por el contrario las formas accidentales confieren a la substancia una configuración posterior a ésta. La forma substancial es acto de lo que hemos llamado materia prima y las formas accidentales actualizan a la substancia.

---

[149] Cfr. *De ente et essentia* V.

Con esto, nos encontramos ya en condiciones para mostrar el modo como se da la unión entre la materia y la forma. Comenzaremos por la *constitución de la substancia*:

Primero, "todas las substancias sensibles tienen materia"[150], y esto sucede porque "todas se dan en el movimiento y el movimiento no se da sin materia"[151]. Es substancia en un sentido la materia, como aquello que no siendo en acto algo determinado, es en potencia algo determinado[152]. Por ello, la materia se dice substancia no como ente existente en acto, sino en cuanto potencia.

Segundo, "en otro sentido el enunciado y la forma"[153], porque la forma (también llamada *ratio*, porque de ella se toma la ratio de la especie) se llama substancia como un ente en acto y como un ente separable *secundum rationes* de la materia, aunque no lo sea *secundum res*[154].

Tercero, "el compuesto de ambos"[155] y así también el compuesto (σινολον) es substancia, y puede existir separadamente por sí en la realidad natural, de hecho así sucede, sólo en el que se da la generación y la producción[156] (como se dijo en el capítulo anterior). Así pues, la forma es separable según la *ratio* de la materia sensible puesto que puede inteligirse, pero lo contrario no se puede dar, pues la materia no se aprehende sino como ente en potencia hacia la forma[157].

---

[150] Met. VIII, 1, 1042a, 26.
[151] Mf. 8. 1. 6. (5).
[152] Cfr. Met. VIII, 1042a, 27-28.
[153] Met. VIII, 1, 1042a, 29.
[154] Cfr. Mf. 8. 1. 6. (2).
[155] Met. VIII, 1, 1042a, 29.
[156] Cfr. Mf. 8. 1. 6. (3).
[157] Cfr. Mf. 8. 1. 6. (3).

En segundo lugar, *según el movimiento*:

Primero "en todos los cambios opuestos hay algo que es el sujeto de los cambios"[158] pues en todo cambio es necesario que exista un sujeto común de los términos de la mutación (como en el crecimiento, el lugar, la salud...), o en cuanto a la generación (que es lo que más nos interesa), pues en un momento este sujeto está privado y en otro en acto (por la forma). Así, "la diferencia entre la generación absoluta y la no absoluta"[159], pues a la materia que existe como sujeto de la generación y por tanto de la corrupción se siguen otras mutaciones, así se sigue que sea alterable o trasladable. Donde el que más nos interesa es en cuanto que alterable; así pues, según cada una de las mutaciones hay que asumir la materia. Por eso, el hacerse absoluto es según la substancia y es relativo según el accidente.

Segundo: pues hay diferencias[160], puesto que precisamente la forma en cuanto acto es la que determina a la materia, de tal manera que "marca" las diferencias entre los seres. Son por tanto las diferencias en proporción a los géneros y se fundan en las substancias de las cosas. Por tanto, hay que buscar en los entes la causa formal, porque es la que determina las diferencias: "debe buscarse cuál es la causa del ser de cada una de estas realidades"[161], y puesto que las diferencias significan la forma, ninguna de éstas es una substancia, sino que esa proporción se encuentra en lo que está en la substancia. Donde el género se toma de aquello que es material y la diferencia de aquello que es formal[162].

---

[158] Met. VIII, 1, 1042a, 33.
[159] Met. VIII, 1, 1042b, 8.
[160] Cfr. Met. VIII, 2, 1042b; VIII, 12-1043a, 2.
[161] Met. VIII, 2, 1043a, 2.
[162] Cfr. Mf. 8. 2. 6 (2); *De ente et essentia* III, p. 47.

Tercero: la materia no sólo es principio en el ser sino también en el hacerse[163], ya que "la materia sirve de principio a todas las cosas que se generan, sin embargo, hay una que es propia para cada cosa" (la materia segunda)[164].

Son pues la causa material "unida" a la formal como se constituye intrínsecamente cada uno de los entes en una relación potencia-acto, como constitutivos de una substancia, la cual se puede descomponer en estas dos partes mediante la razón, pero no *in re* (de lo contrario perderíamos aquella substancia). Así pues, la forma se da en cuanto acto informante de la materia, y la materia como principio potencial que recibe a la forma.

Tenemos pues que existen dos principios causales, constitutivos e intrínsecos de cada uno de los entes, a saber, la causa material y la formal; por eso cuando se habla de la estatua, se dice que es de bronce (su causa material) y que es estatua (su causa formal); así pues, resulta un **ser** en acto, directamente gracias a la forma.

La forma está en la materia informándola, y la materia respecto a la forma soportándola. "Jamás se despoja la materia de toda forma y de toda privación, pues siempre existe bajo una u otra forma (...) por si sola nunca puede existir (...) pues el ser en acto no puede darse sino por la forma"[165]. Ambas conforman la concausalidad más estrecha[166], por tanto, son relativas la una al a otra.

---

[163] Cfr. Mf. 8. 4. 1 (4).
[164] Met. VIII, 4, 1044a, 17-18.
[165] *De principiis naturae* II, 12.
[166] Cfr. *De principiis naturae, p. 51.*

Cabe mencionar que, como dice Tomás de Aquino: "lo que está en potencia no puede actualizarse a sí mismo, necesita de un agente que lleve la forma de la estatua de la potencia al acto"[167]. Con ésta afirmación vemos ya la necesidad de un agente eficiente que posibilite el hecho del paso de la potencia al acto, para dar el σινολον.

[167] *De principiis naturae*, III, 13.

CONCLUSIONES

- De la materia sensible procede la substancia compuesta.
- El ente corpóreo depende de su materia prima y de su forma substancial en cuanto al ser y al grado específico en que posee el ser.
- La materia y la forma son causas mutuas -recíprocas-.
- La materia es potencia de la forma, y ésta es acto de la materia.
  - El punto de partida de la producción es la materia, y el punto de llegada de la producción es la forma (...). Por lo cual la producción no lo es sino del compuesto[168].
  - "La materia es causa de la forma, por cuanto la forma no existe sino en una materia; y de manera semejante la forma es causa de la materia, por cuanto la materia no tiene existencia en acto sino por la forma"[169].

[168] Cfr. *De principiis naturae* II, 10.
[169] *De principiis naturae* IV, 19.

I. B. 3 LA CAUSALIDAD EFICIENTE

El estudio de la materia y la forma no se agota en sí mismo, sino que reclama la consideración de una causa eficiente.

La causalidad intrínseca de las creaturas corpóreas exige la intervención de un agente exterior, que no correspondan ni a la materia ni a la forma, sino a aquella causa que a ambas las "una". Un principio que extrínsecamente oriente a la materia a la adquisición de la forma. "Se necesita, pues, además de la materia y de la forma, un principio activo del ser"[170].

Se dice que en otro sentido se habla de la causalidad, cuando se afirma que es causa "aquello de dónde proviene el primer principio del cambio o del reposo"[171] y cómo es que "es causa de este tipo el que toma una decisión"[172]. Y este es precisamente el hablar de la **causalidad eficiente**, tema central de nuestro estudio. Observamos cómo es que se es causa externa de algo (del efecto), pues a pesar de ser un otro ajeno casi completamente de aquello a lo que se pretende llegar, es pues un agente, y como tal fundamenta la razón de ser del efecto.

Tenemos pues que la causalidad eficiente es una causa extrínseca al efecto[173], pues no se conserva en éste, y así, la causa eficiente es causa en sentido estricto, la cual por su acción produce un ente que en cuanto producido, recibe el nombre de **efecto**.

---

[170] *De principiis naturae* III, 13.
[171] Física II, 3, 118.
[172] Física II, 3, 118.
[173] Cfr. *De principiis naturae* III, 15.

Nos estamos refiriendo específicamente a aquello que es verdadero principio del cambio, porque sin éste es imposible postular la posibilidad de la existencia de una verdadera producción artificial, como producida por el sujeto racional.

Es preciso decir, como aparece manifiesto en la Metafísica, que ésta relación se da en referencia a lo que está en acto (ενεργεια) y no de lo que está en potencia (δυναμει). Además de que, el cambio no es sino desde el comienzo en una forma, y como su culmen en otra.

Con esto, podemos ahora sí introducirnos en el ejemplo que escribe el filósofo respecto a este tipo de causalidad: así lo es "el padre del hijo"[174]. Queda por tanto dicho que la causa eficiente es aquél sujeto de la acción del cambio, un otro distinto del efecto, como lo es en el mismo caso de la generación, la paternidad y la decisión de este (en tanto que un querer poner en acto aquello) respecto del hijo (que en este caso es el efecto).

Así mismo, dirá que es "el que provoca el cambio o desencadena el movimiento respecto de lo que cambia o de lo que es movido"[175], con esto podemos afirmar que es efectivamente aquello que se ha llamado causa eficiente, el sujeto desde el cual es posible el movimiento, y en este sentido podemos afirmar que es principio, y principio fundamental del cambio.

Queda entonces determinado el que la causalidad eficiente no es aquello mismo que es movido, sino sobre todo que es aquello que actúa sobre aquél que es el objeto directo del cambio, o sobre el que es pretendido ese movimiento.

---

[174] Física II, 3, 118.
[175] Física II, 3, 118.

"Ocurre que diciéndose las causas en varios sentidos, hay también varias causas de lo mismo, no accidentalmente, por ejemplo, de la estatua son causa el arte, el escultor y el bronce (...), pero no son causa del mismo modo, sino lo uno como materia y lo otro como aquello de donde procede el movimiento"[176]. Es entonces que el bronce es la materia y el escultor (quien posee el arte) aquél del cual procede el movimiento, lo que es la causa eficiente.

La causa eficiente, también llamada agente, es el principio del que fluye primariamente cualquier acción que hace que algo sea, o que sea de algún modo, pues nada pasa de la potencia al acto por sí mismo, sino por un acto, y este acto es la causalidad eficiente, el agente productor. El Aquinate lo llamará "un principio activo del ser (...) o motor, o agente, por lo cual es el principio del movimiento"[177].

Como nos encontramos en el mundo natural observamos que es posible que se dé una causalidad eficiente tanto en la generación natural como en la producción artificial, es más, se reclama su existencia, de lo contrario no podríamos tener lo generado como distinto del generante. Así, en el caso de los seres corpóreos, la causa eficiente siempre obra transmutando una materia, de la que *educe* una nueva forma.

En cierto sentido, la causa eficiente es "causa" de la causalidad de la materia y de la forma, pues hace por su movimiento, que la materia reciba a la forma y que la forma inhiera en la materia, el hombre es pues un sujeto que actúa sobre un ente para obtener un nuevo efecto[178].

---

[176] Met. V, 2, 1013b, 4-12.

[177] *De principiis naturae* III, 13.

[178] Pues sólo Dios, causa sin presuponer nada, porque produce en totalidad al efecto (al ser).

Así pues, la causalidad eficiente se distingue por las siguientes notas:

1. Una exterioridad al efecto: es un principio extrínseco, de modo distinto, por tanto, a la materia y la forma. Es algo realmente distinto al compuesto, al efecto.

2. Es comunicación de la perfección propia: pues transmite al sujeto pasivo la perfección que lo constituye como efecto, perfección que el agente debe tener en algún modo en acto, pues nadie da a otro lo que no tiene; comunicar actualidad al efecto, entonces, sólo conviene al ente en acto y en la medida en que lo está.

3. El efecto preexiste siempre de algún modo: en su causa, de forma más eminente, o al menos en igual grado (como en el caso de la generación natural).

De estos tres principios se desprenden algunas consecuencias:

a) el agente que opera produce siempre algo semejante a sí: comunicándole a la materia una forma semejante a la que posee la causa, ya sea de modo natural o intencional -como idea ejemplar-.

b) el principio por el que un ente actúa, produciendo un efecto es su forma, no su materia, ya que es por lo que está en acto.

c) la causalidad eficiente que puede ejercer el hombre lo es de modo distinto a como lo es Dios; así de él se dice que es causa segunda en tanto que transforma, y de Dios que es causa primera en tanto que crea.

I. B. 4 LA CAUSALIDAD FINAL

De lo anterior, deja claro el Estagirita que, no son únicamente estos los sentidos de causalidad que hay cuando se habla de un efecto. Por lo que añadirá que hay que reconocer otro sentido de causalidad -como lo afirma en la Física-, lo que dirá de la siguiente manera: "lo es también lo que tiene razón de fin"[179]. Alude aquí a lo que se ha llamado causalidad final, o aquello *por lo que* algo se realiza o produce.

Estamos aquí haciendo referencia a aquello por lo que se pone en determinado acto a aquello que es otro, respecto a su causalidad eficiente.

Además, algunos autores, como W. Wieland opinan que toda la doctrina aristotélica sobre la finalidad no se puede comprender sin el tratamiento previo de la noción de azar, y que depende de él. Por el contrario, autores como Garrigou-Lagrange opinan que la noción de azar en Aristóteles presupone la de finalidad y no se puede entender sin esta. Lo que si se puede decir es que la doctrina del azar, es paralela a la de la finalidad y que no interfiere con ella. Esto significa en definitiva que Aristóteles concede que hay causas azarosas que son accidentales y no estrictamente finales[180] [181] (de ahí que la trate prácticamente una después de otra en esta investigación).

Finalidad pues, proviene del griego τελοζ que significa fin, y finalidad significa la orientación de un ente en su estructura o función a un fin, en el que dicho ser encuentra su consumación esencial, pero también el final o

---

[179] Física II, 3, 118.
[180] Física II, 3, 118.
[181] Cfr. ALVIRA, RAFAEL, *La noción de finalidad*, pp. 149 - 150.

límite de su devenir. Por tanto, la finalidad sólo corresponde a los seres finitos.

Respecto a este sentido de causalidad, tomará como ejemplo a "la salud respecto del pasear"[182] del que podemos entender, que cuando uno pasea no está directamente buscando el pasear sino lo que como consecuencia de aquello viene, que es la salud, y éste es pues el fin de aquél movimiento.

De esta manera podemos afirmar que la causalidad final es aquello que es lo que mueve, pero no como causa eficiente, sino como a lo que se tiene que llegar. "Todo lo que obra, no obra sino en atención a un objeto, se necesita por tanto un cuarto principio, aquello a que tiende el agente; y se llama **fin**"[183].

Así, conviene de una vez introducir aquello que dice Aristóteles respecto del fin, que es 'aquél que es lo primero en la intención, pero lo último en la ejecución'[184], aunque, aún cuando todo agente natural o voluntario, tiende a un fin, no se sigue que todo agente conozca el fin o que delibere acerca de él, sino en el caso del ser racional[185].

Por lo pronto, hemos de distinguir cuatro formas de finalidad:

1. La finalidad de la esencia: por la que todo ente en su esencia y devenir existe de tal manera que en principio puede y debe realizar su propia naturaleza esencial.

---

[182] Física II, 3, 118.
[183] *De principiis naturae* III, 14.
[184] Cfr. *Etica Nicomaquea*, IV.
[185] Cfr. *De principiis naturae* III, 14.

2. La finalidad del sentido: se refiere al camino que conduce a la realización de la esencia y a la manera de esta realización[186].

3. La finalidad es referencia a un fin en el sentido de aspiración o adecuación al mismo: significa la orientación de una actividad o de un principio activo a un objeto previamente señalado que debe conseguirse[187]. Ésta orientación previamente dada a unos fines, que existe en el hombre y en todas las cosas sin su intención, se llama finalidad de la naturaleza.

4. La finalidad utilitaria: centra la mirada en el provecho mayor o menor de los órdenes finales. Dentro de la cual se distinguen en propia (de la especie) y ajena (del individuo, la especie u otro ser).

Además, "el movimiento no es más que la expresión del deseo de alcanzar la perfección que un ser tiene"[188], es decir, lo que se pretende con el movimiento es alcanzar una perfección, y ésta es la forma, pero es la forma por un fin o en virtud de un fin . "Puesto que la materia no recibe la forma sino por el fin, y la forma no perfecciona a la materia sino por el fin. Por lo cual se dice que el fin es la causa de las causas, porque es la causa de la causalidad en todas las causas"[189].

En cada ente esto se estructura en primer lugar como el anhelo[190] que la materia tiene por su forma, que es anterior a ella desde el punto de vista del ser. Así, la materia 'reclama' una formalidad que le compete y esto es exigir en

---

[186] En el ámbito del hombre, las formas y la conducta artística encarnan un sentido, pero sin ser útiles en sentido auténtico.

[187] El hombre mismo se propone tales fines con libre conocimiento y querer.

[188] Cfr. Met., IX.

[189] *De principiis naturae* III, 19.

[190] Cfr. Física I, 9, 192.

cierto sentido que la eficiencia actúe ordenada a ese mismo fin[191]. Aunque no sucederá de idéntica manera con aquello que es artificial.

En los entes materiales, la forma presupuesta es una y limitada pues está unida a la materia. De dónde podemos hablar de compuesto, pero de UN compuesto. Tiene por tanto una unidad intrínseca que le adviene directamente por su **ser**, quien se encarga por decirlo de alguna manera, de unificar, de dar cohesión a aquella unión entre la materia y la forma.

La naturaleza (φισισ), según la definición que Aristóteles da, es un cierto principio y causa del movimiento y del reposo de aquello en lo que está primariamente de por sí y no por accidente[192]. Además, la naturaleza es en cierto sentido la materia, y es también más aún la forma, pero va más lejos, y señala que **la naturaleza de cada cosa es su fin**[193]. Esto lleva a la consideración de que el fin está presente en la naturaleza no como algo externo, sino como lo propio y a su vez como lo fundamental. No podemos por tanto, separar por una parte las llamadas causas intrínsecas de las extrínsecas, pues el sujeto se da en unidad, aunque unas sean consideradas como propias en el sentido de que le pertenecen intrínsecamente y las otras al modo de una razón o extrínsecamente. "Como toda causa, en cuanto causa, naturalmente es anterior a su efecto"[194], decimos que la causa final, es verdadera causa anterior en un sentido y término en otro.

---

[191] Cfr. Met., IX.
[192] Física II, 1, 192b.
[193] Física II, 2, 194.
[194] *De principiis naturae* IV, 20.

Aristóteles dirá[195], que la naturaleza obra siempre del mismo modo, es decir, que la naturaleza no se mueve en el caos. Y si esto podemos afirmar de la naturaleza, con mayor razón podemos afirmarlo de aquél que es capaz de producir, de transformar aquella en algo otro -en cuanto que distinto-. Sin embargo, el que la naturaleza obre por un fin no quiere decir que obre de modo necesario, sino ordenado.

No existe finalismo posible sin el concepto de anterioridad, y en Aristóteles la anterioridad es la forma del móvil que está dada de esa manera, y de ahí que actúe de determinado modo. Por tanto, el hecho de que se dé movimiento en un compuesto, deriva en un sentido de su misma forma (en cuanto posibilidad de cambio propio) o de una causa extrínseca, que es el caso de la actuación de otro sobre el. Ambos sentidos pueden entenderse dentro del contexto de una causalidad eficiente, puesto que ambos operan sobre una materia determinada, lo mismo que una forma (en cuanto especie), y ejercen una transformación o un mínimo de cambio.

Pero, el movimiento no añade nada esencial a la forma, a menos que se trate de una transformación substancial de aquél, ya que simplemente la está liberando de su peso muerto, de su pura quietud. Por ello, dado que la operación se da de modo real, no puede ser más que (en cuanto causa del movimiento de uno mismo) un acto segundo, y por tanto, que sigue al primero.

También el movimiento y no tan sólo el fin es real, pero su realidad y todo lo que se le relacione tiene que ser puramente secundario por lo anteriormente visto, puesto que es un acto segundo. Siendo el ser antes del movimiento. El

[195] Cfr. Física VIII, 7, 261.

movimiento y todo lo que le sucede como cambio, es algo que *le acaece al ser.*

Hay que precisar que la consecución del fin (en sentido de τελος) puede conseguirse de modo consentido o no consentido, según el modo natural del ser de que se trate.

Esto nos ha abierto la posibilidad de afirmar un sujeto cognoscente, porque bien sabido es que únicamente la inteligencia es capaz de introducir un orden o fin en aquello a lo cual se refiere. Por lo tanto, aún sin salirnos del enfoque específico que se pretende dar a este apartado, diremos tan sólo que es preciso que se reconozca una inteligencia detrás de aquello, que es quien impone o "invita" a un fin a aquello que es su objeto.

De ahí que se haya podido afirmar que la plata no está en parte aún finalizada por nada, sino hasta que le es dada, por aquello que es la causa eficiente, una determinada formalidad en la que va implícita su finalidad. Que es, según lo que se ha dicho en el ejemplo anterior, el ser copa (y ese es su fin, por el cual ha sido ordenada o dispuesta esa materialidad de determinada manera) el servir como copa.

No es casual el hecho de que se dé orden a aquella materia y se forme de ahí una copa, sino que el proceder de los entes inteligentes los hace en cierto modo dueños del fin[196], ya que estos comprenden la razón del fin, y no pueden dejar de actuar (al menos de manera consciente) con un sentido, es decir, con una finalidad.

La manera de actuar del hombre es tal, que sigue a algo que conscientemente se ha propuesto. El hombre no ejerce su actividad sin antes ponerse como

[196] Cfr. Met. VI, 3.

meta algo, aunque muchas veces no se tenga siempre presente la finalidad que se ha propuesto. Lo que se quiere decir es que, el hombre, el ser inteligente del que estamos hablando, como productor, es siempre un ser que se mueve ordenando todo a un fin, sea de manera implícita o explícita, pero no obra porque sí, sin más.

El fin en relación con la causa eficiente no es la causa de aquello que es causa eficiente, sino que es causa de la eficiencia de la causa eficiente[197], de ahí que se diga que la causa de las causas es la causa final.

[197] Cfr. *De principiis naturae* IV, 19.

CONCLUSIONES

Como consecuencia de la relación entre la causa eficiente y la final, sacamos algunos modos en los que estas relaciones se dan:

- El modo particular de "ser" de la causalidad final, no se entiende sino en referencia a la causalidad eficiente[198].
- La causa final no ejerce su influjo como la eficiente, a manera de impulso transmitido a otro, sino por la dirección de la causa eficiente a un estado de plenitud de sentido.
- A diferencia de la eficiente, la causa final no influye como un factor particular, sino de manera global y fundamental. Se encuentra en la base de todo.
- El fin apetecido no es una magnitud preformativa, sino informativa, es decir, el fin que se representa al terminar el proceso no está preformado al principio, sino que existe en el proceso como directriz informante de todo su ser.
- La aspiración al fin no excluye el azar, puesto que el fin sólo puede realizarse a través de causas eficientes que en gran medida están sometidas al azar de la causalidad[199].
- Tanto la eficiencia como la finalidad se encuentran en una muy estrecha unión entre sí, como respecto a la relación constitutiva del ente, a saber, materia y forma.
- No se da en definitiva un ente sin una eficiencia y un fin hacia el cual se ha de ordenar.

---

198 Y éstas en referencia a la material y la formal.

199 Quien negara su existencia, estaría afirmando el mecanicismo. Cfr. Mf. 6.

- Se dice también en el sentido temporal que la finalidad es lo primero en la intención, y lo último en la ejecución.
- En el orden de la ejecución, la causa eficiente precede a la final, y en el de la intención es previo el fin a la eficiencia.
- La causa material es de necesidad absoluta, mientras que las otras *secundum quid*. Donde la final es la que ordena y de alguna manera "dirige" a las demás.

I. B. 5 MODOS CAUSALES

Acorde con lo visto en el anterior apartado, Aristóteles agrega que "bien entendido, pertenece también a la misma clase de causalidad todo aquello que, movido por algo distinto de si mismo, es intermedio entre el motor y el fin"[200]. Está diciendo aquí que hay cierta causalidad que efectivamente es causa en razón o en orden al fin pretendido, sin ser el fin ni la causa eficiente de que aquello se mueva.

Esto lo ratifica al decir que "difieren entre sí, en que unas son como acciones, y las otras son instrumentos"[201]. Sin embargo ambos sentidos, como *medios* para conseguir aquél fin que "pretende" determinada causa eficiente. Finalmente decimos, junto con Aristóteles que "estos son, pues, prácticamente, todos los sentidos que admite la palabra causa"[202] .

Queda por tanto decir que, los sentidos de causalidad son específicamente la llamada causalidad *material, formal, eficiente y final*, siendo la instrumental únicamente como el intermedio entre la eficiencia y la finalidad, por lo que no es considerada directamente como causa.

Sin embargo, Aristóteles no se queda conforme con hacer una mera distinción de los sentidos causales, sino que afirma que: "en cuanto al número de modalidades de las causas, es este muy grande"[203] como ya se ha aclarado con anterioridad, "pero si estas modalidades se resumen o reducen a capítulos, resultan ser, también ellas, unas pocas"[204]. Por lo que hemos

---

[200] Física II, 3, 118.
[201] Física II, 3, 118.
[202] Física II, 3, 118.
[203] Física II, 3, 118.
[204] Física II, 3, 118.

pretendido únicamente mostrar algunas de estas posibles relaciones, sin necesidad de hablar de cada una de ellas, porque esto sería exhaustivo. En definitiva las hemos abarcado de modo genérico, en cuanto nos sirven para entender las posibles relaciones en cuatro grupos, a saber:

1. anterior y posterior
2. *per se* y *per accidens*
3. potencia y acto
4. simple y compuesto

Respecto al primer modo dice Aristóteles. "las causas en efecto, se dicen en varios sentidos, y de las que son de la misma especie, una es anterior y otra posterior"[205]. Al respecto utilizará como ejemplo el médico y el arte de la medicina como causa de la salud, así, el arte de la medicina es anterior al médico que realiza la curación, quien es verdadera causa eficiente de la salud, pero siendo causa particular y posterior respecto al arte de la medicina.

La causa posterior por tanto es la misma que la causa particular y que la anterior lo mismo que la universal.

Respecto al segundo modo, decimos que es la que se da entre lo *per se* y *per accidens* y en sus géneros, puesto que el productor o artista de la estatua es la causa *per se*, pero Policleto es la *per accidens* de la estatua. Lo mismo sucede en el caso del hombre y del animal, como accidentales de Policleto... Así, como las causas *per se* unas son remotas y otras cercanas, de la misma manera sucede en las causas *per accidens*, pues Policleto o el hombre es causa de la estatua de manera más cercana que lo blanco y lo músico[206] (de Policleto).

---

[205] Met. V, 2, 1013b, 30-32.
[206] Cfr. Met. V, 2, 1013b, 34 - 1014a, 5.

Así, mientras unas son causas *per se*, otras lo son *per accidens*, donde la causa *per se* es causa del efecto directamente y en cuanto tal, pero la *per accidens* es un accidente de la *per se* (es como su añadido).

Como hemos señalado dentro de ambas se da esa misma relación de lo anterior y lo posterior, como lo es accidentalmente lo blanco o lo músico respecto al accidente de ser Policleto en relación con la estatua.

Del tercer modo dirá: "de todas las causas dichas tanto propiamente como accidentalmente, unas se dicen como en potencia y otras como en acto; por ejemplo, causa de la edificación un edificador o un edificador que está edificando"[207]. A estas nociones ya se ha hecho referencia con anterioridad, sin embargo, es importante enunciarlas como parte de los modos causales y además queda claro el aspecto que Aristóteles le quiere dar por el mismo ejemplo que utiliza.

El cuarto modo no aparece tan claramente señalado por Aristóteles, pero sí afirma que: "lo mismo se dirá también de aquello en que las causas son causas para las cosas dichas (es decir de modo simple) (...). Y todavía, se dirán concatenadas (o compuestas) tanto estas como aquellas"[208]. De donde decimos por tanto que se afirma como otro modo el ser simple y el compuesto, según la cosa de la que se trate, donde la compuesta sobre entiende que es la que requiere la intervención de varias causas, mientras que la simple es en ella misma sin más.

Sin embargo, se nos podría preguntar porque tomamos únicamente estos cuatro modos como los representativos. A lo anterior respondemos que lo

---

[207] Met. V, 2, 1014a, 5-9.
[208] Met. V, 2, 1014a, 9-14.

hacemos particularmente por lo que dirá a continuación Aristóteles en la Metafísica, a saber: "todas estas son en total seis, pero dichas en dos sentidos, pues se dicen causas o bien como lo singular o bien como el género, o bien como el accidente o como el género del accidente, o bien como concatenadas o como dichas simplemente, y todas o bien como actuantes o bien potencialmente"[209].

Con esto descubrimos que los cuatro sentidos antes mencionados son como la columna vertebral de todos los demás modos causales, con la particularidad de que todos éstos siempre pueden darse o en potencia o en acto, es decir, que caven relaciones entre todas y el ser potencial y/o el actual.

Así, cerramos este tema diciendo que son cuatro las causas de las cosas y cuatro también los modos causales de las cosas.

[209] Met. V, 2, 1014a, 16-20.

I. B. 6 OTROS SENTIDOS CAUSALES

LA FORTUNA Y EL AZAR

A pesar de que se ha tratado de mostrar que los sentidos más fuertes de la causalidad son principalmente cuatro, a saber, la causalidad material, la formal, la eficiente y la final (entre las cuales no se incluye, aunque hicimos mención de entre estas a la causalidad instrumental, por lo anteriormente dicho). Sin embargo, como es de esperarse, Aristóteles no se quedó únicamente en una distinción meramente fundamental de las causas, sino que atendiendo directamente al ser (al ente) hubo de surgirle la posibilidad de encontrar otros sentidos análogos de éstas.

De esta manera, pretendemos en el presente capítulo hacer notar algunos de estos otros sentidos causales a los cuales hace referencia el Estagirita tanto en su Física como en su Metafísica[210].

Podemos entonces comenzar a tratar aquello que ha denominado: *el azar y la suerte.*

Lo primero que se puede decir es que ambas realidades "se encuentran también dentro del número de las causas, y de muchas cosas se dice que existen y se hacen o devienen por obra de la suerte y el azar"[211]. Pero, a pesar de que éstos sentidos causales los admitamos nosotros, y pasemos ahora a fundamentar esta aceptación, es verdad que hay quienes no los reconocen, ya sea por que no se les considera dentro de los sentidos causales de modo

---

[210] Libros que nos ha servido para poder aclarar las primeras nociones de nuestro estudio, por su gran amplitud y profundidad.

[211] Física II, 4, 129.

estricto, ya porque se considera que son sentidos causales de poca importancia. Sin embargo, ambas posturas, aunque consideramos que están en cierto sentido en la verdad, trataremos de dar mayor énfasis a su efectiva causalidad dentro de las cosas reales (de la φισισ), porque ya sea que lo fueran de modo no estricto o de poca importancia **son**, y ésta es la razón por la que los tomaremos en cuenta.

Respecto a la anterior afirmación de que "están en cierto sentido en la verdad, el Estagirita ya lo había tenido que considerar hace más de 25 siglos, por lo que no se queda en silencio ante quienes negaran esta posibilidad. Así aclara que "en efecto, parecería absurdo que la suerte fuera algo. Y más de uno podría plantearse la dificultad de porqué nunca ninguno de los antiguos sabios, al tratar de las causas de la generación y perecimiento de los seres, definió ni determinó nada acerca de la suerte"[212].

Decimos que algo es casual cuando carece de fundamento anterior único que de razón de su existencia[213]. Lo casual es principalmente el encuentro, y por ello lo azaroso ha de ser puesto en relación con la finalidad, sin ser sin embargo algo en si mismo final.

Por otra parte, lo azaroso presupone multiplicidad, si bien, no cualquier tipo de ella, pues la raíz de la multiplicidad es la materia. Sin embargo, si no hay irregularidad sin multiplicidad y no hay multiplicidad sin materia sensible, la materia y la forma son lo mismo en el ente, y dado que la forma es el principio informante, sería imposible pensar que la materia fuera causante de lo azaroso.

---

[212] Física II, 4, 131.

[213] Cfr. ARTIGAS, M., *Filosofía de la naturaleza*, p. 156.

Lo que si está claro, y es lo central de este apartado, es que (la llamada fortuna o suerte) y el azar, surgen al margen de la intención. Sin embargo entre éstas hay una distinción tal que mientras que el azar se da totalmente al margen de ésta, la fortuna se da en aquellos que sí obran por el intelecto. Por eso se dice que el hombre tiene fortuna, mientras que del animal ésta no se afirma.

Lo anterior nos lleva a declarar que tanto la fortuna como el azar se dan de hecho en la realidad a pesar de no tener su origen en una intensión tal, que las pretenda como tales, sin embargo, ambas son distintas a los demás sentidos causales debido a que no influyen con necesidad en el efecto producido, ya que se dan de modo no intencionado.

Pueden por tanto el azar y la fortuna confluir en la constitución de las cosas, sin embargo su intervención está al margen y por debajo de la causalidad. De ahí que únicamente las reconozcamos como operantes, pero no tan importantes como lo es la causalidad en si misma.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

II. LA CAUSA EFICIENTE COMO AGENTE PRODUCTOR

II. A. LA CONCAUSALIDAD

Se ha visto hasta ahora que una causa es la que da razón de ser de lo causado, con una relación entre estos de dependencia; y que las causas intrínsecas de un ente son tanto la materia como la forma, mientras que las extrínsecas la eficiente y la final.

También se ha dicho que mientras Dios es verdaderamente causa primera de todo lo existente, las causas intramundanas son causas segundas, donde la naturaleza guarda proporción con la naturaleza de sus efectos (aunque no se puede afirmar lo mismo respecto a su ser, debido a que éste no le es dado por otro, sino por Dios). También hemos afirmado que el hombre en cuanto que causa eficiente, lo es tan sólo de manera secundaria, por lo que se dice que es transformador (y no creador)[214].

Por esto señalamos que la causalidad no es una unión o función matemática, sino que realmente hay influjo positivo en el ser y por tanto verdadera causalidad.

Sabemos además que 'todo efecto tiene una causa', y así nos relacionamos en la práctica con la realidad, "exigiendo" en cierto modo conocer su origen, puesto que está presente aquello y de hecho nos 'topamos' con su existencia.

[214] Crear implica "sacar" un ser de la nada, y ésta capacidad no la tiene el hombre.

Lo anterior no podría darse si no tuviéramos en cuenta que los cuatro sentidos causales ya estudiados influyen real y positivamente en cada uno de los entes que conforman nuestro entorno; y esa acción no es aislada por parte de estas causas entre sí, sino todo lo contrario, es decir, son mutuamente exigidas, se reclaman entre sí.

Sabemos que "ocurre que un mismo efecto tiene muchas causas distintas, y no accidentalmente"[215]. Por esto decimos que para que se de un efecto no incurren únicamente uno o dos sentidos causales conjuntamente, sino que hay toda una gama de posibilidades de relacionarlas entre sí, no con el interés de observar cuál es el medio para producir únicamente nuevos efectos, sino con el de llegar a descubrir lo fúndante o más íntimo de cada uno de los entes que se nos presentan en la realidad.

Además, no se dice que éstos sean en sentido accidental, como aclara oportunamente el Estagirita, sino que es algo mucho más íntimo, más principial. De ahí que nuestro estudio no sea de las causas próximas de la misma realidad, que serían estas causas accidentales. Sino que vamos más al interior de los entes, queriendo entender su misma constitución, y por lo tanto, todo lo que hay de más radical en él. Que es, a saber, los sentidos causales últimos de la realidad, es decir, su misma principiación.

Pero es posible hablar también de causas accidentales, como ya lo hemos hecho notar. Esto sucede en el caso de que es "en un sentido distinto causa de la estatua Policleto y el escultor, porque es accidental al ser escultor el ser o llamarse Policleto"[216], y sin embargo es indispensable que se dé un escultor,

---

[215] Física II, 3, 119.
[216] Física II, 3, 122.

aunque su nombre no nos interese, a pesar de que es necesario que para ser escultor se sea alguien y en ese mismo sentido tiene un nombre, por lo que es posible hablar de 'Policleto' como un sentido causal, aunque de modo accidental. Sin embargo, es más causa de aquella estatua Policleto en tanto que escultor que en tanto que Policleto, y a esto es a lo que nos hemos querido referir cuando hablamos de la causalidad accidental.

Lo mismo sucedería con el objeto al cual se quiere referir el escultor, como lo pudiera ser en cierto caso la figura de un animal, entonces lo es en tanto que de modo accidental, puesto que de el es de quien 'toma' la forma el escultor para dársela a la estatua, y que así sea ya no un trozo de bronce, sino un bronce con la formalidad –aunque accidentalmente- del animal al cual se quiere referir el escultor.

Sin embargo, respecto a esta relación de los sentidos causales hemos de mencionar que "no lo son todos de la misma manera"[217]. Esto significa que no se dice de igual manera que son causa la materia como lo es la eficiencia, sino que hay que aplicar a cada uno su sentido y saberlo aplicar a cada ente, siempre conforme a la misma realidad, no conforme a lo que yo aprecio de ésta[218].

Como lo dice el mismo Aristóteles, para que nos quede aún más claro: "antes la una es causa a manera de material; la otra, como aquello de dónde procedió el movimiento o el cambio"[219]. Podemos por lo tanto decir que, son causa

---

[217] Física II, 3, 119.

[218] Y este es un error bastante común dentro de la Filosofía, que consideramos se ha dado sobre todo en el pensamiento moderno, aunque esto no quiere decir que neguemos que pudo haberlo sido ya desde la antigüedad.
Pero a lo que vamos es a destacar que, pretendemos hacer un desarrollo o estudio de las causas, no en tanto que sean cognoscibles por el hombre , sino que apuntamos directamente a ver cómo es que se dan en la realidad, y a tratar de vislumbrar desde más cerca la radicalidad de la realidad, porque lo otro es un problema para otro estudio, en el que no nos meteremos.

[219] Física II, 3, 119.

efectivamente de aquello que se hizo pero que no lo son en el mismo sentido (del mismo modo), de ahí que hayamos querido dejar clara la distinción de los distintos 'sentidos causales' desde el comienzo. En esto que nos propone Aristóteles, estamos únicamente atendiendo a la causalidad que hemos llamado material y eficiente.

Con esto, queda claro que, es posible hablar de una misma realidad desde dos de los sentidos causales, aunque, es verdad que estudiarlo así, es estudiarlo de modo incompleto[220]. Pero aún así, nos sirve para poder ahondar más en lo real, puesto que si lo hiciéramos siempre respecto de todos los sentidos causales, nos quedaríamos un poco cortos, o con nociones generales de aquello que pretendíamos entender desde su misma principialidad.

"Hay además, algunas cosas que son mutua y recíprocamente las unas causas de las otras"[221], esto es que hay efectivamente algunas causas que son realmente las unas causas de la otras, por lo que mientras que una es el efecto lo es a la vez causa respecto de la otra y viceversa. Pero es también verdad que, como ya se ha dicho, no lo son en el mismo sentido, ni siquiera cuando ambos sean efecto o causa eficiente de una misma realidad.

Por esto, se observa que "el trabajo, y la fatiga son causa de una constitución corporal robusta; y ésta es a su vez, causa del trabajo, pero no de una misma manera o en el mismo sentido; antes la robustez de la constitución corporal es causa del trabajo a manera de causa final; y el trabajo lo es de la robustez corporal a manera de principio del movimiento productivo"[222].

---

[220] Que no es lo mismo que erróneo.
[221] Física II, 3, 119.
[222] Física II, 3, 119.

Sin embargo, "la causa de los contrarios puede ser la misma"[223]. Y esto puesto que es la causa de ambos de manera extrínseca, y sólo es en ese sentido como se da la posibilidad de que uno mismo sea causa de los contrarios. Aunque cabe efectivamente la posibilidad de ser causa de los contrarios por ausencia, más que por la presencia de éste en ambos a la vez.

Así como "lo que, estando presente, es causa de un determinado efecto, decimos a veces que, al estar ausente y faltar, es también causa del efecto contrario; así decimos que la ausencia del piloto es la causa del naufragio de la nave, ya que su presencia hubiera sido la causa de la salvación"[224]. Pero todas estas posibles 'combinaciones' que se dan entre las causas, como ya se ha dicho, no lo son todas en el mismo sentido, sino que "unas son como un sujeto, por ejemplo, las partes; otras, como la esencia, a saber, el todo, el compuesto o la composición y la forma"[225].

Sin embargo, no es lo único que hay que decir a cerca de las relaciones entre las causas, o los sentidos causales, puesto que nos queda aún el demostrar su anterioridad de entre ellas mismas, tendremos que decir únicamente que "las causas, en efecto, admiten muchas acepciones, y entre las mismas causas que pertenecen a un mismo género, una es anterior o posterior que otra"[226]. Pero no siempre ni únicamente en sentido temporal, a lo que parece serlo únicamente anterior en el tiempo la materialidad respecto de todas las demás causas, pero no sucede lo mismo en lo que respecta a la anterioridad en cuanto la prioridad. De hecho podremos afirmar que la causa material es de

---

[223] Física II, 3, 119.
[224] Física II, 3, 119.
[225] Física II, 3, 120.
[226] Física II, 3, 121.

necesidad absoluta en la producción, mientras que las otras lo son *secundum quid*.

Ahora bien "todas las causas, las que son propiamente y las que sólo lo son de forma accidental, se llaman causas, unas porque pueden producir algo, otras porque actualmente lo producen"[227]. Como sucede, según el ejemplo que propone Aristóteles en el constructor, puesto que así como éste puede serlo como causa de la casa que hay que edificar, lo es de igual manera cuando actualmente la construye.

Además "unas y otras causas se expresan unidas; por ejemplo, no se dice Policleto ni el escultor, sino el escultor Policleto"[228]. De esta manera, podremos afirmar que las causas tanto las accidentales como las actuales, son efectivamente en lo producido; y es verdad que no podemos considerar a unas sin las otras ni viceversa, si es que pretendemos estudiar al ente en cuanto efectivo.

Estas causas son distintas entre sí, de tal manera que mientras que unas son intrínsecamente con el efecto, las otras no lo son. Y esto ya se entiende que es la referencia de las causas actuales y las accidentales respectivamente.

Hay que aclarar que, mientras que "los géneros son causas de los géneros, las cosas particulares, de las cosas particulares; así, por ejemplo, el escultor es la causa de la estatua y este escultor concreto es, a su vez, la causa de esta estatua determinada"[229]. Así pues, las causas de las cosas en general deben ser consideradas en general, lo mismo que las causas que son de las cosas en concreto, deben ser estudiadas en ese concreto y a cada una de éstas como distinta (específicamente) de las demás, para que quede estudiado aquél

[227] Física II, 3, 123.
[228] Física II, 3, 125.
[229] Física II, 3, 128.

objeto desde su misma radicalidad, y no universal ni genéricamente, sino en sí mismo. Esto se dice así incluso para la causa final, ya que si el fin es universal éste tiende a conservarse, mientras que si el fin es particular (concreto) tiende a cambiar.

Además, "hay que referir las causas en potencia a las causas posibles, las causas en acto a las causas actualizadas o que están siendo hechas"[230]. Esta aclaración última que nos propone el Estagirita es muy importante, puesto que es un matiz que no podemos dar por supuesto.
Para éste propósito podemos decir que cuando se estudia al ser, hay que estudiarlo en acto si es que se da de modo actual; o en potencia, si es que éste aún no se da, pero puede llegar a ser; o definitivamente entre las que están siendo hechas, precisamente en cuanto están siéndolo[231]. De ahí que digamos que, se estudia al ser en cuanto actual o en cuanto que está en potencia, o definitivamente en cuanto está siendo sujeto de cambio o en movimiento.

La exigencia que ahora buscamos argumentar se da entre las causas entre sí, y la presentamos implícitamente en el capítulo anterior, ya que dijimos que una causa material en cuanto tal es potencia, y que en la realidad no se da si no es mediante la actualización que le viene dada mediante la forma. Lo mismo respecto a la causa formal, ya que la pura formalidad como acto no se da en las cosas creadas, sino en cuanto unidas a la materia, de lo contrario no se daría frente al hombre en la realidad.

---

[230] Física II, 3, 128.
[231] Y esto tiene mucho que ver con aquella pequeña aclaración que ya se hizo, de que se debe estudiar al ser, al ente en cuanto tiene de realidad y no de pensado.

De modo análogo podemos decir lo mismo respecto a las causas llamadas extrínsecas del ente. Si se es causa eficiente, no se es de algo meramente potencial (en cuanto materia), ni de algo meramente actual (en cuanto que forma), sino respeto al συνολον o compuesto. Lo mismo afirmamos respecto a la finalidad, porque sólo tiene finalidad aquello que de algún modo es en potencia, y éste vuelve a encontrarse en el compuesto, pues es **esta substancia** en concreto la que proviene por algún acto ajeno a sí mismo y para un acto que ella misma no se da.

Con esto observamos que las relaciones entre los distintos sentidos causales, son casi exigitivos, puesto que sin una de ellas no se dan las demás. A esto lo hemos querido llamar la CONCAUSALIDAD[232].

De hecho, hemos observado en el capítulo anterior, en las constantes referencias a textos aristotélicos en que al momento de explicar una por una las distintas causas que se dan en la realidad, lo hace ordinariamente por una relación de referencia a otro de los sentidos causales, porque en sí mismo, por separado (cada uno), no da suficiente respuesta del ser. A este modo de proceder hemos querido llamarlo por tanto, un estudio de la relaciones concausales del ser, puesto que confluyen entre sí para la constitución del ente.

Sin embargo, notemos que dicha relación concausal, no la hemos querido mencionar desde el punto de vista de la temporalidad, sino en la constitución entitativa de aquél. Por esto, en síntesis podemos decir que:

---

[232] Estamos hablando pues de una concausalidad exigida desde el mismo interior del ente, y no como una construcción mental para aplicar a la realidad.

Se ha admitido que hay cuatro causas: dos de ellas se corresponden recíprocamente, y de modo semejante las otras dos. La eficiente y la final en que la primera es el principio del movimiento, mientras que la final es su término; de la forma y la materia, la primera en efecto da el ser, y la materia lo recibe. Así, la eficiente es causa de la final, y la final de la eficiente, la eficiente es causa de la final en cuanto a su ser, porque al mover lleva a que el fin sea; la final por su parte es causa de la eficiente, no en cuanto a su ser, sino según la causalidad. La eficiente es causa en cuanto que obra, y lo hace en razón del fin, por tanto es a la causa final a la que la eficiente le debe su causalidad.

En cuanto a la forma y la materia, son recíprocamente causas una de la otra, desde el punto de vista de su ser: la forma, de la materia, en cuanto que le confiere el ser en acto; la materia de la forma, en cuanto que la sostiene. En definitiva -como se ha mostrado-, toda actividad elemental, implica necesariamente la finalidad. Hemos dicho incluso que la final es la causa de las causas, porque abarca a todas.

II. B EL MOVIMIENTO

El nombre de acto, que se aplicó para significar la ενεργεια y la perfección, es decir, la forma y otras nociones semejantes, proviene principalmente del movimiento en cuanto al origen del vocablo. Por esta razón, pensamos que al introducirnos en el planteamiento de la existencia del movimiento, es necesario que hagamos una breve consideración acerca de las nociones de **acto** y de **potencia**; pues así procede el mismo Aristóteles[233].

Santo Tomás conserva el significado que respecto al acto y a la potencia tendría Aristóteles, y de hecho las perfeccionará, pues conserva en el fondo el sentido de unidad de cada uno de los entes, dándose una relación acto-potencia en armonía en todos los seres. Comprenderá en definitiva, que el ser de las cosas depende absolutamente de la unidad substancial de sus principios constitutivos.

Aristóteles se da cuenta de que gracias a la experiencia descubrimos que existe el movimiento, pues lo seres de la naturaleza (en su totalidad o en parte) son movidos.

En el *devenir*, algo puede llegar a ser aquello que no era; a ésta posibilidad se le puede denominar en un primer momento potencia (διναμισ), donde esta posibilidad la tenemos de hecho gracias a algo que ha constituido su perfección y que no es la misma potencia, y es el acto (ενεργεια)[234].

[233] Cfr. Met. XI, 9, 1065b, 5.
[234] Cfr. Met. IX, 3, 1047a, 8.

Descubrimos por lo pronto que ambas nociones son el fundamento clave para entender al ente.

La potencia es un cierto no-ser en un determinado sentido, pues precisamente pasará a ser algo, cuando se encuentre en acto, y si esto se da, entonces ya no es potencia sino acto. Así, respecto al acto tampoco afirmamos que sea un ser "substancialmente", no es un ser añadido, sumado a algo ya existente, sino que es este mismo ser, y en cuanto requiere ser, es lo que es[235].

La potencia es pues, "principio mutativo que está en otro, o en el mismo en cuanto otro"[236]. Pero éste principio de mutación o es respecto a la actividad o a la pasividad. Para la primera, es la llamada potencia activa; y la segunda, potencia pasiva, como punto de partida para todo devenir, pues "todo lo devenido es algo, de algo o por algo"[237], indicando tres aspectos: *lo devenido* es el ser en acto, *de lo que ha devenido* es la potencia, y *por el que ha devenido* es la causalidad eficiente.

Por eso afirmamos que, el devenir del ser supone que aún no es aquello hacia lo cual se dirige, es decir, supone el acto, la forma hacia la cual se dirige. Es la potencia cierta carencia de la forma, en aquello que es en potencia hacia la forma[238]. Sin embargo, este no ser aún, es en cierta medida, pues "tiene" la disposición previa de llegar a ser aquello a lo cual se dirige, es lo que se llama para Santo Tomás el *principium*[239]. Así, la potencia activa supone en algún modo la potencia pasiva, por la cual es susceptible de pasar al acto. Por eso se llega a decir que la misma potencia es activa y pasiva al mismo tiempo,

---

[235] Cfr. *De principiis naturae*, Introducción.
[236] Met. V, 13, 1020a, 6.
[237] Física I, 8, 191b, 13.
[238] S. T. I, q. 66, a. 2.
[239] Cfr. S. T. IV, q. 12.

pues "en cierto sentido es una misma la potencia de hacer y de padecer una acción"[240].

Por tanto, potencia y acto se oponen uno frente a otro, en cuanto que uno es como el ser y el otro como el no ser del mismo ente[241].

En este rango aún hay que decir que, "la potencia y el acto, en efecto, se extienden más allá de las cosas que se enuncian según el movimiento"[242], pero nos interesa abordar estas nociones en cuanto nos llevan a comprender de mejor manera lo que es el movimiento, puesto que si hay movimiento se necesita una causa eficiente.

Con lo anterior, vislumbramos de algún modo, que el movimiento no es ni un acto ni una potencia, sino en parte acto y en parte potencia. Es el movimiento el acto del ente en potencia, un cuanto que está en potencia.

Aristóteles distingue entre *movimiento natural* y *violento*. El natural es el que por un impulso interno inscrito en la naturaleza de la cosa se realiza en dirección al lugar natural: hacia abajo para los cuerpos pesados, y hacia arriba para los ligeros. El violento, se comunica a los cuerpos desde el exterior en contra del impulso natural, de suerte que la causa continuamente actuante se halla situada fuera de aquél, y ésta es la que particularmente nos interesa.

Haciendo un breve paréntesis, hay que señalar que dentro del marco de la finalidad, el término movimiento designa el paso desde el estado inicial carente de movimiento al estado final pretendido mediante el movimiento. Así, el acto como término del movimiento es una situación obtenida mediante el movimiento.

---

[240] Met. IX, 1, 1046a, 19-20.
[241] Cfr. Física, I, 8, 191b, 10; II, 259, 11
[242] Met. IX, 1, 1046a, 3.

Afirmará Aristóteles que el movimiento se dice principalmente de aquello que tiene continuidad, de las cosas continuas (aunque sea infinitamente divisible)[243]. Hay que añadir que por ello, *el movimiento no puede existir sin lugar y sin tiempo*[244], pues además, como se ha dicho, hace referencia directa a la materia, por lo que no existe si no es en un espacio y momento determinados.

Sabemos que existe un primer tipo de seres, a los que corresponde ser en acto tan solo; pero hay también los que son en potencia y en acto a la vez (son pues en parte un algo determinado)[245]. Dentro de los seres que son en cierto sentido en acto y en potencia a la vez, hay algunos que son capaces de producir y hacer algo, y los que son capaces de recibirlo o padecerlo; es decir, porque poseen la capacidad de moverse o de ser movidos[246]. En efecto, aquél que posee la capacidad de mover, la posee respecto de algún ser móvil[247]; esto nos indica que por tanto, ya no es posible hablar de movimiento en cuanto algo ya es en acto (al menos respecto a aquello por lo que se dice que es en acto), y mucho menos del ser cuya esencia es ser en acto, al cual llamamos Dios.

Esto lleva a Aristóteles necesariamente a afirmar que "existe en efecto algún ser que mueve, y es inmóvil"[248], pues puede hacer que un ente pase de la potencia al acto en cuanto que él está en acto, y a la vez el ser inmóvil, pues tan solo es en acto, por el cual todas las demás cosas han de "recibir" su acto.

---

[243] Cfr. Física III, 1, 200b, 17.
[244] Cfr. Física III, 1, 200b, 22.
[245] Cfr. Física III, 1, 200b, 26-28.
[246] Cfr. Física III, 1, 200b, 28-30.
[247] Cfr. Física III, 1, 200b, 32.
[248] Física III, 1, 201a, 26.

Hemos mencionado que "el movimiento no existe fuera de las cosas, pues todo lo que cambia, o bien cambia en el orden de la substancia, o en el de la cantidad, o en el de la cualidad o en el del lugar"[249]. Es decir, el movimiento o se da en el orden de la substancia o en el de los accidentes, es decir, en el orden de las categorías.

Ahora bien, cada categoría de las que hemos hecho referencia, se da en el ente de dos maneras: "por ejemplo en el ser determinado: una de sus maneras es la forma, la otra la privación; en la cualidad: pues una cosa es que sea blanca y otra que sea negra; en la cantidad: una cosa está completa y otra está incompleta. Y lo mismo en el aspecto de la traslación: una cosa está arriba, otra abajo, o bien, una cosa es pesada y otra ligera"[250].

Así pues, "*las especies del cambio y el movimiento son tantas, cuantas son las especies del ser*"[251]. Por esto hemos afirmado anteriormente que la extensión del tema es sumamente grande, por lo que nos limitamos a hacer una elaboración metafísica, y no de los hechos en concreto.

"El acto de aquello que existe en potencia, precisamente en cuanto es tal potencia, es el movimiento"[252]. Por eso algo que es posible de padecer una alteración, precisamente es alterable en proporción a esa misma posibilidad, como de la traslación es la misma traslación y del existir el nacer; un ser es edificable en tanto que decimos que es edificable, luego viene la acción de edificar y es a lo que llamamos edificación[253].

Puesto que son muchos los seres que caven dentro de éste género, a saber, el de ser potencia y acto (en distintos sentidos y no de manera simultánea),

---

[249] Física III, 1, 200b, 33-34.
[250] Física III, 1, 201a, 1-6.
[251] Física III, 1, 201a, 7; Met. IX, 9, 1965b, 14.
[252] Física III, 1, 201a, 10.
[253] Cfr. Física III, 1, 201a, 11-16; Mf. 11. 9. 5.

muchos seres recibirán y realizarán modificaciones recíprocas, pues son a la vez en potencia y en acto[254].

Por ello, podemos decir que el bronce es potencialmente la estatua, pero es acto en cuanto bronce, así vemos claramente la diferencia entre estar en un sentido en potencia y en otro en acto, en referencia a un mismo ente. Pero en un mismo sentido se puede hablar de un solo sujeto[255], como el susceptible de poseer el otro de los contrarios en potencia, cuando posee el primero en acto. Por eso el acto de lo posible en cuanto posible, es movimiento[256].

Pero el movimiento es precisamente cuando se está en acto de movimiento, en el paso de la potencia al acto, no antes ni después de que éste se ha dado. Así, cuando se tiene ya el término del movimiento, no está realizándose el mismo movimiento, como en el caso de la edificación: no es lo mismo estar edificando que tener lo edificado. Por eso la acción de edificar es un movimiento[257].

El movimiento es el acto del ser móvil y es producido por aquél otro ser que posee la potencia activa de causar el movimiento (...), es necesario por otra parte que en ambos seres se dé el acto[258]. Por eso afirmamos que "el ser que mueve es motor, porque puede producir el movimiento; y es motor moviente, porque obra y lo produce; pero es actualizador del mismo ser móvil; de manera que análogamente hay un sólo acto para el uno y para el otro"[259]. Sin embargo, uno tiene un acto de ser por el que es móvil, y el otro un acto de ser por el que es pasivo respecto al movimiento. Lo que es idéntico es el

---

[254] Cfr. Física III, 1, 201a, 19-22.
[255] Mf. 11. 9. 4.
[256] Cfr. Física III, 1, 201b, 5.
[257] Física III, 1, 201b, 14.
[258] Cfr. Física, III, 3, 202a, 13-16.
[259] Física, III, 3, 202a, 16-18.

movimiento[260]. Esto quiere decir que el acto en el cual la causa eficiente mueve activamente al ser potencial y el acto en el cual el ser potencial es movido, son uno mismo, son la mera distinción racional de que el mismo acto surge de la causa eficiente y lo recibe pasivamente el ser potencial[261].

Decimos también que "todo acto está en aquello de lo cual es acto. Pero el movimiento es un acto del móvil causado por el motor. Por tanto se sigue que esté en el móvil. Y que sea acto del móvil es evidente"[262]. Con esto afirmamos que, el acto es anterior necesariamente a la potencia, no sólo en cuanto al tiempo sino en cuanto al concepto y en cuanto a la naturaleza[263].

El devenir supone una causa eficiente, de tal modo que nada pasa de la potencia al acto a no ser por un ente que exista actualmente ya, como en el caso de la generación del hombre[264]. Y lo mismo en general respecto a cualquier modo de generación[265].

Uniéndolo ahora, con algo que ya hemos enunciado, a saber, la causalidad final, ésta es el mismo acto al cual se dirige la potencia; de hecho es en orden a ella por la cual se dicen todas las demás causas.

Así, respecto a una obra, ésta es un fin, y el acto es la obra (εργον) y tiende a la ενεργεια[266]. Con lo que se manifiesta claramente la importancia de la explicación anterior de la doctrina acerca del acto y la potencia aristotélica. Puesto que abarca, no sólo lo accidental sino también a lo substancial.

---

[260] Cfr. Física, III, 3, 202a, 20.
[261] Física, III, 4.
[262] Mf. 11. 9. 11.
[263] Cfr. S. T. I. q. 3, a. 1.
[264] Cfr. S. T. I. q. 3, a. 1.
[265] Met. IX, 8, 1050a, 4.
[266] Met. IX, 8, 1050a, 22-23.

Aclarando ya lo que es el movimiento en general, ahora hay que señalar la primera división del ente móvil. La encontramos cuando se afirma que "de tres modos algo puede cambiar.

Primero algo cambia de una manera sólo accidentalmente como cuando decimos que el músico camina.

Segundo, como aquellas cosas que cambian en su carácter de parte; así se dice que el cuerpo del hombre se cura porque se curó el ojo.

Tercero, se dice que algo se mueve *primo et per se*"[267].

Del primero, se dice que es accidental cuando cambia a partir de aquello en lo cual está: ya sea que esté como un accidente en el sujeto, ya sea como forma substancial en la materia...[268] El segundo es un movimiento en un orden parcial y el tercero, cuando es un movimiento del todo.

De igual manera se dice que "algo mueve de tres maneras:

Primero, de una manera accidental.

Segundo, según la parte.

Tercero, per se"[269].

Pero a todas estas nociones ya hemos hecho referencia, así se entiende que el movimiento es en distintos modos y ámbitos, y no en uno único y determinado. Sin embargo, el movimiento es distinto al cambio, al menos en el modo en que hacen referencia al paso de un punto a otro, por ello a continuación se verá el tema del cambio detenidamente.

---

[267] Mf. 11. 11. 1.
[268] Cfr. Mf. 11. 11. 1. (2).
[269] Mf. 11. 11. 2.

II. C. EL CAMBIO

Cambio es el acto del ente en potencia en cuanto que está en potencia, por esto decimos que todo cambio supone un ente que lo experimenta, un estado inicial en el que se encuentre antes del cambio y un estado final al que se condujo. En el verdadero cambio se conserva invariablemente un sustrato común a los estados inicial y final, pues no significa cambio la desaparición y re-producción de una cosa; y además necesita de una causa que lo origine, ya que nada pasa de la potencia al acto, sino es por un acto.

"Lo que cambia, cambia en unos casos accidentalmente, como cuando se dice que un músico anda; en otros casos, porque algo del sujeto cambia, se dice en general que cambia, por ejemplo cuando el cambio afecta a una parte (así decimos que se cura el cuerpo porque se cura el ojo); y hay algo que se mueve directamente por sí, y es lo móvil por sí (...). Pero las especies y las afecciones y el lugar hacia los que se mueven las cosas movidas son inmóviles"[270] -porque son acto-.

De ahí que se afirmen tres tipos de cambios: en los contrarios[271], en los intermedios[272] y en la contradicción[273]. De donde decimos que los dos primeros no pertenecen a un cambio total, mientras que el tercero si. Sin embargo, aun en el cambio total es posible afirmar dos modos distintos de darse, así lo propio de la substancia (movimiento substancial) se llama μεταβολε y κινεσιϛ al que se puede dar en tres de los accidentes, a saber, cantidad, cualidad y lugar, como se verá posteriormente.

---

[270] Cfr. Met. XI, 11, 1067b, 1-12.
[271] Como de blanco a negro. Cfr. Mf. 11. 11. 4. (1).
[272] Como el que es de negro a rojo. Cfr. Mf. 11. 11. 4. (2).
[273] Como lo blanco en no blanco o a la inversa. Cfr. Mf. 11. 11. 4. (3).

Mediante la experiencia en general, sabemos que lo que cambia, lo hace:

a) de sujeto a sujeto

b) de no sujeto a no sujeto (que propiamente no se da, y no es cambio)

c) de no sujeto a sujeto

d) de sujeto a no sujeto[274]

En estos cuatro sentidos observamos que propiamente no son cambio: b) por evidencia, y en c y d) ya que se trata más bien de la generación y la corrupción. Así que *se habla propiamente de cambio cuando hay paso de sujeto a sujeto.*

Esto mismo lo explica Aristóteles al decir que no es posible hablar de un movimiento sino de manera accidental cuando es el paso de un no sujeto a un sujeto, pues no hay propiamente algo no sujeto existente que pase al acto[275]. Tampoco la corrupción es un movimiento, porque al movimiento no lo contraría sino sólo el movimiento o el reposo. Pero la corrupción es contrariada por la generación[276].

Entonces, surge la siguiente lógica pregunta ¿qué relación cabe entre cambio y movimiento? A esto responderá: "todo movimiento (κινεσισ) es un cambio (μεταβολε). Los cambios son sólo tres: de los cuales dos, que son según la contradicción -la generación y la corrupción-, no son movimientos (κινεσισ). Queda que uno sólo es el cambio, queda que lo sea el de sujeto a sujeto"[277]. Entonces decimos que cambio es el paso de sujeto a sujeto en el ámbito de la substancia y el movimiento se da a nivel accidental

---

[274] Cfr. Met. XI, 11, 1067b, 13-20.
[275] Cfr. Mf. 11. 11. 6. (4 - 6).
[276] Cfr. Mf. 11. 11. 6. (7).
[277] Cfr. Mf. 11. 11. 6. (7).

Ahora bien hay que aclarar que como el movimiento se da entre opuestos, es necesario que sean contrarios o intermedios, donde la privación la consideramos un contrario[278]. Sin embargo, en el ámbito del movimiento o de la κινεσισ es donde encontramos la producción.

Pero ¿cuáles son los elementos que introducen un cambio? En cualquier cambio se dan cinco cosas:

1. algo que es el **motor**.
2. algo que se mueve. El **móvil**.
3. el **tiempo** en el que se da el movimiento.
4. el término ***ex quo*** empieza el movimiento.
5. el término ***ad quem*** al cual se dirige el movimiento[279], y todas estas características son comunes al movimiento. De tal manera que si faltasen, éste no se daría. Por tanto, siempre que se quiera considerar el hecho mismo del cambio, habremos de referirnos a estos cinco aspectos para concebirlo como es en realidad.

Pues bien, "lo que cambia, cambia en unos casos accidentalmente, como cuando se dice que un músico anda; y en otros casos, porque algo del sujeto cambia, se dice en general que cambia, por ejemplo, cuando el cambio afecta a una parte (...) y hay algo que se mueve directamente por sí, y es lo móvil por sí"[280].

Así, el cambio es **accidental** cuando se dice que cambia a partir de aquello en lo cual está, ya sea estando como un accidente en el sujeto, ya como forma

---

[278] Cfr. Mf. 11. 11. 7. (1); cfr. Met. XI, 11, 1068a, 5.
[279] Cfr. Mf. 11. 11. 3.
[280] Met. XI, 11, 1067b, 1-5.

substancial en la materia, ya la parte respecto del todo o lo contenido en el continente[281].

Se dice que algo cambia **<u>según la parte</u>** porque algo en él cambia; y **<u>totalmente</u>** cuando un todo se mueve en cuanto todo[282].

El cambio total como κινεσιο se da entre opuestos, y es necesario que sean contrarios o intermedios, donde la privación la consideramos un contrario[283]. El movimiento puede ser cuantitativo, cualitativo y local[284].

Del *lugar*, se acepta el movimiento ya que "moverse en un lugar no es otra cosa sino moverse, según el lugar. Pues el movimiento según el lugar, no se atribuye al sujeto en el lugar, en el cual está el lugar, sino a aquello que está en el lugar"[285], así pues, entendemos que lo que se dice que puede cambiar de lugar es la substancia, más no que la substancia misma sea susceptible de cambio de lugar en ella; por eso se dice que es un cambio accidental, ya que, dentro de los géneros de las categorías se encuentra el accidente de lugar (*ubi*), que es un accidente extrínseco al ente.

Al aceptar el cambio en la *cualidad* no se acepta ésta como cualidad incluida en la substancia, sino a la cualidad pasiva, en la que se dice que un sujeto puede o no ser afectado[286]. Sin embargo, afecta intrínsecamente al ente. En éste ámbito propiamente se encuentra la producción, ya que es un movimiento *kinético* en orden a un fin.

---

281 Cfr. Mf. 11. 11. 1 (2).
282 Cfr. Mf. 11. 11. 1 (3, 4).
283 Cfr. Mf. 11.11.1(1). Cfr. Met. XI,11,1068a, 5.
284 Cfr. Met. II, 12, 1068a, 9-10.
285 Mf. 11. 12. 1 (2).
286 Cfr. Met. XI, 12, 1068b, 18-20.

Respecto a la *cantidad*, es evidente que es susceptible de darse el cambio, puesto que es algo que le sucede al sujeto, desde algo a algo; y esto sólo ocurre entre los contrarios, y la cantidad, como no es substancia sí posee contrario. Ahora bien, en la cantidad el cambio o movimiento no sólo se da, sino que puede ser conocido por el hombre, puesto que está en proporción al aumento o la disminución cuantitativa, y ésta es verificable experimentalmente.

En la *substancia* no hay movimiento de κινεσιο, "pues dos sujetos entre los cuales existe el movimiento son contrarios o medios; y el movimiento es un cambio de un sujeto a otro sujeto"[287], "pero de substancia no, porque no hay nada contrario a la substancia"[288], sino sólo la generación y la corrupción, ya que los contrarios están en los extremos de una cierta determinada distancia, y de algún modo conexos, y esto no ocurre en la generación y en la corrupción. Pero sí hay en la substancia μεταβολη.

Tampoco hay movimiento en la *relación*, puesto que no se puede afirmar que en él se da el cambio o movimiento, sino precisamente en otro género, como lo podría ser el cambio de cantidad que por ello mismo se afirma un cambio de relación, y esto sigue sin ser en el **en sí** del sujeto, sino en su "ordenación a otro", por eso en la relación no existe el movimiento sino accidentalmente.

Ni en la *acción* y *pasión* ya que "el obrar y el padecer son movimientos y significan movimiento. Si en obrar y padecer se diera el movimiento se seguiría que el movimiento sería de algún movimiento, y la generación de la

[287] Mf. 11. 12. 2 (1).
[288] Met. XI, 12, 1068a, 11.

generación y el cambio del cambio"[289]; pero el movimiento mismo no puede ser sujeto del movimiento, porque todo movimiento es paso de uno a otro y en el movimiento no hay uno u otro. Así, el movimiento no puede ser de movimiento, y lo mismo sucede con el cambio y la generación a menos que aceptáramos que esto se diera de modo infinito, pero es insostenible, ya que si hay algo, es porque hubo anteriormente otro algo que provocará el cambio, y esto es poner ya cierto límite a ese infinito; por tanto, es imposible que se de el movimiento del movimiento, el cambio del cambio y la generación de la generación en algún modo, como afirma Aristóteles.

Además, es necesario que "lo que se genera y cambia esté sustentado por la materia"[290], pues como ya se ha visto, el cambio no se da en la misma substancia, sino entre los contrarios, y lo que es susceptible de los contrarios es lo material (lo que posee cantidad). Así pues, la generación es "de algo, desde algo, hacia algo"[291].

Ahora bien, respecto al obrar del hombre, decimos que éste puede producir en las cosas de la naturaleza de modo kinético, porque no es directamente una operación inherente al sujeto, sino más bien transitiva, pues el fin de esa acción es exterior y se queda en el exterior, en el entre transformado.

---

[289] Mf. 11. 12. 4.
[290] Met. IX, 12, 1068b, 10.
[291] Met. XI, 12, 1068b, 13.

III. NATURALEZA DEL AGENTE

III. A. EL HOMBRE

Al pretender encontrar en la naturaleza aquél sujeto de quien particularmente nos ha surgido el interés por esta investigación, descubrimos que lo abarca en su totalidad la presencia del hombre; el hombre es capaz de darse cuenta de que es causa **real** y **efectiva** del cambio o transformación de las cosas de la naturaleza. Además, es este un ser que no sólo efectúa sin más, sino que lo hace en tanto que se lo propone, es decir, hace las cosas con una intensión, es decir, sabe el *fin* de lo que hace[292].

No sólo como causa agente y conocedor del fin de su obrar: conoce también la materia con la que trabaja, aquella que toma de la misma naturaleza y sobre la cual pretende originar un cambio, una transformación; y esto lo hace en tanto que conoce el acto o forma, a la que quiere llevar su obra.

Tenemos ante nosotros a un sujeto que no es tan sólo causa eficiente de una transformación, sino que además es capaz de conocer las otras causas que contribuyen como coprincipios a dar origen a un "nuevo ser".

El hombre ha sido definido como un "**animal racional**", pero ¿qué significa esto?. Se dice en primer término que el hombre es un **animal** en tanto que tiene en su misma constitución natural, las características distintivas de un ser vivo sensible. Así, afirmamos que, no únicamente realiza las funciones

[292] S. T. I, q. 18, a. 3, c.

básicas (primarias) del sujeto vivo, que son, la nutrición, el crecimiento y la reproducción, sino que además su organismo realiza actividades superiores, y más complejas, incluso para su permanencia en el ser (en el mundo).

El hombre posee pues, unos "medios de comunicación" y de relación con el exterior que se han denominado tradicionalmente: *sentidos externos*. Estos posibilitan, gracias al principio vital originante, una "interacción" con el medio en el que se encuentra, percibiendo sensaciones como medio, ya sean de luz, de sonido, de temperatura..., que no se quedan en la misma percepción, pues el hombre mediante los llamados "*sentidos internos*" es susceptible de formar no solo una imagen de lo percibido mediante la imaginación, sino que incluso puede guardar y posteriormente traer al presente mediante la memoria dichas sensaciones...

Para que pueda realizar estas operaciones el hombre requiere de su *corporeidad*, de su materialidad; lo cual es evidente por la experiencia. Es un sujeto que tiene como coprincipio el *alma*[293], razón por la cual se clasifica entre los vivos.

También se afirma que su organización interior implica una serie de conexiones o lazos entre sus mismos órganos y las percepciones que recibe, reaccionando de distinta manera ante éstas mediante los llamados "*apetitos*" por mera inclinación o instinto.

Por otras parte, se dice que el hombre es **racional**[294] lo que nos abre un panorama de mayor amplitud, pues no sólo es un ente con mayor perfección que otros, sino que incluso éste es susceptible de "utilizar" lo demás, lo que

---

[293] S. T. I, q.75, a. 2, c.
[294] S. T. I, q. 76, a.7, c.

se aparece en su entorno, y esto se debe prioritariamente gracias a que es un ser dotado de racionalidad.

La racionalidad implica un conocimiento superior[295], es decir, no ya meramente sensible de lo otro, del exterior, sino un conocimiento interior de las cosas, e incluso de sí mismo (mediante la reflexión). Lo cual conlleva como característica, una cierta separación de la materialidad, abriéndolo a la inmaterialidad, en cuanto que *espiritual*.

Esta espiritualidad, implica como doble característica la posesión de la *inteligencia* y de la *voluntad*, ordenadas cada una a una operación propia, pero complementarias entre sí.

Así, su conocimiento intelectual desciende hasta el ser mismo de las cosas y con su voluntad es capaz de querer aquello en su razón de bien. Es por esto que el hombre es un ser capaz no sólo de efectuar una mera transformación de los seres en la realidad sino que de hecho lo puede querer hacer (en su totalidad), y de verdad hacerlo.

Con esto pues descubrimos, que el modo de ser concausalidad eficiente del hombre sobre las demás cosas de su entorno, es un modo peculiar, ya que lo hace no como su creador ni como un acto meramente instintivo en él, sino como una causa que participa en la constitución del ser de las cosas, pero no como su origen último, sino como próximo (como causa segunda).

Para darle cohesión a este tema, hemos pensado que no es posible hablar de todas las maravillas que el hombre puede "hacer" como causa eficiente, sin reconocer su especial presencia en el mundo, y este es su ser **personal**, que nos iluminará con un nuevo matiz la misma acción del hombre como

---

[295] S. T. I, q. 78, a.1.

transformador, pero con una especial dignidad que procede de su mismo ser, de su propia naturaleza.

Con todo lo anterior descubrimos frente a nosotros que el hombre es el más elevado nivel de vida, puesto que trasciende los límites del espacio y del tiempo, abriéndose a la infinitud; y que conforme a tal obra, transforma la naturaleza, imprimiéndole ese modo peculiar de ser.

De lo anterior pues, ha surgido la necesidad de bosquejar en la medida de lo posible lo que son estas características que particularizan al hombre, por lo que tenemos a continuación una pequeña manifestación de la inteligencia del hombre y de su voluntad, para pasar finalmente a las conclusiones que dan la unidad a esta investigación.

III. B. LAS OPERACIONES DEL ALMA

III. B. 1. EL INTELECTO

En los seres vivos, el incremento de organización y de información está en correlación con el incremento de conocimiento de la realidad exterior y de la autoconciencia[296]. La diferencia entre la vida animal y la vida humana está dada por el hecho de que la actividad cognoscitiva del hombre se refiere a la totalidad de lo real, siendo de una importancia tal que comprende y en cierta manera rige sobre su propia radicalidad orgánica. Es pues el pensar, una necesidad vital para el hombre.

Esto es lo que significa la tesis de Aristóteles acerca de que el alma es en cierta manera todas las cosas mediante el intelecto, y por supuesto, es así también mediante el intelecto que se conoce a sí mismo[297].

El hombre es inteligente, sin embargo no es Dios; el hombre puede entender en cierta manera todo y por tanto a sí mismo como ya se ha dicho, y se entiende a sí mismo hasta el grado de darse cuenta de que él mismo no es Dios, pero de que en él hay algo divino, y de que el hombre y su intelecto así mismo no se identifican.

Por eso decimos que el intelecto humano y el hombre son diferentes: en el sentido de que el hombre es mortal, mientras que el intelecto es inmortal. Sin embargo, ambos se dan en la unidad personal del hombre y el intelecto forma parte de el alma humana. Su alcance es total; es en cierta manera todas las cosas. Lo primero que el intelecto capta es el ser, el ente, lo que es, la

[296] En la cual no profundizaremos por no tratarse directamente del tema ahora estudiado.
[297] Cfr. Choza, Jacinto, *Manual de antropología filosófica*, p. 262.

realidad... La fórmula consagrada en la tradición tomista es: lo primero que el entendimiento conoce es el ente[298]. Donde ente es algo que pertenece a la experiencia común, pero que en el lenguaje ordinario no tiene nombre. Todo lo que hay **es**, y además **es algo**. Ese algo en filosofía es llamada esencia, y a éste se le denomina ser. La unidad de estos dos factores se llama ente, por tanto, lo primero que sabemos de cualquier cosa es que es algo, y lo último en que se resuelve nuestro conocimiento de ese algo está en que **es**. Así el objeto propio de la inteligencia humana es la *quiditas* de las cosas representadas por la imaginación, de forma abstracta y universal[299]. Sin embargo, como objeto indirecto tiene a ella misma y las cosas singulares por reflexión y las inmateriales por analogía[300].

No puede haber absolutamente nada que no sea captado por el intelecto, pues no hay absolutamente algo que no sea algo, es decir, que no sea ente. Esta proporcionalidad y correspondencia entre *intelecto* y *ser* se expresa en la tradición escolástica como *ens et verum convertuntur*, el ente y lo verdadero tienen la misma amplitud. El intelecto lo conoce todo, pero no totalmente, y éste es el significado de las palabras "en cierta manera todas las cosas".

Las cosas las va captando en un proceso, de ahí que se diga que el conocimiento es mediato, es decir dialógico, lo que es una διανοια o diálogo. Encuentra pues las realidades finitas como lo inteligible proporcionado a su capacidad[301]. El intelecto, por tanto, está ordenado al ente, y el ordenarse es abrir su capacidad de conocimiento de la verdad, a lo que se ordena directamente la inteligencia humana.

---

[298] Cfr. S. T. I, q. 5, a. 2 c.
[299] S T. I, q. 84, a. 1 y 6; q. 85, a.1.
[300] Cfr. Verneaux, Roger, *Filosofía del hombre*, p. 105.
[301] Cfr. S. T. I, q. 79, a. 2 c; q. 84, a.7

El intelecto tiene la misma extensión que el ente, puesto que ser y ser inteligible se corresponden, como se ha dicho, al afirmar que *ens et verum convertuntur*. El no-ser es el límite propio del conocimiento, no la infinitud.

Por lo anterior, la inteligencia tiene un objeto concreto que es la *verdad*. Esto se debe a que el pensamiento del hombre tiene un fin específico, que es conocer, comprender la realidad.

La inteligencia pues, como se ve, es una facultad espiritual, y como tal subjetivamente independiente del cuerpo[302], ésta permite pues conocer lo que es constante en la multiplicidad y diversidad de las realidades singulares y concretas que son percibidas por los sentidos[303].

Hay que aclarar sin embargo, que la razón no es una facultad diferente de la inteligencia, sino meramente un modo de proceder de ésta; donde razonar consiste en argumentar de una noción en otra hasta llegar al conocimiento de verdades no evidentes[304]. En definitiva, el conocimiento es una posesión intencional de la realidad[305].

Entonces, la inteligencia del hombre se ordena a conocer la realidad, y conocerla de modo verdadero, es decir, conforme con la misma realidad; de modo universal y abstracto, superando las limitaciones del espacio y del tiempo, hasta ser capaz de conjugar en su pensamiento realidades distintas a las que son frente a sí, y como tales, susceptibles de ser planteadas como objeto *ad quem* de su operar en la transformación.

Con esto entendemos que el hombre, en tanto que sujeto susceptible de conocimiento, es potencialmente un ente capaz de percibir la realidad

---

[302] Cfr. C. G. II, q. 49, 50 y 66; S.T. I, q. 75, a.2.
[303] S. T. I, q.78, a.1, c.; q.79, a. 1-5.
[304] S. T. I, q.79, a.7,c.
[305] Cfr. Arregui, Vicente, *Filosofía del hombre*, p. 288.

material en su interior, y por ella misma, capaz de cambiar o transformar esa realidad conocida en otro, de hacer pasar esa realidad a otra -siendo esto un movimiento o cambio conforme a lo ya estudiado-. En otras palabras, si el hombre no tuviera inteligencia no podría hacer conscientemente la transformación de nada que se le presentara en la realidad, pero el hecho es que verdaderamente transforma y lo hace con intención, por tanto, el que se le considere como sujeto inteligente es de grandísima importancia.

III. B. 2. LA VOLUNTAD

Al estudiar las formas de la vida nos encontrarnos con que el conocimiento animal es distinto del humano. El conocimiento animal está completamente ordenado a la acción como se ha visto en varios casos; éstas instancias tienen como fundamento el organismo biológico, por tanto es satisfecho el animal con realidades materiales que estén en su entorno. Además, su dotación instintiva es igualmente para todos los individuos de la especie, por ello, los fines de la vida como la conducta animal, como el deseo y los modos están fijados por la propia constitución, por su naturaleza.

Sin embargo, respecto al conocimiento humano esto sucede de otra forma. Lo primero es que no conoce la realidad sólo como lo relevante 'para mi', sino también como realidad 'en si' (como lo otro). Por otra parte, el carácter de fin, que el hombre 'da' en cada caso, donde ni las realidades materiales ni las no materiales tienen un fin unívoco, están completamente abiertas, es decir la finalidad puede ser propuesta por el sujeto en algún sentido. Ninguna acción es teleológicamente culminante, porque puede ponerse en función de otra, y así sucesivamente; es decir, estar ordenadas unas a otras, por tanto, es un proceso al infinito.

Finalmente sabemos que el intelecto no queda restringido por el organismo biológico; en tal caso el hombre puede conocer y combinar no sólo el conjunto de realidades materiales que encuentra en un determinado medio en el que se sitúa, sino que además todas las que hay en el universo, e incluso las que no hay, puesto que es capaz de inventar. De ahí que también sus deseos correspondan a una instancia de decisión que no es orgánica, sino que es de la misma índole que el intelecto, a esta se le llama **voluntad**.

La voluntad es la facultad de decisión (de ahí que la distingamos como potencia superior en el caso del hombre), y que se manifiesta en tanto que tiene la misma amplitud que el intelecto, puesto que el hombre puede conocer todo lo que hay e incluso lo que no hay en su entorno, del mismo modo el hombre puede querer todo lo que hay e incluso lo que no hay. Es decir, tanto una como otra están abiertas, y es más 'infinitamente abiertas'.

Así, la inteligencia y la voluntad constituyen la fuerza propia del espíritu. Siendo su presencia tan radical en el sujeto en la intimidad de su substancia, como los restantes impulsos orgánicos, pero aparece como distintos de ellos, y además con la función de integrarlos o unificarlos. Podemos afirmar que los factores que integran la acción humana, son los fisiológicos, los afectivos, los motivacionales y los normativos; y que la voluntad está en estrecha relación con todos, aunque se diferencia de ellos. Sin embargo, la voluntad puede quedar bloqueada por los procesos afectivos, por los sistemas normativos así como por los restantes a los que hemos hecho mención.

La voluntad en la historia del pensamiento filosófico ha sido estudiada en su especificidad propia y en su relación con el ser y con el intelecto. El primer análisis, como es sabido, está encaminado por Aristóteles a determinar sus características en la acción[306]. Aristóteles define así lo involuntario como aquello que se hace por fuerza o por ignorancia, y lo voluntario como aquello cuyo principio está en uno mismo y se hace conociendo las circunstancias concretas de la acción (πραξις)[307]. La definición de Tomás de Aquino de lo voluntario es "lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del

[306] Este tema es tratado sobre todo en la Etica a Nicómaco III, 3.
[307] Cfr. Et. Nic. 1111 a, 22- 24.

fin"[308]. A pesar de que la elección es, desde luego, un acto voluntario, pero no es de la misma manera que el apetito, el impulso o el deseo[309].

"Aristóteles define la voluntad (βουλεσισ) como una instancia desiderativa racional que se refiere siempre al fin (τελοσ), y la elección (προαιρεσισ) como lo voluntario que se refiere a los medios que va acompañado de razón y de reflexión (λογοσ y διανοια)[310]. La elección parece referirse a lo que depende de nosotros"[311]. En la tradición escolástica se llama *voluntas ut natura* a la que se refiere al fin y *voluntas ut ratio* a la acción voluntaria acerca de los medios.

La subordinación de la voluntad hacia el intelecto queda puesta de relieve en cuanto que la *voluntas ut natura*[312] es referida como a su fin propio al objeto del intelecto, esto es, al ser infinito; y la *voluntas ut ratio* es referida como a su fin propio a las realidades particulares que constituyen el objeto de la razón discursiva en tanto que la razón práctica como medios.

Al afirmar la interacción que se da entre la inteligencia y la voluntad decimos que en el *eros* en tanto que acción voluntaria y libre, es la elección o la decisión mediante la cual el sujeto lleva a cabo su ordenación propia respecto de los fines que a sí se propone como plenitud propia, lo cual requiere de la actividad reflexiva propia de la conciencia intelectual. Es decir, inteligencia y voluntad se dan en una muy estrecha unidad, y conforman así una unidad con su ser personal.

---

[308] Cfr. S. T. I - II, q. 6, a. 1.
[309] Cfr. Et. Nic. 1111 b, 5 - 20.
[310] Cfr. Et. Nic. 1111 b, 28 - 30.
[311] Choza, J., p. 348.
[312] *Voluntas ut natura* este sentido se vincula al ser o a la naturaleza; *voluntas ut ratio* al intelecto o a la razón, de una mera que guarda cierta analogía con la consideración del intelecto en referencia al ser o a la naturaleza (intelecto agente, espíritu), y en referencia a operaciones particulares (intelecto paciente, razón discursiva).

Sin embargo, como herencia de la tradición platónica y agustiniana, tenemos que la voluntad tiene prioridad sobre el intelecto, ya que el objeto de la voluntad es superior al de la inteligencia, al de la verdad; puesto que el hábito propio de la voluntad (el querer), es superior al del intelecto (la sabiduría), y porque el acto de la voluntad se refiere a la realidad tal como es en sí, mientras que el acto de la inteligencia se refiere a ésta como comparece en el conocimiento, es decir como objeto. Posteriormente esta idea es heredada por algunas corrientes en la modernidad[313].

La mutua implicación de sujeto e intelecto, tiene por tanto su lugar propio en el plano de la articulación o la congruencia de la conciencia vital, la relación voluntad e intelecto[314].

Ahora bien, se dice que en la razón práctica concurren la conciencia vital, la voluntad y el intelecto, y se quiere decir que la razón práctica consiste en tal articulación del querer y de las demás tendencias con todas las realidades captadas intelectualmente, pues esas articulaciones son la materia sobre la que versa la elección[315]. Dirá Aristóteles que a nadie le pasa nada por opinar, pero sí por elegir, porque "por elegir nos hacemos un cierto carácter" [316].

Lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, la vida conforme al νουσ, ya que esto es primariamente el hombre. Esta vida será también, por consiguiente la más feliz [317].

---

[313] En la que no ahondaré por no tratarse de un tema relativo a la investigación.

[314] Choza, J., p. 356

[315] Choza, J., p. 356

Para Aristóteles quien sostiene que los hábitos intelectuales positivos o virtudes intelectuales no hacen bueno al hombre en cuanto hombre, sino sólo en cuanto al intelecto, y que los hábitos que hacen bueno al hombre en cuanto hombre, en cuanto sujeto, son los hábitos de la voluntad y de los hábitos desiderativos, a lo que llamamos virtudes morales.(Cfr. Et. Nic. 1138 b, 35 - 1139 a, 3)

[316] Et. Nic. 1112 a, 1 - 3 .

[317] Et. Nic. 1178 a, 5 - 8; Met. XI, 7.

En la elección se trenza lo que el sujeto es y lo que sabe en lo que hace, y en ese hacer el sujeto se configura a sí mismo[318], ya que en toda acción humana hay una repercusión de perfección o imperfección de sí mismo.

En la filosofía tradicional la actividad consciente del hombre se desglosa en dos tipos: la πραξισ, que se ha traducido al latín por *actio*, en el castellano por acción. A ella pertenecen las acciones propias del saber ético y jurídico, a todas las acciones por tanto morales, definidas como las que perfeccionan al sujeto que las realiza en cuanto hombre.

Respecto a la ποιεσισ, para el latín *factio*, y para el castellano producción. Estas se refieren a todas las acciones propias del saber técnico y artístico, definidas como aquellas que configuran la realidad exterior al sujeto y que perfeccionan al sujeto que las realiza en cuanto a su saber hacer. Esta segunda parte es la que directamente interesa ahora.

Así, casi para terminar tenemos que la relación que hay entre estas dos para la autorealización del hombre está por parte de la elección

En el obrar humano hay una total compenetración entre la actividad de su inteligencia y la de su voluntad, pero no hemos de olvidar que se dan prácticamente uno seguido del otro, sin mediación temporal; es prácticamente de modo instantáneo.

Así, en lo que interesa para nuestro tema, observamos que si el hombre es causa eficiente de alguna transformación, en ella intervienen tanto su inteligencia como su voluntad, es decir, su espiritualidad, y de ahí su amplísima capacidad para operar de una u otra manera y de llevar a su fin (a

[318] Cfr. Choza, J., p. 357

uno u otro no determinado). Es pues todo esto gracias a que el hombre es un ser espiritual, y como tal abierto a todo ser.

III. C. LA PERSONA (COMO AGENTE)

En este apartado, haremos un breve recorrido por cada una de las notas características de la definición que tradicionalmente diera Boecio, a la noción de **persona humana**; con el fin de llegar a entender cómo es que interviene el ser personal del hombre, en su actividad como causa eficiente de la realidad.

Dentro de los diferentes seres que se encuentran en la escala de la vida, hay uno que se distingue particularmente por encima de los demás, no sólo por su constitución entitativa sino sobre todo por la actividad u operaciones que efectúa. Así, tenemos ante nosotros un sujeto vivo, con peculiaridades, al cual llamamos **hombre**, quien conserva una unidad e individualidad superiores, respecto a los demás seres vivos.

Primeramente hay que tomar en cuenta que el hombre está sujeto a ciertas necesidades materiales a las que ha de atender para mantenerse en la vida (de igual manera que el animal). Pero, el hombre no se mueve únicamente por la fuerza natural de sus instintos, sino que, sus mismas necesidades materiales, son necesidades morales[319]. Esto nos habla entonces de un modo de *ser* peculiar, que tiene *libertad*, pues sólo de aquél ente que actúa con libertad, se habla de un sujeto con moralidad.

[319] Cfr. Millán Puelles, Antonio, *Persona humana y justicia social*, pp. 11 - 12. Aunque no mencionaremos más al respecto, pues no es un tema de ética nuestra investigación.

El hombre es un ser con libre albedrío, y esto implica que previamente ha pensado, para lo cual hace falta tener entendimiento o inteligencia[320]. Es precisamente este "detalle" lo que nos da la categoría de **PERSONAS**.

De la misma manera en que por poseer un cuerpo tenemos necesidades materiales, a su vez por tener entendimiento tenemos necesidades y deberes (como la ciencia, el arte y la religión) que son espirituales[321].

De ahí que digamos que el hombre "es un ser que por tener, no sólo instintos, sino también entendimiento y libertad, es capaz de sentir necesidades morales, tanto con relación a su cuerpo, como respecto a su espíritu, y que, por ello, tiene también derecho a satisfacer la doble clase de necesidad"[322].

Por eso podemos observar que el hombre opera, y particularmente que trabaja con el mundo exterior transformándolo.

Pero ¿cuál es el fundamento, o la razón de ser, por la que se afirma que existe la persona?. Porque el hombre es un ser subsistente, es decir, "que existe 'en si', una substancia completa e individual, una 'substancia primera', como diría Aristóteles un 'supuesto', por tanto se califica como individuo"[323].

Aunque hemos de considerar a este individuo como poseedor -si cabe llamarlo así- de un cuerpo y un alma, pero ¿cómo se da esta unidad?.

Ya que el hombre engloba al cuerpo tanto como al alma, porque la naturaleza del hombre consiste en ser un cuerpo animado por un alma espiritual[324], tenemos que no solo es poseedor de dos características aparentemente

---

[320] Millán Puelles, A., p. 13. Como se ha mencionado con anterioridad.

[321] Millán Puelles, A., p. 14.

[322] Millán Puelles, A., p. 14.

[323] Cfr. Verneaux, Roger, *Filosofía del hombre*, p. 232; cfr. Basave, Agustín, *La teoría tomista de la persona humana*, p. 103. Sin embargo, la noción de individuo es más amplia que la de persona, es un género del que Ésta es su especie. Pero, la individuación más propiamente resulta del cuerpo y la personalización de su alma, sin identificarse (Verneaux, R., p. 233.).

[324] Cfr. Verneaux, R., p. 234.

opuestas, sino que son dos notas esencialmente constitutivas de este, donde todo el cuerpo es todo hombre. El alma espiritual que posee, informa su cuerpo de alguna manera de modo personal, porque todo en él habla de racionalidad[325]. De hecho así lo considera Santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica I, q. 29.

La persona no es así, "el alma, ni es el cuerpo, ni es la mente, ni la libertad, ni es la conciencia, ni es la dignidad, ni es la existencia, ni es la sociedad, ni es la circunstancia, ni es la alteridad, aunque todo eso pertenece o puede pertenecer más o menos entrañablemente a la persona"[326].

Incluso para Santo Tomás, "ni siquiera la existencia que es lo más íntimo a la persona, ni es la persona, sino que pertenece a la persona (...). Ni tampoco su propia *naturaleza individua* es la persona, aunque sea la forma de ella"[327].

Además, para nosotros, "el cuerpo no solo es el principio determinado por el alma determinada, sino también, escenario y campo de expresión del espíritu"[328]. Es decir, no solamente aceptamos la unidad cuerpo-alma, sino que observamos que una requiere de la otra. Y que en su actividad manifiesta esa espiritualidad. Es decir, cuando el hombre transforma la realidad, lo hace como un sujeto espiritual, no con una causalidad sin más, sino una verdadera causalidad efectiva e intencional.

Como es de nuestro particular interés, no hablar de la persona en general, sino de la persona humana, hemos de tomar la ya clásica definición que de este dicta Boecio, el cual lo considera, a saber, una "*substancia individual de naturaleza racional*".

---

[325] Sin que por esto se afirme que la mano es racional. Tan solo se señala que en su actividad, "habla" de una racionalidad como su ser. Son sus manos, una manos que expresan...

[326] Rodríguez, Victorino, *Estudios de antropología teológica*, pp. 8 - 9.

[327] Rodríguez, V., p. 9.

[328] Basave, A., p. 107.

Es pues el hombre una ***SUBSTANCIA***, y esto significa en la persona "formalmente el subsistente distinto creado (...) exigiendo primaria e inmediatamente subsistir en acto aquí y ahora"[329]. Es pues una substancia distinta del creador, y por ello *separada*, y como tal *única*, de donde concluimos su *incomunicabilidad*, porque es en sí y por sí. Sin embargo, el mismo existir en acto no es la persona, sino que es propio de ella. Así, existencia y supuesto se reclaman mutuamente, y de modo analógico el supuesto y su naturaleza. Por ello el hombre es en todos los casos algo determinado y por tal, concreto. Es pues algo substancialmente independiente de las realidades que el transforme, pues tiene una naturaleza propia.

Esto lo ratificamos al considerar que el alma humana es incorpórea, y lo sabemos por sus operaciones, como es el caso del conocer, pues llega hasta los universales; y es subsistente, pues tiene una actividad propia de una realidad subsistente[330]. Es pues distinto y original respecto a su entorno (también material).

Lo que anteriormente se mantiene, no es solo que hay un conjunto de actos y operaciones subsistentes, sino que hay un soporte real de ellos, al que llamamos substancia. En definitiva, la substancialidad de la persona en concreto no debe ser entendida tanto como sustrato sino como subsistencia[331].

Sin embargo, hay que tener en cuenta que "la noción de *sujeto* nace en la metafísica griega, en la cual, el término υποκειμενον (lo que está debajo y se mantiene firme) se utiliza para designar, según su significado etimológico, aquello en lo que en último término se apoyan las realidades caracterizadas

---

[329] Rodríguez, V., p. 24.
[330] Cfr. S. T. I, q. 75, a. 2.
[331] Cfr. Arreguí, V., p. 425.

como substancias. Y la substancia se definía como aquello que existe en sí, en el que todo lo demás de la substancia es, como el sí de lo que es en sí, es decir, como sujeto último y radical"[332].

En definitiva, la substancia es aquello de lo que se predican distintas determinaciones y que ella no se predica de nada. Y la persona humana es substancia. De la que se predica entonces la transformación, no que ella misma se transformación.

Analizando la segunda característica de la definición de persona que indica Boecio, a saber, su ***INDIVIDUALIDAD***, podemos decir que ésta no se da únicamente desde la materialidad[333] (la *materia signata quantitate*), sino en un sentido aún más profundo; aunque tampoco ésta individualidad le viene dada a la persona humana, únicamente por su substancia, sino todavía por un sentido más fundamental.

Al sentido al que estamos haciendo referencia es al *moral*, puesto que el hombre, a diferencia de los demás seres corpóreos, es el único sujeto que tiene una existencia ética, y ésta se señala personalmente como "Pedro", no como "humanidad".

"El hombre ya no puede ser considerado como un mero ejemplar de la especie humana, pues cada hombre singular tiene un destino personal independiente de la suerte genérica de la humanidad"[334]. Es así que lo consideramos individualmente, como "distinto" de los otros de la misma especie. Es Pedro particularmente el que está operando, no su naturaleza en canto parte de la humanidad.

---

[332] Arregui, V., p. 428.
[333] Arregui, V., p. 435; cfr. Basave, A., p. 105.
[334] Cfr. Arregui, V., p. 423.

Una vez indicado lo anterior, también es necesario analizar el hecho de que el hombre es un ente dotado de cuerpo, pero no como algo externo, sino completamente inscrito en su ser, y que proviene a partir del material genético como punto de partida de su vida. "El cuerpo es entonces, un determinante fundamental de la identidad personal"[335]. Pues con esto decimos que efectivamente como un ser material, es susceptible de interactuar con otros seres también materiales, sobre los que puede ejercer su eficiencia. A su vez, el ser individuo en el caso del hombre es un "todo completo y distinto caracterizado por la incomunicabilidad de la substancia(...), donde la esencia simple constituye al individuo por el sólo hecho de ser determinada al acto fuera de las causas y de la nada[336] (como forma subsitente e incomunicable), y la esencia compleja es individualizada por la materia cuantificada que circunscribe a la forma"[337] (dándole una restricción espacio-temporal). Por eso cuando ejerce la eficiencia lo hace en un espacio y momentos determinados, sobre una realidad material también determinada[338].

Al considerar lo anterior, nos damos cuenta de que esa substancialidad individual se da de un modo muy concreto, particular, en el hombre. Esto nos abre paso a la consideración de una ***NATURALEZA***, ya que ésta indica el modo particular, o las notas características de distinción de cada uno de los seres, respecto a los demás. De ello afirmará García López que "es innegable que el hombre *tiene* una naturaleza, lo que ya no está claro es que el hombre *sea* esa naturaleza que tiene"[339].

---

[335] Arregui, V., p. 437.
[336] Cfr. Rodríguez, V., p. 24.
[337] Basave,A., p. 102.
[338] De lo anterior podemos considerar que mientras que toda persona humana es un individuo, no todo individuo es persona, y así salvamos la distinción específica al considerar al hombre como una substancia individual distinta a todo lo demás.
[339] García López, J., *La persona humana*, p. 168.

"A la esencia[340] de la persona pertenece solo la capacidad para la autoconciencia intelectual y, correspondientemente, para disponer de sí mismo"[341]. Donde esa "autoconciencia intelectual" es comprendida y relacionada con la noción de racionalidad, nota característica de la persona humana que se ha mencionado con anterioridad. Y ese "disponer de sí mismo" nos habla de libertad, pues tan solo el sujeto libre, por definición, es capaz de autodeterminarse o autodirigirse (dirigir su operación).

Una nota importante del alma humana es que "en cuanto sensitiva, no tiene operación propia alguna que ejecute por sí misma, sino que todas sus operaciones pertenecen al compuesto"[342], es decir, el alma en cuanto unida a un cuerpo, realiza ciertas operaciones en cuanto compuesto y de hecho, como ya se ha afirmado, también ese ente que será transformado por el hombre - como su causa eficiente- lo será en cuanto compuesto, en cuanto σινολον.

Así, desde su propia racionalidad, cada hombre es irrepetible e irremplazable, y cada uno vale por sí mismo[343]. Por eso cada obra transformada por el hombre, en cuanto proviene de uno en particular, también es completamente particular, aunque en algunos casos pueda ser semejante accidentalmente aquella realidad transformada por un sujeto "X" a la transformada por uno "Y". Cada una proviene de un sujeto distinto, por tanto, cada una tiene causalidad eficiente distinta.

Se ha afirmado que el hombre, teniendo un ser singular tiene la propiedad de abrirse a todos los seres: puede conocer toda verdad y querer todo bien...

---

[340] Esencia o naturaleza se emplean aquí análogamente (Cfr. García López, J.; p. 184).
[341] Brugger, W.; p. 364.
[342] S. T. I, q. 75, a. 3, resp.
[343] García López, J., p. 170.

Esto es lo que hace al hombre ser hombre, ser PERSONA[344]. Por eso la persona, a favor de lo que afirma Kant, es 'fin en si misma, y nunca un medio'[345].

Sin embargo, hay un dato muy importante, que aparece considerado por Vitorino Rodríguez. Se trata del hecho de la ***EXISTENCIA***, ya que por la misma razón de substancialidad que hay en la persona, la substancia es a cuya esencia se le debe *existir* por sí, un existir que no es su misma esencia[346].

Así, "la existencia actual, física, es extrínseca a la persona, pero la ordenación a ella si es intrínseca a la persona[347]". Así, aunque la existencia no sea la diferencia específica del a persona respecto de la naturaleza es, sin embargo, lo propio de la persona, por eso la existencia en acto es accidente propio de la persona físicamente considerada, es decir, en cuanto real en acto. Es por esto que el supuesto está ordenado a su objeto formal que es el *esse* (existencia)[348].

Por lo anterior, dirá que "*la persona humana se constituye, por la ordenación trascendental de la substancia individual de naturaleza racional al propio acto de existir*"[349].

Ya hemos dicho que el hombre por ser persona, es un ser con una naturaleza distinta a la de los demás seres con los que se encuentra en el mundo. Por ello, podemos también afirmar la ***DIGNIDAD*** incomparable que guarda en

---

[344] Aunque Santo Tomás agregue que es animal, viviente, cuerpo, sustancia y ser (Cfr. García López, J.; p. 182). Con lo cual no estamos en oposición, al contrario, lo asumimos.
[345] Cfr. García López, J., p. 186.
[346] Cfr. Rodríguez, V., p. 26.
[347] Rodríguez, V., p. 28.
[348] Cfr. Rodríguez, V., pp. 29 - 30.
[349] Rodríguez, V., p. 30.

su interior[350]. Sin embargo, hay que aclarar que el hombre no es ni el ser más digno ni el único.

Por último, habremos de mencionar que en esta misma espiritualidad, y por tanto apertura, el hombre es un ser capaz de realizarse y relacionarse con la sociedad, puesto que vive de hecho en sociedad y es algo intrínseco a su naturaleza, por lo que necesita distribuirse dentro de ella el trabajo, las actividades[351], tanto espirituales como materiales. Por eso es posible pensar en un conjunto de hombres como sujetos capaces de efectuar una causalidad eficiente de transformación sobre un determinado ente. Sin embargo, nos interesa particularmente la intervención de uno sólo en la transformación.

[350] Aunque no indagaremos más a cerca del tema.

[351] Cfr. García Alonso, L., p. 53; Millán Puelles, A., pp. 26 - 39.

CONCLUSIONES

Propiedades que se desprenden del carácter personal del hombre:

- La persona humana se da como tal únicamente en un *compuesto*, constituido en unidad por un alma espiritual y un cuerpo[352].
- Por razón de su individuación, se afirma que el hombre en cuanto persona es *individuo*. De ahí que sea *indiviso* en sí y dividido de las demás cosas. Así surge su *incomunicabilidad*[353].
- Como nota esencial que se descubre en el ser personal vemos que el hombre es un sujeto *racional*, capaz de conocer los demás entes[354]. Y como tal, susceptible de intervenir sobre ellos.
- Es un sujeto que por su misma espiritualidad es *abierto*, con una apertura orientada a todos los entes, tanto para su conocimiento y comprensión como a su posible volición[355] y transformación.
- La persona es distinta de su *esse* y esencia y sin embargo, tan sólo se da en cuanto *existente*[356], en cuanto concreto.

---

[352] Cfr. Basave, A., p. 107; cfr. García López, J., pp. 178 - 179; cfr. Verneaux, R., p. 234.
[353] Cfr. Arregui, J., pp. 423 y 437; cfr. Basave, A., pp. 102 - 103; Rodríguez, V., p. 25; Verneaux, R., p.233.
[354] Cfr. García López, J., p. 180; cfr. Millán Puelles, A., p. 13.
[355] Cfr. García López, J., pp. 172, 175 y 17; Basave, A. p. 104.
[356] Cfr. Rodríguez, V., pp. 26 - 2 7 y 29.

CONCLUSIONES

Al término de algunos de los apartados de esta investigación, se han indicado las conclusiones a las que llegamos; sin embargo, para dar un enfoque global, es necesario indicar las de mayor importancia y desde estas justificar el motivo del estudio, según se planteó en la introducción.

Tenemos pues, los siguientes principios como punto de apoyo de nuestras conclusiones:

⇒Los entes que se generan por **naturaleza** tienen una fuerza interna que los impele al cambio *per se.*

⇒Los entes que poseen una fuerza interna, pero de modo potencial para el cambio, son los que se generan por **arte** y **espontáneamente.**

⇒La generación artificial es una generación *per se* (ya que tiene una causa determinada), aunque el principio del movimiento no esté en él, sino en otro.

⇒*Causa* es todo principio del ser del cual depende realmente de alguna manera la existencia de un ente contingente.

⇒Sobre la naturaleza recae el acto de transformar, en una relación paciente-agente.

⇒El fundamento de las causas en Aristóteles está en que 'lo que se genera llega a ser por obra de algo y desde algo y algo'.

⇒La *producción* es cierta mudanza del no ser (o de no ser de cierta manera), al ser (o a ser esa cierta manera). La producción parte de un no ser que es en potencia, y esa es su privación. Sin embargo se da esa potencialidad en

dicho ser gracias a que en otro sentido éste es en acto (existe); así, aquello que preexiste es necesario que sea parte de lo generado.

⇒La *privación* en la naturaleza es punto de partida del cambio o transformación, ya que algo viene a ser a partir de su privación. Sin embargo, se necesita tener potencia para poder hacer que esa privación, sea en acto en el ente que se transforma.

⇒El punto de partida es la **materia** y el de llegada la **forma**, por lo cual, la producción se predica del compuesto (del σινολον).

⇒Como principios fundamentales, para la producción se necesita de: materia, forma y privación.

⇒Nada pasa de la potencia al acto por sí mismo, sino por un acto, y éste es la **causa eficiente**.

⇒En toda producción hace falta un otro que sea el agente de esta. La eficiencia es del ente que da razón de ser del "nuevo" ente, de quien el efecto recibe esa naturaleza a la que está orientada.

⇒En el caso de los *entes corpóreos*, la causa eficiente siempre obra transmutando una materia, de la que *educe* una nueva forma.

⇒En la eficiencia hay una comunicación de la perfección propia, y el efecto (σινολον final) preexiste siempre de algún modo en el agente.

⇒El agente produce siempre algo *semejante a él*, comunicándole a la materia una forma que posee aquél de modo natural o <u>intencional</u>, natural si se trata de generación e intencional si de producción.

⇒La causa material y la formal son intrínsecas, y la eficiente y final extrínsecas (pues no se conservan en el ente). Son causas en sentido análogo, pues influyen real y propiamente, pero cada una de modo diverso.

Entre estas hay interacción, a lo que llamamos concausalidad. A estas cuatro causas se reducen todos los sentidos causales.

⇒La **causalidad final** es aquello a lo que tiende el agente.

⇒La causa final es verdadera causa anterior en un sentido y término (unificante) en otro.

⇒En todo cambio es necesario que exista un *sujeto común* de los términos de la mutación (es decir una substancia que permanezca).

⇒*La naturaleza de cada cosa es su fin*. Es decir, la causa final se identifica con la formal en el momento de haberse efectuado la producción (al alcanzar su término).

⇒El término ποιεσιϛ o producción hace referencia a la intervención del **intelecto** para la realización de un efecto. Este sujeto puede ser **el hombre**. Como las formas que están en el alma se dan según el modo de conocer de aquél intelecto, si el intelecto del que se habla es el del hombre, ese conocimiento se funda en la abstracción, y por ello en el concepto. En él incluso es posible contener los contrarios, sin necesidad de prescindir de uno para poseer el otro.

⇒El hombre no puede producir de la pura potencialidad nada.

⇒Gracias a la forma, el ente es *cognoscible* (pues es determinación o acto de una materia), por tanto apetecible y por esto transformable. El hombre puede *conocer* y *querer*, de hecho así lo hace al **transformar**.

⇒Aún cuando todo agente natural o voluntario tiende a un fin, no todo agente *conoce su fin*, sino el ser racional, y es a su vez capaz de determinar el de otro (únicamente a nivel producción).

⇒El hombre como causa eficiente mueve ordenando todo a un fin, no obra porque sí, sin más.

⇒En el orden de la ejecución, la eficiencia precede a la finalidad, y en el de la intención es anterior el fin.

⇒El hombre es un sujeto que puede *interactuar* con lo material, puesto que él también posee cuerpo, y unos sentidos externos que lo comunican con el exterior, distinguiendo mediante la inteligencia el yo del tú (el yo del otro).

⇒La inteligencia del hombre está abierta a todo aquello que **sea**, y su límite está en el no ser; por eso capaz de hacer pasar de un sujeto a otro.

⇒Todas las operaciones del hombre pertenecen al compuesto, incluso en él se da en su totalidad, su espiritualidad.

⇒El **arte** es una manifestación de la espiritualidad humana, que incluso es una necesidad en el hombre, por ello el hombre transforma el mundo.

⇒El hombre es irrepetible e irremplazable, de ahí que su obrar también particular, sea *único* (para cada individuo, para cada persona).

Ahora, con ayuda de estos puntos nos concentraremos en proponer las conclusiones a las que llegamos en esta investigación:

➘ **1.** Existe realmente una relación *potencia-acto* en la transformación (en *la producción artificial*), ya que el ente natural sobre el que ésta se efectúa, debe poseer no sólo una privación, sino también, la potencia de ser transformado, pero no una potencia en general, sino ésta en sentido directo de proporción a la forma que se le quiere imprimir.

En el momento en que se pueda decir que ya no es dicha forma una potencia, sino un acto, se ha dado eficazmente una producción. Para este paso es necesario considerar que debe actuar una causa externa a dicho ente, que sea un acto que posea de alguna manera la *forma* que pretende

dar a este, a la que se le llama *causa eficiente*. Ésta "une" la *materia* sobre la que opera a la forma que le quiere imprimir.

Al tener como término de esa unión una forma en el "nuevo ente", se constata la llegada al *fin*, que ha sido causa inicial en cuanto a su consideración, y término de llegada en cuanto a su finalidad, poseída en acto. En ese momento se puede decir, que se ha obtenido una *producción artificial*.

- **2.** La *producción artificial* es una generación *per se*, puesto que ha tenido una determinada causa que real y positiva, aunque externamente, ha originado dicho efecto. Podemos notar así que, *tiene verdadero origen causal en todos los sentidos*.
- **3.** De un modo se dice que la *producción artificial* es el paso de un **no ser** a un **ser**, puesto que es en un principio una privación que posee dicho ente, y por ello un cierto no ser, a un ser que es actualidad (pues es la impresión de una nueva forma) que es por tanto **ser**.

En otro sentido, y más propio, se habla de un paso de **un sujeto** a otro **sujeto**, en el modo en que es paso de un σινολον en acto a otro distinto en acto, permaneciendo de fondo un *subjectum* como sostén del cambio.

Entonces, la *producción artificial* es verdadera producción real, ya que es en acto. Y si el acto es una perfección, *la producción artificial es* -en sentido metafísico- *una perfección para el ente que la padece*.

- **4.** Se afirma que la intervención de las causas en el hecho de la producción artificial se da de la siguiente manera:

La **causa material**:

- es primaria, en cuanto punto de apoyo y de partida, potencial, para recibir la forma que se le quiere imprimir.

- permanece este principio potencial a lo largo de la producción.
- conforma junto con la actualidad formal, el término de la producción (en el σινολον).

La **causa formal**:

- es "poseída" primero en la intención y en el término en el σινολον en acto.
- el ente transformado posee originalmente una forma (un acto) y culmina con otra(o) que ha sido "impuesto" por el agente, no desde ella misma.

La **causa eficiente**:

- se requiere en la producción artificial como condición *sine qua non*, ya que nada pasa de la potencia al acto, sino por un acto (y éste lo posee el artífice). Es imposible que se de una producción sin un agente eficiente.
- es quien imprime la formalidad final al ente transformado, gracias a que la ha poseído anteriormente en él de modo intencional y en el ente de modo potencial.
- es un principio extrínseco en su origen y término, puesto que no permanece en el efecto (únicamente de cierta manera, en cuanto que éste manifiesta su origen por la forma).

La **causa final**:

- también se requiere con necesidad, ya que no actúa el agente sin un fin, sino precisamente que éste causa el movimiento del agente quien origina la unión materia-forma en el efecto tras la producción.
- con razón se dice que ésta es lo primero en la intención (del agente) y lo último en la ejecución (en el efecto).
- se identifica con la forma al término de la producción, pues el σινολον es su objetivo.

Y todas actúan por tanto entre sí, y no cada una por su parte, de lo contrario sería imposible obtener dicho efecto. Por tanto, *la concausalidad es eficaz*.

- **5.** El *movimiento* en tanto que paso de la potencia al acto, es la expresión del deseo de alcanzar la perfección que un ser tiene.

  Desde el punto de vista del objeto, este movimiento no es intencional y mucho menos consciente, pero es cierta inclinación hacia la forma que se le imprime.

  Desde el agente, éste es quien verdaderamente posee ese deseo de hacer el paso potencia-acto para hacer en algún modo participar al objeto de una perfección suya (que es la forma en cuanto pensada, la forma intencional a la que pretende dirigirse como su fin). Por tanto, éste es en cierto modo dueño del fin.

  Sin embargo, *en el movimiento es uno sólo el acto, para el motor y el móvil*.

- **6.** Ya que la inteligencia del hombre está abierta a todo ente en cuanto que es, y es capaz de imprimir una formalidad a su mismo obrar ya que posee inteligencia y voluntad (ésta como la instancia de impulso del espíritu, y la otra como facultad que posibilita en un sentido la posesión del otro), **el hombre** abarca en su totalidad lo necesario o referente a la noción de causa eficiente, puesto que es capaz de que además de darse cuenta de ser *causa eficiente*, lo hace en orden a un *fin* (que él mismo propone), y conoce también la *materia* con la que trabaja y la *forma* a la que quiere dirigir su obra.

  El hombre conoce y "manipula" las causas que dan origen a un *nuevo ser*.

- **7.** La producción artificial en tanto que **arte** es una necesidad humana, para la que posee las facultades que lo posibilitan.
- **8.** El hombre por su *condición espiritual* es capaz de contener los contrarios en su inteligencia y por ello capaz de producirlos, aunque queden conformados como acto en dos distintos, por necesidad de la materia.
- **9.** A pesar de que propiamente hemos destacado la importancia que la espiritualidad del hombre tiene para el hecho de la producción, no dejamos de lado la innegable unidad que ésta posee al cuerpo para su operar. Por eso afirmamos que es **uno, un hombre concreto** el que produce, y gracias a ello, que se distinga lo que produce un hombre "X" de lo que hace uno "Y" (son distintos constitutiva y esencialmente como individuos), pues cada uno manifiesta su ser personal en lo que hace.
- **10.** *El hombre es verdadera causa eficiente ya que ordena todo hacia un fin según su intención y el arte (o producción artificial) es pues una manifestación de la espiritualidad singular humana -que incluso es necesidad en él-, por la que éste encuentra una oportunidad de cooperar en la construcción del mundo al transformarlo.*

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

1. ALVIRA, TOMAS; CLAVEL, LUIS; MELENDO, TOMÁS; *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 1984.
2. ARREGUI, VICENTE; CHOZA, JACINTO, *Filosofía del Hombre. Una antropología de la intimidad*, RIALP, 3ª edición, Madrid, 1993.
3. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, UNAM, Traducción de Gómez Robledo, México, 1982.
4. ARISTOTELES, *Obras completas*, Aguilar, Traducción de Francisco de Paula Samaranch, madrid, 1967.
5. ARISTÓTELES, *Metafísica*, GREDOS, Traducción de Valentín García Yebra, Madrid, 1970.
6. BASAVE, AGUSTÍN, *La teoría tomista de la persona humana.*
7. CHOZA, JACINTO, *Manual de Antropología Filosófica*, RIALP, Madrid, 1988.
8. DE AQUINO, TOMÁS, *Comentarios a la Metafísica*, Traducción de Jorge Morán y Castellanos, Manuscrito, Universidad Panamericana, México, 1993.
9. DE AQUINO, TOMÁS, *De ente et essentia*, Ed. Tradición, Traducción de Carlos Ignacio González, México, 1979.
10. DE AQUINO, TOMÁS, *De principiis naturae*, Ed. Tradición, Traducción de Carlos Ignacio González, México, 1975.
11. DE AQUINO, TOMÁS, *Suma Contra Gentiles*, Ed. BAC, Madrid, 1959 y 1973.

12.DE AQUINO, TOMÁS, *Suma Teológica*, Ed. BAC, Madrid, 1959 y 1973.

13.GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *La persona humana*, EUNSA, Pamplona, 1976.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

1. ALVIRA, TOMÁS, *La noción de finalidad*, EUNSA, Pamplona, 1978.
2. ARTIGAS, MARIANO, *Filosofía de la naturaleza*, EUNSA, Pamplona, 1984.
3. BEUCHOT, MAURICIO, *Conocimiento, causalidad y metafísica*, Universidad Veracruzana, México, 1987.
4. DE GARAY, JESÚS, *Los sentidos de la forma*, EUNSA, Pamplona, 1987.
5. DESTOUCHES, PAULETTE FERRIER, *Determinismo e indeterminismo*, UNAM, México, 1957.
6. GARCÍA ALONSO, LUZ, *¿Qué es el hombre?*, ESIME, México, 1992.
7. GILSON, ETIENE, *El realismo*, RIALP, Madrid.
8. GILSON, ETIENE, *El tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1978.
9. MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *Fundamentos de Filosofía*, RIALP, Madrid, 1962.
10.MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *Persona humana y justicia social*, Ed. de Revistas, México, 1990.
11.POLO, LEONARDO, *¿Quién es el hombre?*, RIALP, Madrid, 1991.
12.POLO, LEONARDO, *Ética: hacia una visión moderna...*, Ed. Cruz, Universidad Panamericana, México, 1993.
13.QUEVEDO, AMALIA, *Ens per accidens: contingencia y determinación*, EUNSA, Pamplona, 1989.

14.REALE, GIOVANI, *Introducción a Aristóteles*, HERDER, Barcelona, 1988.

15.RODRÍGUEZ, VICTORINO, *Estudios de antropología teológica*, SPEIRO, Madrid, 1991.

16.VERNEAUX, ROGER, *Filosofía del Hombre*, HERDER, 10ª edición, Barcelona, 1988.

DICCIONARIOS ENCICLOPÉDICOS

1. ALMAGRO MARTÍN, ALONSO BLANCO, et. al., *Gran Enciclopedia Rialp*, RIALP, Madrid, 1972.
2. BRUGGER, WALTER, *Diccionario de Filosofía*, HERDER, 3ª edición, Barcelona, 1962.
3. FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1971.