

LOS PRINCIPIOS METAFÍSICOS DE LA NATURALEZA

IGNACIO GUIU

RESUMEN:

Esta investigación introduce los momentos fundamentales que constituyen una metafísica de la naturaleza, en diálogo con Aristóteles, Kant y Hartmann, entre otros. Nuestro método es una «reducción al fundamento» como una resolución en las causas de la naturaleza y del ser.

SUMMARY:

The present article introduces the basic principles that constitute a Metaphysics of Nature, comparing its point of view with Aristoteles', Kant's and Hartmann's approaches. Our methodology consists of a «reduction to the fundamentals» as a *resolutio* in the causes of the nature and the being.

El filósofo, asombrado de las continuas transformaciones en el universo dirige primeramente su atención a lo ente como naturaleza, esto es, a su devenir en *lo que* es. Busca entender las exigencias de su obrar en cuanto fundado en su ser. Pero su investigación metafísica debe proseguir hasta dirigir su atención al ser mismo de lo ente. De este modo, podrá alcanzar su fundamento último, el Ser por esencia. De lo ente como naturaleza a lo ente como criatura. Me gusta recordar en este punto la anécdota de Gaudí. Es conocida la respuesta de Gaudí a aquel forastero que, ante la profusión de elementos naturales representados en la fachada de Natividad de la Sagrada Familia, había exclamado: «¡Esto es un canto a la Naturaleza!». Gaudí, con suave y persuasivo acento, le corrigió: «Sí, pero... ¡llámela Creación!». De lo ente como naturaleza a lo ente como

criatura. Este es el itinerario metafísico como «reducción al fundamento» que propongo para determinar los principios metafísicos de la naturaleza. Partimos del movimiento y, de acto en acto, vamos ascendiendo, por resolución, hasta las causas últimas de lo natural.

Ya Schelling había escrito, advirtiendo la necesidad de una reducción al fundamento: «Esta filosofía de la naturaleza o Física busca la causa absoluta del movimiento. Por eso, no le satisface la explicación mecánica (el movimiento surge del movimiento al infinito) sino dinámica, con el presupuesto que el movimiento surja no sólo del movimiento, sino del reposo. Por consiguiente, también que en el reposo de la naturaleza haya movimiento, y que todo movimiento mecánico sea el meramente secundario y derivado del único primitivo y originario, que mana ya de los primeros factores de la construcción de una naturaleza en general (fuerzas básicas). Esta filosofía de la naturaleza busca exclusivamente las causas motrices originales, la fuente última del movimiento en la naturaleza, el resorte interior y aquello que es no-objetivo en la naturaleza (frente a la física empírica, que tiene que ver con movimientos secundarios, con aquello que es objetivo y fachada en la naturaleza)»¹. Se apunta aquí a la distinción entre causalidad segunda y causalidad primera, entre orden predicamental y orden trascendental. Más adelante volveremos sobre este punto.

Si este mundo cambia, sin embargo en él se advierte la permanencia intrínseca y extrínseca de ciertos principios y causas que *son* más plenamente. El cambio plantea un problema metafísico en cuanto revela una deficiencia en el ser, la cual implica la precedencia causal de un acto indeficiente, cuya permanencia no es más que la consecuencia de su actualidad. Subrayemos ahora los momentos más importantes de esta *resolutio in principia*.

La metafísica de la naturaleza suele tomar como punto de partida un primer análisis del movimiento de los cuerpos. Partimos de algo observable y que, en principio, afecta a todos los cuerpos: el devenir, la movilidad del ser corpóreo. También para Kant el movimiento es el primer dato *a posteriori* con el que debe comenzar la ciencia de la naturaleza. La Ciencia de la naturaleza es, en su totalidad, una teoría pura o aplicada del movimiento, dirá en sus *Principios metafísicos*.

Escribe Kant: «El esquema necesario para un sistema metafísico completo, que trate de la naturaleza en general o de la naturaleza corporal en particular es la tabla de las categorías, ya que no existen otros conceptos puros del entendimiento que se puedan aplicar a la naturaleza de las cosas (...). El concepto de materia debe, pues, ser

1. SCHELLING, F.G.J., *Introducción al esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799), §. 3.

sometido a las cuatro funciones enumeradas de los conceptos del entendimiento (en cuatro capítulos) a cada uno de los cuales adviene una determinación nueva. La determinación fundamental de cualquier cosa que debe ser un objeto de los sentidos externos, debería ser el movimiento ya que únicamente éste puede afectar a esos sentidos. Es también al movimiento al que el entendimiento atribuye todos los demás predicados de la materia que pertenecen a su naturaleza; y es así que la *Ciencia de la naturaleza* es, en su totalidad, una teoría pura o aplicada del movimiento. Los *primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* deben, pues, ser agrupados en cuatro capítulos, de los cuales el primero, que considera el movimiento como puro *quantum* dejando de lado, según su composición, toda cualidad del móvil, se puede denominar FORONOMÍA; el segundo, que toma en consideración, como perteneciente a la cualidad de la materia, una llamada fuerza motriz primordial, y por ello se denomina DINÁMICA; el tercero considera la materia provista de esta cualidad en relación recíproca en virtud de su propio movimiento, y viene tratada bajo el nombre de MECÁNICA; el cuarto sólo determina el movimiento o el reposo con relación al modo de representación o a la modalidad, o sea, como fenómeno del sentido externo, y es denominado FENOMENOLOGÍA»².

El movimiento es, pues, el primer dato, *a posteriori*, con el que la ciencia de la naturaleza debe comenzar. A partir de la noción primigenia de movimiento y con la ayuda de las formas y categorías *a priori*, Kant construye su concepto de materia. La ciencia natural será una teoría del movimiento o del objeto físico en tanto que móvil. Las cuatro partes de los *Principios*, donde expone con sistematicidad su metafísica de la naturaleza, son un estudio de la materia móvil según las cuatro clases de categorías: en su cantidad (*Foronomía*), en su cualidad (*Dinámica*), en su relación activa (*Mecánica*), y en su modalidad con respecto al sujeto (*Fenomenología*).

El movimiento era definido, en la tradición aristotélica, como acto de lo ente en potencia en cuanto es en potencia. Es acto imperfecto y de lo imperfecto. Movimiento es un proceso que tiene el fin «fuera» de sí mismo. Acto es un proceso que tiene el fin «en» sí mismo o que es un fin. El movimiento es acto imperfecto (ἀτελής). Acto imperfecto, es decir, sin fin en sí mismo, es movimiento. Acto perfecto, esto es, lo que es fin, lo que tiene el fin «en» sí mismo, es operación: ver y haber visto, pensar y haber pensado. Lo que está sólo en potencia, aún no se mueve. Lo que está en acto perfecto, ya se movió. Se mueve lo que se encuentra en un estadio intermedio entre la pura potencia y el acto, o lo que está

2. KANT, I., *Principios metafísicos de la ciencia natural, Prólogo*, Ak., IV, pp. 473-477.

parcialmente en potencia y parcialmente en acto. El movimiento supone una composición real de potencia y acto. Hay ser en acto, ser en potencia y ser en devenir. Mientras ser en acto una perfección en poseerla totalmente, ser en devenir una perfección es poseerla parcial y progresivamente.

La definición aristotélica no desemboca, pues, en una contradicción, como cree Hartmann, porque no hay dualismo de la *dynamis* y la *energeia*; *dynamis* y *energeia* no están en relación disyuntiva, no se excluyen mutuamente, porque no son «estados» de ser³. Escribe Hartmann: «Si lo *δυνάμει ὄν* y lo *ἐνεργεία ὄν* son diversos estadios del proceso que tiene lugar con un ente, es la esencia de ambos más bien la de estados que se reemplazan uno a otro. Y con ello caen en una relación de exclusión mutua que no se concilia con el carácter de los modos de ser. Lo que es en potencia no puede a la vez ser en acto, ni lo que es en acto ser en potencia; ningún ente puede tener sino uno u otro estado del ser, pero no ambos a la vez. *Dynamis* y *energeia* están en relación disyuntiva; se excluyen mutuamente»⁴. Más adelante, escribirá: «Esta definición (se refiere a *Física*, III, 201 a10) desemboca en una contradicción, pues según los supuestos no puede un *δυνάμει ὄν* «en cuanto tal» tener justamente la especie de ser de la *ἐντελέχεια*. Los conceptos fundamentales resultan, pues, aquí rotos, Cfr. 201 b27 ss: la *κίνησις* no se resuelve ni en *δύναμις*; ni en *ἐνεργεία*; pide una *ἐνεργεία ἀτελής*, lo que *ex def.* es un hierro de madera. Este es un importante resultado, pues *κίνησις* no es «movimiento» tan sólo, sino toda especie de proceso, es decir, es el «proceso» en general»⁵.

Nos podemos preguntar, con Hartmann, hasta qué punto la noción de acto puede expresar el movimiento mismo. «Si se mira más exactamente, en efecto, la transferencia de la *energeia* a un ente meramente en potencia, revela ser una contradicción en los términos. Pues significa el acabado de algo inacabado en tanto esto se halla justamente todavía

3. Ya es un error de exégesis querer considerar las nociones aristotélicas de acto y potencia como conceptos modales. Cuando se habla de análisis modal, «modo» concierne aquí a la cuarta dimensión del juicio junto a las de cantidad, cualidad y relación. Dicho análisis parte de la distinción entre el juicio, que enuncia un ser posible, el que enuncia un ser puro y simplemente, y el que enuncia un ser necesario. Estos tres casos forman los tres «modos lógicos». Ahora bien, en el momento en que empezó a despuntar de nuevo el problema del ser, no se pudo menos de advertir que en el contenido de los juicios hay entrafado un sentido ontológico, y que, por consiguiente, también los modos del juicio necesitan tener ya por base modos de ser. Hartmann se sitúa en la investigación de la modalidad del ser. Pero, entendidas así las nociones de acto y potencia (como efectividad y posibilidad), no es extraño que la definición aristotélica del movimiento resulte totalmente insatisfactoria, por no apresar el devenir mismo y por ser contradictoria.

4. HARTMANN, N., *Ontología II. Posibilidad y efectividad*, FCE, México 1956, p. 5.

5. *Ibid.*, p. 7.

inacabado. No era realmente posible apresar el proceso mismo con ninguna categoría modal semejante a éstas. Y se tuvo que torcer ya por completo el sentido primitivo de ellas, que es exclusivamente estático, si a pesar de todo se quería dar expresión con ellas al tránsito en cuanto tal»⁶. No obstante la crítica de Hartmann, el concepto de *enérgeia* es dinámico, pues en su sentido primero expresa la perfección de la potencia activa de un ente, esto es, la operación. Además, el movimiento no expresa el acabado, sino el *acabamiento* de algo inacabado en cuanto todavía inacabado, lo cual no es contradictorio. Por eso, no es acto perfecto, sino acto imperfecto (*via ad actum*). Hartmann no reconoce el carácter análogo de la noción de acto.

Descartes reemplazará la definición metafísica del movimiento —que considera ininteligible⁷— por otra físico-matemática: «Pero si, en vez de detenernos en lo que no tiene otro fundamento que el uso vulgar, deseamos saber qué es el movimiento según la verdad, diremos, a fin de atribuirle una naturaleza determinada, que es el transporte de una parte de la materia, o de un cuerpo, de la vecindad de aquellos que le tocan inmediatamente, y que consideramos como en reposo, a la vecindad de otros. Por un cuerpo, o bien por una parte de la materia, entiendo todo lo que es transportado a la vez, aunque esté quizá compuesto de muchas partes que emplean sin embargo su agitación para realizar otros movimientos. Y digo que es el transporte, y no la fuerza o la acción que transporta, a fin de mostrar que el movimiento está siempre en el móvil, y no en aquél que mueve, pues me parece que no se han solido distinguir estas dos cosas con suficiente cuidado. Además entiendo que es una *propiedad* del móvil, y no una substancia: de la misma manera que la figura es una propiedad de la cosa que es figurada, y el reposo, de la cosa que está en reposo»⁸.

Kant, poniendo como base de su ciencia natural la foronomía y, por tanto, el principio de los axiomas de la intuición, corta de raíz cualquier

6. ID., *Ontología. IV. Filosofía de la naturaleza*, vol. I, o.c., p. 298.

7. Dice Descartes, ironizando sobre la definición aristotélica: «¿No parecen acaso proferir palabras mágicas, como dotadas de una fuerza oculta y trascendiendo el alcance de la mente humana los que dicen que el movimiento, cosa muy conocida de todo el mundo, es el acto del ente en potencia, en tanto que es en potencia? ¿Quién comprende estas palabras? ¿Quién ignora lo que es el movimiento? ¿Y quién no afirmarí que estos hombres han buscado un nudo en un junco? Es preciso, pues, decir que nunca se deben explicar las cosas por medio de una definición de esta clase, no sea que captemos cosas compuestas en lugar de las simples, sino que todo el mundo debe limitarse a examinarlas separadas de todo lo demás, en una intuición atenta y conforme a las luces de su ingenio» DESCARTES, R., *Regulae ad directionem Ingenii*, XII, A.T., X, pp. 426-427; Cfr. *El mundo. Tratado de la luz*, VII, A.T., XI, pp. 39-40).

8. ID., *Principes* II, 25, A.T., IX, 2, p. 76.

otra concepción del movimiento que no sea la de un desplazamiento en el espacio⁹. No es posible ya tener una comprensión metafísica del movimiento físico. El idealismo trascendental, al afirmar que sólo conocemos de las cosas nuestro modo de percibir las, modo que nos es peculiar y que nos proporciona tan sólo relaciones espaciales y temporales, funda la posibilidad de una matematización de lo físico, la cual garantiza el estatuto «científico» de un saber de la naturaleza. Como las cosas naturales *determinadas* sólo se ofrecen a una intuición sensible, deben, por tanto, conformarse a las condiciones formales *a priori* de la sensibilidad. Por eso, las ciencias de la naturaleza adquieren su carácter puro y *a priori* y, por lo mismo, su rigor científico, de la matemática, en cuanto que ésta se funda en las formas *a priori* del espacio y del tiempo dadas a la intuición *pura*. Es el homenaje que Kant rinde a Descartes.

La movilidad, en general, del ser corpóreo nos lleva, por un lado, a considerar la substancialidad en la naturaleza, esto es, la existencia de totalidades naturales como complejos dinámicos unitarios; por el otro, a la realidad del hilemorfismo, de los principios de substancialidad, primer momento resolutorio en los principios de la naturaleza; cuestiones ambas, que surgen al atender bien el devenir accidental, bien el devenir substancial.

Aquí conviene subrayar que substancialidad no dice de suyo permanencia o persistencia. Si sólo lo temporal es real, si el fluir del tiempo es el momento fundamental de lo real, entonces se niega la posibilidad de entronque entre lo físico y lo metafísico. Hay que decir, por el contrario, que *ser* no es de suyo *ser temporal*. Ser es un acto, no un estado. Es Kant quien ha ligado definitivamente la noción de substancia a la de tiempo. Niega toda consideración metafísica de la substancia, niega el carácter inteligible de la noción de substancia, e introduce la noción nueva de *substantia phaenomenon*. La esencia de la revolución copernicana estriba en entender la substancia como un substrato del tiempo. Para el filósofo alemán, es el tiempo, y no el ser, el acto constitutivo de la substancia y, por lo mismo, de la realidad¹⁰.

9. Como señala Kant en su segunda definición de la Foronomía, el movimiento (*Bewegung*) de una cosa es la modificación de sus relaciones exteriores con referencia a un espacio dado (cfr. KANT, I., *Principios metafísicos de la ciencia natural*, Ak., IV, p. 482). En Foronomía no conocemos la materia por ninguna otra propiedad que no sea la movilidad, y podemos, por consiguiente, considerarla en sí misma sólo como un punto. Y el movimiento sólo puede considerarse como la acción de describir un espacio; pero de tal forma —y aquí está la superación a una mera aplicación de los axiomas de la intuición—, que orientemos nuestra atención no sólo como en Geometría respecto al espacio que es descrito, sino también respecto al *tiempo* empleado por el punto en recorrer dicho espacio, es decir, sobre la *velocidad*.

10. Para Kant, «el concepto de una substancia significa el último sujeto de la existencia, es decir, aquel que no es a su vez predicado de la existencia de otra cosa.

Conocemos la síntesis o composición hilemórfica al advertir en el mundo natural cambios substanciales por los que un ente deja de ser lo que era y llega a ser otra cosa. La materia primera, sujeto de estos cambios, es potencia pura, completamente indeterminada, principio en y a partir del cual el ente natural se genera. No es sólo un receptáculo en que se asienta la forma, sino también aquello desde lo cual algo se genera o se hace. De este modo, el sujeto del devenir no es extrínseco a la cosa generada, sino intrínseco. Aquí está la corrección de la $\psi\lambda\eta$ aristotélica a la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ platónica. Y la forma substancial es el principio especificante y determinativo del ser del ente móvil, acto primero de la materia¹¹.

En ocasiones, se ha identificado la energía con la «materia prima» de la tradición filosófica como si este concepto pudiese ahora concretarse en una realización física. En ese caso, todo estaría hecho de energía, y las partículas no serían sino energía concentrada. Heisenberg sostuvo estas ideas en estos términos: «Todas las partículas elementales están formadas por la misma substancia, o sea, por energía. Son las formas

Ahora bien, la materia es el sujeto de todo lo que en el espacio puede ser considerado como formando parte de la existencia de las cosas (...). Así, la materia, como elemento móvil en el espacio, es la substancia. Y, por lo mismo, todas las partes de la materia deberán llamarse substancias, y, por ello, también materia, en la medida en que únicamente puede decirse de ellas que son sujetos (...). En consecuencia, la movilidad propia de la materia o de cada una de sus partes es, al mismo tiempo, una prueba de que este móvil y cada una de sus partes móviles son substancia» (KANT, I., *Principios metafísicos de la ciencia natural*, 5ª def. Dinámica, Ak., IV, P. 503). Kant identifica conocimiento y conocimiento físico. Por eso, la substancia es fenoménica: *substantia phaenomenon*, que depende esencialmente del tiempo. Sólo la substancia *cambia*: sólo lo permanente *cambia*. Si el ser se resuelve en el tiempo, de suerte que *ser es ser temporal*, el devenir será la forma general de ser de lo real, como bien dice Hartmann. «El proceso es, pues, la disolución de todas las cosas en el flujo del tiempo. Pero esta disolución es justamente la forma del ser de todo lo real» (HARTMANN, N., *Ontología. IV. Filosofía de la naturaleza*, vol. I, o.c., p. 291).

11. La ciencia moderna necesita un concepto filosófico de materia que pueda explicar los cambios radicales que ocurren en la materia; cambios tan radicales, que ninguna entidad material parece tener una existencia permanente. Y por otra parte, capaz de explicar que todos los cambios tienen lugar de acuerdo con modelos definidos. Pues bien, la composición hilemórfica explica, *por parte de la materia prima*, que todas las cosas materiales actualmente existentes pueden llegar a ser otra cosa. La forma substancial, actualizando la materia prima como esta o aquella clase de materia, puede ser reemplazada por otra forma substancial. En principio, una cosa material puede ser potencialmente todas las otras cosas materiales. Pero *por parte de la forma substancial*, en cuanto que la forma substancial actualiza de una determinada manera a la materia prima, y ésta siempre se encuentra actualizada, dicha actualización significa que algunas formas están más próximas, y otras más alejadas. Por razón de la forma substancial, un ente material está mucho más en potencia de llegar a ser una cosa que otra.

que debe tomar la energía para convertirse en materia. Aquí aparecen de nuevo los conceptos de contenido y forma, o substancia y forma de la filosofía aristotélica (...). La materia nace cuando la substancia energía toma la forma de una partícula elemental (...). Por tanto, las partículas elementales son las formas fundamentales que debe asumir la substancia energía para transformarse en materia, y estas formas deben estar determinadas por una ley fundamental que se puede expresar en términos matemáticos»¹².

Más recientemente, Popper también ha afirmado que la materia es energía comprimida, añadiendo que, como las diferentes formas de energía se transforman unas en otras, la materia tiene la naturaleza de un *proceso*: «La materia no es una *substancia*, ya que no se conserva: se puede destruir y crear. Incluso las partículas más estables, los nucleones, se pueden destruir por colisión con sus antipartículas, transformándose su energía en luz. La materia resulta ser energía muy comprimida, transformable en otras formas de energía y, por consiguiente, posee la naturaleza de un *proceso*, dado que se puede convertir en otros procesos tales como la luz y, por supuesto, movimiento y calor»¹³. Estas afirmaciones se encuadran dentro de la crítica al mecanicismo atomista, y en ese contexto tienen una cierta validez. El mecanicismo afirmaba que la materia está compuesta de partículas indivisibles que no estarían sujetas a ninguna transformación: sólo podrían desplazarse. En realidad, el mundo microfísico es enormemente dinámico. Sin embargo, esto no justifica el reducir la materia a energía. En efecto, la energía y las partículas de que habla el físico no corresponden a conceptos intuitivos ni filosóficos. Son construcciones teóricas que, si bien se refieren a la realidad, lo hacen a través de medios conceptuales y experimentales cuyo significado no puede extrapolarse directamente al ámbito filosófico.

Como principios del movimiento y del ente móvil en cuanto tal, tanto la materia como la forma son naturaleza, aunque es más naturaleza la forma que la materia. Quisiera destacar aquí un punto que me parece importante: el de la evolución en la naturaleza. Substancialidad en la naturaleza no significa fijismo absoluto, y por tanto, no niega la novedad en la naturaleza. La filosofía clásica, aunque de ningún modo sospechaba las grandes modificaciones específicas en la naturaleza que ha descubierto la moderna teoría de la evolución, descubrió los principios naturales mediante los cuales era posible la modificación específica. La naturaleza, *per se*, propiamente tiende a la estabilidad, pero *per accidens*, acciden-

12. HEISENBERG, W., «La scoperta di Planck e i problemi filosofici della fisica atomica», en HEISENBERG, W., - SCHRÖDINGER, E., - BORN, M., - AUGER, P., *Discussione sulla fisica moderna*, Einaudi, Torino 1959, p. 17.

13. POPPER, K.R., - ECCLES, J.C., *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona 1980, p. 7.

talmente, puede tender a la modificación específica. Y la metafísica debe atender a los principios que explican la posibilidad de una modificación específica.

En efecto, la naturaleza tiene dos aspectos: *particular* y *universal*. La naturaleza tiende a conservarse en el sentido particular o individual, pero más aún tiende a conservar el orden cósmico. Pero, para el bien común del orden cósmico, la naturaleza individual puede tender a modificarse e incluso a extinguirse. Además, la naturaleza tiende a realizar sus potencialidades más para el bien último de la especie que para el bien inmediato. El éxito definitivo de la adaptación de la vida a las condiciones cambiantes es una tendencia natural más fuerte que la estabilidad próxima de esta o aquella especie. Por otra parte, hay que distinguir entre tendencia *primaria* de la naturaleza y tendencia *secundaria*. La naturaleza tiende primariamente a producir lo semejante (*omne agens agit sibi simile*), pero si hubiera alguna inclinación contraria en la materia, la naturaleza produciría secundariamente algo tan similar como fuese posible.

Es necesario distinguir también entre agentes *unívocos* y agentes *equivocos* en la producción natural. En cada generación hay un agente principal, *per se*, pero existen muchas otras fuerzas que intervienen en la producción del efecto. En la Edad Media se pensaba que los agentes cósmicos desempeñaban un papel en la producción del efecto. Los agentes unívocos reproducían la semejanza, pero los agentes equivocos tendían a complicar la semejanza, originando modificaciones de acuerdo con sus formas propias. Además, pueden existir *virtualidades latentes* en la naturaleza, cualidades ocultas, fuentes escondidas de actividad que se manifiestan únicamente en ciertos ambientes y condiciones. Estas virtualidades son naturales, pero para manifestarse necesitan ser despertadas por agentes cósmicos. Es preciso, para explicar las modificaciones, contar con el *azar físico*. La naturaleza puede *per se* tender a la estabilidad de las especies, con repetición en los individuos, pero *per accidens* y mediante el concurso casual de los hechos, tiende a la modificación. En suma: la naturaleza no es absolutamente fija y eterna ni excesivamente fluida. La naturaleza necesita de la dimensión evolutiva como la evolución de la dimensión estable y regular de la naturaleza¹⁴.

Analizando los cambios a los que las sustancias naturales están sujetas, concluimos que su naturaleza depende en su ser de la composición hilemórfica (causalidad material y formal, primer momento resolutorio). Pero estos cambios, a su vez, exigen la actuación de un *agente* que obra por un *fin*. Hay que estudiar la causalidad productiva y la finalidad en la naturaleza. Un cambio es la adquisición de un acto

14. Cfr. NOGAR, R.J., *La evolución y la filosofía cristiana*, Herder, Barcelona 1967, pp. 303-331.

formal por parte de una materia, pero la materia, privada de esa forma, no puede dársele a sí misma. En consecuencia, la forma le viene dada por una causalidad productiva que conduce la materia a la posesión de algo que ella sólo contiene potencialmente. La eficiencia natural no consiste en «introducir» una forma en la materia, sino en configurarla, en moverla para que *en y desde* ella sea educida la forma nueva, respecto de la cual la materia es en potencia.

Y este proceso natural, en la medida en que *siempre o casi siempre* se dirige hacia un término, se dice que tiende intrínsecamente hacia él como su fin. Si todo cambio se produce en virtud de la acción de un agente, a su vez todo agente tiende a algo determinado. La finalidad no significa otra cosa que la dirección bien precisa de todo movimiento. Y puede haber tendencias en la naturaleza sin necesidad de que el fin sea conocido. El pensar teleológico no es la traslación de la esfera de acción del hombre a la naturaleza.

Si la causa eficiente mueve a la materia para que en y desde ella sea educida una forma que hace ser en acto a la materia, el fin se ejerce sobre el agente mismo, atrayéndolo o inclinándolo para que actúe eficientemente: es causa de la causalidad del agente, causa no de aquello que *es* el agente, sino causa de que el agente sea *agente*. La causa final no es una causa eficiente que actúa desde el futuro, no representa ninguna inversión de la causalidad, como parecen afirmar Bergson¹⁵ y Hartmann¹⁶, siguiendo en esto la crítica de Spinoza a la finalidad¹⁷. En suma: agente y fin constituyen un segundo momento resolutorio en los principios de la naturaleza. La naturaleza depende en su ser del agente y del fin (causalidad eficiente y final).

Hasta aquí el movimiento resolutorio de lo ente natural en la causalidad predicamental (materia, forma, agente y fin). Ahora bien, la causalidad predicamental alcanza solamente el nivel metafísico de las formas (es decir, de los *modos de ser*, tanto substanciales como accidentales) y no el nivel del acto de ser. Que las formas sean *ésta o aquélla* depende de la causalidad predicamental, pero que estas formas *sean* no se explica por la sola causalidad predicamental. Ésta explica el hacerse

15. Cfr. BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, 28ª ed., Alcan, Paris 1924, pp. 42-43.

16. Cfr. HARTMANN, N., *Ontología V. El pensar teleológico*, FCE, México 1964, pp. 232-233.

17. La base de la objeción típica al finalismo la encontramos en Spinoza. «Sin embargo, añadiré aún que esta doctrina del fin trastorna por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que en realidad es causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza anterior» (SPINOZA, B., *Ética*, I, Apéndice, *Spinoza opera*, ed. C. Gebhardt, II, p. 80). Según Spinoza, la doctrina de la causalidad final pervierte la verdadera noción de causalidad porque subordina la causa eficiente, que es anterior, a la final, haciendo que sea último lo que es primero por naturaleza.

(*fieri*) de lo hecho, pero no su *esse*. No dice por qué es, lo que le hace ser realmente. En el orden predicamental, algunos entes son causa de otros, pero sólo de su hacerse: conducen al *ser*, pero no producen el ser absolutamente. Influyen en los otros no *dando ser*, sino *moviendo y alterando*, y presuponen siempre una materia (que ya *es*) que limita las posibilidades del agente: no producen lo ente del no ente sin más, sino *esto* ente de *esto* no-ente (por ejemplo, esto que es caliente de esto que no es caliente, esto que es hombre de esto que no es hombre). Lo propio de la eficiencia causal de los entes naturales es la producción de una cosa en cuanto *esto* que es, pero no en cuanto *es*. Por eso, más allá de las causas que actúan moviendo y transmutando y que dan razón de que algo sea esto o aquéllo (generaciones, movimientos), hay que buscar la causa del ser, la causa de que las cosas *sean* absolutamente.

En el orden del ser podemos considerar una causalidad intrínseca y otra extrínseca. La causalidad intrínseca se da al comprobar que todo ente tiene el ser parcialmente y, por consiguiente, depende del ser, por el que es, y de la esencia, por la que es lo que es. El ser es el principio actual y la esencia (que en el caso de los entes naturales se compone de materia y forma) es el principio potencial. Es la estructura real de lo ente. Esencia y ser constituyen un nuevo momento en esta *resolutio in principia* que estamos llevando a cabo. Y esa causalidad intrínseca en el orden del ser —la composición de esencia y ser— nos remite a la causalidad extrínseca en este orden, causa de la causalidad del *esse*, que es Dios. Llegamos así a que Dios es *autor de la naturaleza*. Como escribe Tomás de Aquino, «la naturaleza no es otra que la razón de cierto arte, a saber, divino, ínsita en las cosas, por la que las mismas cosas son movidas a un fin determinado; como si el artista que fabrica naves pudiera dar a la madera el que de sí misma se moviera a educir la forma de la nave»¹⁸. Por tanto, los principios de la naturaleza y del ser son: intrínsecos, la *materia*, la *forma* y el *acto de ser*; extrínsecos, el *agente natural* y su *fin*, y *Dios*, Agente primero y Fin último de lo ente.

La causalidad intrínseca del ser de lo ente, por la que la esencia queda constituida en cuanto tal como potencia de ser al recibir un *ser* parcial, es causada por la causalidad extrínseca del *Ser* por esencia, que comunica un *ser* parcial a todo ente. Heidegger había escrito: «La pregunta “¿Por qué es en general el ente, y no más bien la Nada?” tiene para nosotros el significado de ser la primera según la dignidad, porque es la más extensa, la más profunda y, finalmente la más originaria (...). Los límites de su ámbito están en lo que no es absolutamente, y en lo que jamás ha sido: en la nada. Todo lo que no sea nada entra en ella y, finalmente, incluso la nada misma. Por ejemplo, no hablamos de ésta porque sea algo, es decir, un ente, sino porque ella “es”»¹⁹. Pues bien, lo ente (contra esta «pregunta esencial» de Heidegger) no se pone propiamente por contrapo-

18. TOMÁS DE AQUINO, *In II Physicorum*, lect. 14, n. 268.

sición a la nada, sino al Ser. La pregunta esencial de la metafísica es interrogación por el ser de lo ente, pero no por oposición a la nada, sino por oposición al Ser que es absolutamente y por sí. La respuesta a la pregunta que interroga por el ser de lo ente es la del Ser por esencia y la de participación del ser. Propiamente, ente no «viene» de la nada, pues la nada no es, sino del Ser por esencia, que pone lo ente como distinto del Ser y del ser participado²⁰.

La metafísica, según Heidegger en *La pregunta por la cosa*, era la pregunta por el ente en su totalidad y por el ser del ente. Pero, ¿qué entendemos por el ente en su totalidad? El pensar moderno se ha limitado a una sección de los entes. Y no sólo eso, también ha omitido decir cómo se integra este ámbito limitado (naturaleza) en la totalidad del ente. Pues bien, en esta investigación sobre los principios metafísicos de la naturaleza, he procurado mantenerme en una comprensión de la metafísica como pregunta por el ente en su totalidad, por el porqué, y el cómo de su ser, y no hacer de la naturaleza, del hombre y de Dios, «regiones particulares» de la metafísica. La metafísica del acto de ser trata de Dios, al que llega en cuanto creador, pero que entiende no como siendo en función de lo creado, sino como el Ser por esencia; trata del hombre — y de su fin y de su vida— en cuanto persona, como lo propia y directamente querido por Dios al crear, participante del ser de modo muy singular; y trata de todo el resto de la creación, como siendo hecho ser por Dios, en función de la persona.

19. HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1953, en *Gesamtausgabe*, bd 40, Klostermann, Frankfurt 1983, p. 4.

20. Queda claro qué entiende Heidegger por *ser*: el ser dado en la «existencia» del *Dasein* como tal, en el «abrirse» del pensar sin sujeto. Es ahí donde la nada *es* (se trata, pues, del significado meramente lógico del ser). Leemos en *Ser y tiempo*: «Ya cuando preguntamos ¿qué es el ser?, nos mantenemos en cierta comprensión del *es*, sin que podamos fijar en conceptos lo que el *es* significa. Ni siquiera tenemos noción del horizonte desde el cual debemos apresar y fijar el sentido. *Esta comprensión del ser, “de término medio” y vaga, es un factum*» (HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, 2ª ed., FCE, México 1962, §1). El *factum* inicial no es la comprensión del *ser copulativo*, sino la existencia de los entes, dada a los sentidos del que entiende, advertida inteligentemente como tal precisamente porque es la existencia de algo que *es*, siendo ese *es* el acto último ejercido por el ente. Sólo derivadamente puede ser cópula del juicio de predicación. Propiamente lo que hay que decir es que la nada *existe* (se da en el pensamiento, como remoción de lo conocido: es un ente de razón), pero no *es*. Heidegger llama *ser* a lo que la metafísica del acto de ser llama *existencia*, que es un resultado, el mero hecho de presencia (a los sentidos o a la mente), y no un componente metafísico intrínseco del ente. Así, Heidegger se pregunta por el «ser de la existencia», y no por el ser que, como acto, hace que el ente sea. Lo característico del pensamiento de Heidegger es lo que podríamos llamar una ontologización de la fenomenología: una nostálgica búsqueda del ser en el pensar como pensar. Si *ser*, como nosotros lo entendemos, es el acto propio y constitutivo del ente, para Heidegger es sólo «acto de presencia» en la conciencia histórica del *Dasein*, que existe, y consiste en proyectarse hacia el mundo como vacío de presencia de los entes que acaecen.