



MAURICIO BEUCHOT
Universidad Nacional Autónoma. México

METAFISICA, SER Y CAUSA EN TOMAS DE AQUINO

NATURALEZA Y OBJETO DE ESTE SABER

En la visión del mundo y de la ciencia que tiene Santo Tomás, la metafísica es la disciplina principal, es —de manera analógica y jerárquica— la sabiduría. La sabiduría reúne y supera al intelecto y a la ciencia. El intelecto es el hábito de conocer los principios, y la ciencia es el hábito de obtener conclusiones. Pues bien, la sabiduría metafísica conjunta el rigor de la ciencia y la amplitud y penetración de la inteligencia o “intuición” intelectual. Pero lo supera, pues la sabiduría es el intelecto de los **primeros** principios y la ciencia que demuestra sus conclusiones por las causas **últimas** o más elevadas. Y, a pesar de ser ciencia, la sabiduría metafísica tiene —analógicamente— más carácter de intelecto que de ciencia, pues tiene como más propia la función de éste, a saber, llevar todo a sus principios, i.e. a los principios más elevados⁽¹⁾.

La contemplación o especulación metafísica versa sobre lo más abstracto y universal, por eso es la más noble de las ciencias especulativas y que las ciencias en toda su generalidad. Tiene por objeto el ente en cuanto ente, es decir, la realidad en cuanto a aquellos aspectos que debe tener para que podamos decir que de alguna manera existe. Al tener el conocimiento de las nociones y principios más universales y elevados, la metafísica dirige y regula el estudio de las demás ciencias. Es la ciencia rectora, la sabiduría. Su utilidad y su apego a la realidad consisten en que ella es un esfuerzo por partir de lo concreto y sensible (i.e. de la **experiencia viva**), y después verlo todo al trasluz de sus propiedades más universales y abstractas, que ven desplegándose a partir del concepto del ente, sin perder nunca su contacto con lo concreto (a pesar de su máxima abstracción).

El objeto de la metafísica, según Santo Tomás, es el ente en cuanto tal⁽²⁾. Es decir, todo aquello que de alguna manera es. Las maneras de ser son analógicas, esto es, se dan según una jerarquía de principalidad y secundariedad. Las principales maneras de ser son la de la substancia y la del accidente, y éstas se organizan según las categorías. Por eso para Tomás el objeto de la metafísica es el ente que se puede disponer en las diez categorías aristotélicas (la substancia y nueve accidentes), como ya se dijo en la lógica al

hablar de los predicamentos o categorías). Y el ente que se puede ordenar según los diez predicamentos es el ente natural, el cual es creado y finito, es la creatura. Dios —aunque tiene tanta principalidad— sólo entra en el objeto de la metafísica un tanto indirectamente, en cuanto creador o causa del ente, y no como objeto directo de la misma. Es objeto indirecto de la metafísica porque es más una conclusión suya que un objeto propiamente, es más bien el resultado de todo el proceso metafísico. Lo que sí tiene como objeto directo la metafísica es el ente natural y creado. A él corresponde primaria y propiamente la expresión “ente en cuanto ente”, ya que en este caso “ente” se toma como nombre, no como participio. Y como nombre significa primariamente potencialidad, esencia, por lo que se aplica primariamente a la creatura y secundariamente al Creador. En cambio, tomado como participio, significa primariamente acto, existencia, y así conviene de manera primaria a Dios y de manera secundaria a la creatura, según la analogía. Pero, ya que lo tomamos como nombre, “ente” significa propiamente el ente creado y natural, y de modo menos propio significa al Dios —porque Dios rebasa esa noción de sér—. Tal es el contenido del concepto de ente.

EL CONCEPTO DE ENTE

El concepto de ente es el más universal de todos. Ya de suyo los conceptos son universales —aunque puedan darse conceptos singulares, imperfectos—, pues los universales, que son objeto del intelecto (así como los singulares lo son de la sensación), no son propiamente universales en las cosas (sino sólo en potencia, en cuanto naturalezas abstraibles de ellas); en cambio, son propiamente universales en el intelecto, como naturalezas abstractas conocidas en el concepto. Y el universal mayor es el universal metafísico, y el universal metafísico es el concepto del ente⁽³⁾.

En cuanto al concepto del ente, Santo Tomás estudia su carácter de concepto primero y primordial. En el orden cronológico es el primer concepto que se forma el hombre, ya que el ser humano todo lo concibe bajo la noción de ente, aun cuando aquí —en este estadio inicial— se trate de un concepto confuso y todavía virtual del ente. Pero se va elaborando por el estudio de la metafísica y por la experiencia viva de esta disciplina, hasta llegar a ser un concepto elaborado. Y, como concepto elaborado del ente, el cual se alcanza después de esta reflexión, se trata del concepto principal y primordial de todo el edificio del conocimiento, porque fundamenta a todos los demás conceptos y conocimientos. Este concepto de ente incluye varias cosas de manera analógica, i.e. jerárquica, según un más y un menos, pero la analogía misma da unidad a ese contenido del concepto de ente de modo que sea un concepto metafísico analógicamente unitario. Incluye este concepto de ente a las categorías del ente natural —de modo directo— y a Dios —de modo

indirecto—; y unifica esas cosas en un único concepto complejo y analógico, pues tal es el objeto de la metafísica, y lo va elaborando en ese concepto que perfecciona paso a paso.

Dado que dicho concepto abarca cosas tan distintas, unificadas de manera eminente por el carácter sapiencial de la metafísica, es muy importante la noción de **analogía**, que brinda esa unificación⁽⁴⁾. Tratemos de exponer el concepto de analogía. La analogía es tanto una denominación como una predicación. Y es que la predicación, en la que se atribuye un predicado a un sujeto, tiene tres modos: (a) unívoca, que es la predicación de un término común a muchos sujetos, y en la que la significación del término es simplemente la misma para todos ellos; p. ej. “hombre” se predica de igual manera de todos los hombres; (b) equívoca es la predicación de un término común a muchos sujetos, en la que la significación es simplemente diversa para todos ellos; p. ej. “gato” se predica de manera distinta del animal y del instrumento mecánico; y (c) analógica, es la predicación de un término común a muchos sujetos, en la que la significación del término es simplemente diversa pero según algún respecto es la misma para todos ellos; p. ej. “alma” se predica de diverso modo de la planta (alma vegetativa), del animal (alma irracional) y del hombre (alma racional o espiritual), y, sin embargo, encuentra en todos ellos cierta semejanza y conveniencia. Las dos clases principales de la analogía son la de atribución y la de proporcionalidad. En la primera, la significación común a dos o más sujetos se “atribuye”, **a partir de uno de ellos** (que es el principal), a los demás (que son los secundarios). P. ej. “sano” se predica principalmente de “animal” u “hombre”, y, a partir de él, se aplica al alimento, al clima, a la medicina, etc. La segunda se da cuando el predicado se aplica a los sujetos según una proporción, forman una proporción compuesta; p. ej. “la potencia es al acto lo que la esencia a la existencia”.

El concepto de ente admite los dos tipos de analogía, pero principalmente la de atribución. Así, el ente se aplica a diversas cosas reunidas en su concepto: substancia-accidentes, Creador-creaturas; la analogía hace que esas cosas sean en parte iguales pero sobre todo diversas. Esto significa que la noción de ente o el término “ente” no se predica de las diferentes clases de cosas con igual significación, sino de unos primariamente y de otras secundariamente (por ejemplo, de la substancia se predica primariamente, mientras que del accidente se predica secundariamente). La analogía, pues, crea una jerarquía o un orden dentro de la metafísica —y de todo el conocer—, por eso es una doctrina tan característica del tomismo.

Santo Tomás señala también que el concepto de ente es a la vez un concepto abstractísimo y concretísimo⁽⁵⁾. Es abstractísimo porque se alcanza con el grado de abstracción real más elevado, que es el propio de la metafísica, por encima de los grados que pertenecen a la física y a la matemática. Pero es también el concepto más concreto —en cierto sentido— porque su abstrac-

ción es una abstracción analógica; y en la abstracción analógica, por elevada que sea, no se puede prescindir completa y cabalmente de los inferiores agrupados en ese concepto, y por eso hay que estar oscilando entre la captación universalísima del ente y la de sus inferiores, cuales son la substancia y los accidentes (y Dios, si se le considera bajo su extensión),

PROPIEDADES Y DIVISIONES TRANSCENDENTALES DEL ENTE

Del mismo concepto de ente se derivan cinco propiedades que ha de poseer —según Santo Tomás— toda cosa que aspire a ser considerada como un ente: el ser **cosa, algo, uno, verdadero y bueno**⁽⁶⁾. Se discute por qué el Aquinate no incluyó —como posteriormente otros— la **belleza**. Pero en cierto modo lo hizo, al señalar los principios que conducen a ello. Estas propiedades, llamadas “trascendentales” porque pertenecen a todo ente, son convertibles o intercambiables con la misma noción de ente, y sólo explicitan algún aspecto suyo.

En efecto, el atributo “cosa” destaca el aspecto del ente por el cual éste es una esencia que recibe una determinada existencia o acto de ser. El ser “algo” indica que el ente es una cosa distinta (**aliud quid - aliquid**: algo) y que no se confunde con ninguna otra cosa. El ser “uno” significa que el ente es indiviso en sí mismo; no sólo es distinto de otras cosas, sino idéntico consigo mismo. Si el “algo” es un aspecto relativo o por comparación con las demás cosas, el “uno” es un aspecto absoluto del ente, ser uno consigo mismo, no contradictorio: esto fundamenta al principio de no-contradicción o identidad. La propiedad trascendental de lo “verdadero” destaca la relación que tiene el ente con el conocimiento. En este sentido, ser verdadero significa ser cognoscible; indica que todo ente es cognoscible para algún intelecto (si no lo fuera para el intelecto humano, lo sería para el intelecto divino, como sostiene Santo Tomás). Esta es la verdad ontológica, y es en la que se basa la verdad formal o lógica (la correspondencia de lo pensado con lo real) y así es el fundamento del principio de la verdad como opuesta a la falsedad, i.e. el principio del tercio excluido. Además, lo “bueno” indica la relación del ente con la voluntad. Significa que todo ente es deseable —así como antes se estableció que era cognoscible—. Y, si por alguna circunstancia no fuera deseable para la voluntad humana, por lo menos lo sería para la voluntad divina. En esta intencionalidad volitiva hacia el bien se funda el principio de causalidad final. Por último, la belleza —que Santo Tomás dejó en la línea de los trascendentales— es la armonía de los demás trascendentales mismos en el ente.

Otro aspecto importantísimo y trascendental en la ontología de Santo Tomás es la división del ente (que toma de Aristóteles) en actual y potencial⁽⁷⁾, o en acto y potencia; esto es, lo que ya existe y lo que se encuentra en

proceso de llegar a la existencia, o en devenir. Tal es la división que abarca a todos los entes —por eso es trascendental—, y por eso es tan importante para Santo Tomás. Como el ente que fuera pura potencia sería la materia prima y el ente que fuera puro acto sería Dios, y la materia de suyo no existe sin la forma, por eso es más exacto decir que Santo Tomás divide el ente en: (a) ente en acto, que sólo sería Dios, y (b) ente en acto mezclado con potencia, que sería la creatura. Esto último en el sentido de que la creatura, aunque es en acto (porque ya existe), sin embargo todavía puede llegar a ser muchas cosas y alcanzar otras perfecciones (por lo cual, su acto está mezclado con potencia, “sigue en devenir”).

Esta división del ente en acto y potencia —así entendidos— es sin lugar a dudas la división más característica del sistema metafísico de Santo Tomás⁽⁶⁾. El Aquinate pone mucho cuidado en estudiar las relaciones entre el acto y la potencia; por ejemplo, establece con claridad que el acto perfecciona a la potencia y, a la inversa, que la potencia limita al acto.

ESENCIA Y EXISTENCIA

Una aplicación de esta díada acto-potencia es la original doctrina de Santo Tomás sobre la distinción real entre esencia y existencia en los entes creados. Decimos que es una doctrina original porque con ella Tomás supera el substancialismo de Aristóteles, y fue una de las tesis por las que se distinguía y reconocía a la escuela tomista en el decurso de la historia⁽⁹⁾. Aristóteles sólo llegó a aplicar la díada potencia y acto en la otra díada de materia-forma, que constituyen la substancia. Pero dejó algunos elementos doctrinales que, desarrollados por cristianos neoplatónicos y además los árabes, culmina en la doctrina tomista. Santo Tomás añade una mayor precisión: materia y forma constituyen la esencia de la cosa y todavía le falta un ulterior acto o perfección que es el acto de ser o existencia. Así, la forma no es el último acto entitativo de la cosa, sino que lo es la existencia (el *esse*, la actualidad de todas las perfecciones entitativas del ente).

Puede decirse que la esencia corresponde a **lo que es** la cosa, y la existencia o, más correctamente, el acto de ser, corresponde al **hecho de que** la cosa es. La esencia es lo que hace ser tal, aquello **por lo que (quo)** la cosa es tal; la existencia es aquello **por lo que (quo)** la cosa simplemente es. Dando a esto una mayor exactitud, la esencia es el ente real divisible en los diez predicamentos (el ente de razón o pensado sólo tendrá esencia por derivación y dependencia del ente real).

Aplicando aquí la analogía, la esencia significa de modo primario a la substancia y de modo secundario a los accidentes. Y en ambos casos significa ontológicamente **aquello por lo que la cosa tiene el ser**⁽¹⁰⁾ o también **aquello que es** la cosa. La existencia o —más propiamente— el acto de ser es

aquella perfección por la que la esencia tiene realidad, es el acto de la esencia, la manera como la esencia misma se actualiza y es⁽¹¹⁾.

Pues bien, la tesis del Aquinate es que en Dios la esencia y la existencia se identifican y en la creatura difieren realmente. Es una tesis que después fue combatida por escotistas, suarecianos y aún algunos dominicos. La prueba que aduce Santo Tomás es que, en efecto, la creatura recibe el ser por participación del ser subsistente del Creador. Pero la creatura es un ente posible en sí y necesario por otro —según decía ya Avicena—. Por eso en todo ente creado la esencia difiere realmente del ser. Pero el ser no es sin más un accidente de la esencia, sino el acto de la esencia, el acto de ser⁽¹²⁾. Y Santo Tomás lo ve sobre todo porque, así como las substancias corpóreas se individualizan por la materia, quiere ver cómo lo hacen las substancias incorpóreas creadas, que son pura forma. Y encuentra que en las substancias separadas “el ser es distinto de su esencia, aunque la esencia sea sin materia; por lo cual, su ser no es absoluto, sino recibido, y por ello limitado y finito o determinado según la capacidad de la naturaleza que lo recibe; pero su naturaleza o quiddidad es absoluta, no recibida en alguna materia”⁽¹³⁾. Y en las substancias compuestas de materia y forma, también “el ser es recibido y finito, por lo cual recibe de otro el ser; y su naturaleza o quiddidad [o esencia] es recibida en la materia *signata*”⁽¹⁴⁾. Así, donde otros autores y escuelas sólo veían una distinción de razón o pensada —i.e. entre la esencia y la existencia o ser de la creatura—, Santo Tomás exige que sea una distinción real metafísica.

LA SUBSTANCIA

Otro binomio principal de la metafísica tomista lo constituyen los conceptos de substancia y accidente. La substancia es el ente que existe por sí mismo, sin necesidad de existir en otro del cual reciba el ser. En cambio, el accidente es el ente que existe en otro (i.e. en la substancia) y sólo de esa manera puede existir. Tomás recoge los nueve accidentes aristotélicos: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, posición y hábito. Aplicando la analogía a este caso, nos resulta que la substancia es el ente por excelencia, y los accidentes son entes sólo por participar o recibir el ser de aquella. Aunque ellos mismos significan para ella sendas perfecciones que recibe.

La substancia es la esencia a la que le compete un modo de ser por sí o autónomo (*per se*)⁽¹⁵⁾, el accidente es la esencia a la que le compete un modo de ser por otro (*per aliud*). La substancia puede ser primera (individual) o segunda (universal); p. ej. este hombre es una substancia primera —y principal—, y la humanidad es una substancia segunda —derivada de aquella, i.e. de los hombres concretos—; pero, en todo caso, la substancia es

el ser por excelencia, es el ser primario en el orden analógico, en tanto que el accidente es el ser secundario y derivativo.

La substancia es el pilar ontológico de la realidad porque también es el pilar epistemológico. Es decir, es lo más cognoscible. En el orden de los conceptos, la substancia es lo que propiamente tiene definición esencial, mientras que los accidentes la tienen sólo redundante y dependiente (por relación a la substancia). En el orden de los juicios y los ratiocinios, la substancia es la que está ligada de manera más directa y estrecha (en su expresión judicativa o proposicional) con el principio de no-contradicción. La substancialidad es el ser así y no de otro modo a la vez.

Y es que la substancia primera es el compuesto de materia prima y forma substancial. Es la substancia corpórea. Las substancias separadas son sólo formas. Pero, en cuanto substancia primera, singular y corpórea, compuesta de materia y forma, la substancia no es sólo la materia ni sólo la forma (aunque sea la parte más noble del compuesto). Es ambas a la vez —predominando analógicamente la forma sobre la materia, como más perfecta—, una y otra constituyen una unidad *per se*⁽¹⁶⁾.

La substancia es, pues, una unidad pura y simple, un ente propiamente dicho. Para ella esa unidad es la que constituye en el ser (pues lo que hay de unidad hay de ser). Cada una de las substancias —a diferencia de los accidentes— es por sí misma un ser y una unidad. En efecto, la materia y la forma componen una cosa, sólo que la materia es su parte potencial y la forma es su parte actual; intervienen ahí las causas material y formal. Y esa composición o unificación de ambos elementos la realiza algún agente productor, que es la causa eficiente. En efecto, no hay otra causa de unidad que el motor que hace pasar a los entes de la potencia al acto. La unidad específica la da la forma y la unidad individual la da la materia (que, con la cantidad, es el principio de individuación). Y en el caso de las substancias que son formas sin una materia, tienen unidad por la forma misma. Y en lo corpóreo el eficiente une materia y forma con arreglo a un objetivo. Se juntan así las causas eficiente y final. En la substancia, por tanto, se unen como elementos explicativos todas las causas (material, formal, eficiente y final). La substancia, como de un modo natural, nos conduce al estudio de la causalidad, porque ella misma tiene carácter de causa o de principio explicativo, y porque en ella se conjugan todas las causas. Pasemos, entonces, al ámbito de la causalidad.

LAS CAUSAS Y EL ORDEN METAFISICO

Santo Tomás ha sido llamado “el genio del orden”⁽¹⁷⁾. El mismo establece que el orden pertenece al sabio; y la sabiduría humana es la metafísica; en consecuencia, la metafísica no sólo tiene la capacidad de ordenar a

las otras ciencias, sino que también se ordena a sí misma. Y se ordena a partir de principios y causas. Por eso es tan importante estudiar el orden causal del ente.

El principio de causalidad establece que todo ente contingente tiene causa. La causa es aquello que incluye en el ser de otra cosa, y esto puede hacerse de muchas maneras. Puede realizarse al interior de la cosa misma, y entonces se trata de causas intrínsecas, que causan desde dentro de la cosa, porque la constituyen. Esta idea es difícil de aceptar en la modernidad, pero los escolásticos tenían muy claro —como Santo Tomás— que esas causas intrínsecas a la cosa (como son la materia y la forma) la causan constituyéndola o componiéndola.

Las causas intrínsecas son, pues, la causa material y la causa formal. La causa formal es la que actualiza y da su carga ontológica de perfección y su existir a la causa material, la cual a su vez delimita a la causa formal y le confiere individualidad, resultando el compuesto individual. Otras causas intervienen desde fuera de la cosa en su existir, son las causas extrínsecas. Tales causas extrínsecas son la causa eficiente y la causa final. La causa eficiente produce la cosa haciendo que haya la adecuada composición entre la materia y la forma, mismas por las que se constituye la cosa. Y la causa final es la que da el sentido y el “para qué” a la cosa.

LA METAFISICA Y LAS CAUSAS

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, trata de las causas como las que determinan el **orden metafísico**⁽¹⁸⁾. Y es que a la sabiduría o metafísica le pertenece considerar las causas. Así, ellas dan propiamente la estructura metafísica. En primer lugar, porque la causalidad es un aspecto del ente; en segundo lugar, porque la causalidad es susceptible de un tratamiento universal, especialmente al trasluz del ente, que es el universal metafísico; en tercer lugar, porque la metafísica demuestra por las causas más excelentes. Surge entonces la ubicación del tratado de las causas en el orden metafísico. Y con justa razón, pues, si al metafísico o sabio le compete considerar el orden, éste surge de manera primordial de las causas⁽¹⁹⁾.

Además, el orden requiere multitud, heterogeneidad y ordenabilidad en las partes. Ontológicamente, esta ordenación comienza por las causas, pues el orden se efectúa según algún principio, y el principio es eminentemente la causa. Pero también lógicamente hay una jerarquía, un orden según algo principal y algo secundario, y esto se conoce por la analogía⁽²⁰⁾. La causalidad y la analogía son los principios ontológico y lógico del orden. Así, pues, según los distintos géneros de causas surgen los distintos géneros de órdenes que dispone el sabio, y la metafísica debe partir de ellas, aplicando la analogía⁽²¹⁾. Causalidad y analogía van unidas. No en balde Aristóteles obtuvo la

noción de analogía al considerar la multiplicidad de los géneros de causas que sus antecesores no supieron ver⁽²²⁾.

He aquí la importancia y el sentido que tiene ese tan detallado estudio que había hecho Aristóteles examinando las opiniones de sus predecesores sobre las causas. La culminación no sólo reside en haber establecido su esquema de las cuatro causas: material, formal, eficiente y final, sino la captación de la analogía que se da entre ellas, por virtud de la causa final⁽²³⁾. Santo Tomás supo evaluar este descubrimiento, asimilando la radical prioridad de la causa final y el horizonte analógico que ella introduce.

Santo Tomás pone muy de relieve que, debido a las condiciones o características atribuidas por Aristóteles al sabio, la metafísica ha de versar sobre las causas más universales y primeras, vistas a la luz del ente en cuanto ente. Con ello la metafísica es la más alta de las ciencias especulativas, pues, mediante el conocimiento de las causas, tiene como meta aquietar la admiración con el conocimiento y abrir al hombre a la contemplación del orden de los seres.

LAS CAUSAS Y EL ENTE

Mostrando un notable interés por la historia, Tomás repite el recorrido que hizo Aristóteles por las opiniones anteriores sobre las causas, para concluir —en su Comentario a la **Metafísica** del Estagirita— que las causas tomadas en cuenta se reducen a alguna del esquema aristotélico, y que los anteriores no llegaron a poseer un cuadro completo de las causas. Este cuadro perfecto debe atribuirse a Aristóteles. Pero también, con mucha comprensión, el Aquinate se esfuerza en buscar los motivos que explicarían esta deficiencia en los filósofos anteriores al Estagirita. Se mantiene firme en la postura crítica, reforzando las objeciones dirigidas contra los milesios, pitagóricos, eleatas, atomistas, y sobre todo contra los platónicos. Es firme en su búsqueda de la verdad, por encima de la simpatía a los autores. Y el sentido que tiene Tomás del desarrollo de la historia de la filosofía se muestra en que atribuye los enfoques deficientes sobre las causas al contexto cultural en que se habían establecido, añadiendo que la filosofía recorre un proceso de perfeccionamiento.

Un punto clave de ese camino ascendente fue Aristóteles, de quien Santo Tomás recibe y profundiza el esquema básico de las cuatro causas. A pesar de que Aristóteles concede la máxima importancia a la causa final, considera como causa constitutiva del ser a la causa formal: "Aristóteles es el filósofo de la forma"⁽²⁴⁾. Y Santo Tomás adopta la perspectiva de la causa formal para el objeto de la metafísica. Ella estudia el ente en cuanto ente, añade el Aquinate, desde el enfoque de lo formal del ser: la esencia, que es lo susceptible de disponerse en predicamentos o categorías. Las causas y las cate-

gorías caminan muy unidas en la metafísica.

Partiendo del ente, Santo Tomás encuentra una progresión: principio, causa y elemento; “el principio se dice propiamente de las causas extrínsecas; el elemento se dice de las causas que son partes de la cosa, a saber, de las causas intrínsecas; y la causa se dice de todas ellas”⁽²⁵⁾. De esta manera interpreta Santo Tomás el esquema aristotélico de las causas relacionándolas con el ente.

EL ORDEN QUE OBSERVAN LAS CAUSAS ENTRE SI

Hay un orden entre las causas, y este orden es doble. Al nivel ontológico, encontramos un orden relacional: las causas se relacionan de cierta manera. Al nivel lógico, encontramos un orden de analogía: las causas se dicen “causas” de manera en parte idéntica y en parte diversa, predominando la diversidad, es decir, según algo primario y según algo secundario (**per prius** y **per posterius**).

El orden ontológico entre las causas es una cierta relación. Relación que consiste en la congruencia o adaptación que deben guardar unas con otras. Entre las causas hay una relación de orden que procede de lo mayor a lo menor en la causalidad. La **ratio causandi** o influencia causal puede ser mayor o menor. Esto puede verse en la subordinación de las causas entre sí: la materia se ordena a la forma, la forma al eficiente y el eficiente al fin⁽²⁶⁾. Es, pues la causa final la que es ontológicamente más causa. Las causas, al causar, lo hacen de manera ordenada, y se coaptan las unas a las otras; y en todo ese ordenarse, la causa final es la que lleva la dirección. La causa final es la causa de las causas, pues de ella depende su causalidad. No es que cause a las causas en cuanto seres, sino en cuanto causas, pues causa el que las demás sean causas. Como las dirige a todas, es la que determina su causalidad.

Y, en el orden lógico, al observar la primacía de una entre ellas, que son varias y diversas, se advierte en ellas, a partir del orden relacional ontológico que guardan, un **per prius et per posterius**. Es decir, comprendemos que no son causas de la misma manera, sino en parte idéntica y en parte diversa, predominando la diversidad. Esto lleva a concluir un orden predicativo en las causas. Es lo que en el nivel lógico se denomina el “orden de analogía” que guardan entre sí⁽²⁷⁾.

LAS CAUSAS Y EL ORDEN CIENTIFICO DE LA METAFISICA

El orden científico de una disciplina consiste en su manera propia de definir y demostrar. La metafísica, en cuanto sabiduría, define y demuestra

por todas las causas, pero tomadas analógicamente. De manera perfecta no lo hace por la causa material, y toma la causa formal no en su aspecto físico, sino esencial o metafísico. La causa eficiente última es Dios, y la metafísica define y demuestra por ella, pero no de manera directa (pues no es su objeto directo Dios, sino la causa de su objeto, que es el ente como tal). Lo mismo hace con la causa final máxima, que es igualmente Dios.

Por consiguiente, atendiendo al objeto propio de la metafísica, ésta define y demuestra (i) principalmente por la causa formal, en relación a la esencia, los trascendentales y los predicamentos; (ii) por la causa cuasi-material, en cuanto aspecto de la substancia; (iii) por la causa final, en cuanto que lo inferior en los entes existe por causa de lo superior, como la materia es en vistas a la forma y los accidentes en vistas a las substancias; (iv) por la causa eficiente, sólo en cuanto relaciona la potencia con el acto.

Dado este orden que Santo Tomás llega a contemplar en las causas de las cosas, está en capacidad de responder —principalmente por reducción al absurdo— a cualquier pensador que llegue a negar o a poner en tela de juicio la validez de la causalidad y sus distintos órdenes⁽²⁸⁾. Tal es el orden que se configura en esa máxima construcción intelectual que es la metafísica aristotélico-tomista.

NOTAS

- (1) Cfr. Sto. Tomás, *In Boëthii De Trinitate*, q. 5. a. 1. c.; q. 6. a. 1. c.
- (2) Cfr. *Ibid.*, a. 4; *In Metaph.*, prol.: *In IV Metaph.*, lect. 1, n. 533.
- (3) Cfr. *Idem. Contra Gentes*, I. I. c. 25; *Summa Theologiae*, I. q. 3. a. 5.
- (4) Cfr. *Idem. Summa Theologiae*, I. q. 10. a. 6; *De Veritate*, q. 2. a. 11.
- (5) Cfr. *Idem. Summa Theologiae*, I. q. 4. a. 1. ad 3.
- (6) Cfr. *Idem. De Veritate*, q. 1. a. 1. c.
- (7) Cfr. *Idem. Contra Gentes*, I. I. c. 28; *Summa Theologiae*, I. q. 3. a. 1.
- (8) Es lo que expone G. Manser en su libro *La escuela del tomismo*, Madrid: CSIC, 1947.
- (9) Esto se esfuerza por mostrar N. del Prado en su obra *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi Helvetiorum: Ex tyis Consociationis Sancti Pauli, 1911.
- (10) Sto. Tomás, *De ente et essentia*, I. 2.
- (11) *Ibidem.*
- (12) *Idem. In I Sententiarum*, d. 19. q. 5. a. 1. ad 7.
- (13) *Idem. De ente et essentia*, VI.
- (14) *Ibidem.*
- (15) *Idem. Summa Theologiae*, I. q. 3. a. 5. ad 1; III. q. 77. a. 1. ad 2.
- (16) *Idem. In V Metaph.*, lect. 10.
- (17) Cfr. J. Wébert, *Saint Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre*, Paris, 1934.
- (18) Cfr. M. Beuchot, "La metafísica de las causas en Aristóteles y Santo Tomás", en *Logos*, vol. IX, n. 26 (1981), pp. 9 ss.
- (19) Cfr. S. M. Ramírez, *De ordine*, Salamanca: B.T.E., 1963, pp. 14-16.
- (20) Cfr. Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, II-II. q. 26. a. 1. c.
- (21) Cfr. *Ibid.*, I. q. 105. a. 6. c.
- (22) Cfr. M. D. Philippe, *Initiation à la philosophie d'Aristote*, Paris: La Colombe, 1956, p. 114.

- (23) Cfr. M. Beuchot, *Art. cit.*, p. 18.
- (24) D. Dubarle, "La causalité dans la philosophie d'Aristote", en *Recherches de Philosophie*, 1 (1955), p. 43.
- (25) Sto. Tomás, *De principiis naturae*, ed. M. de Maria, en *Opuscula*, Città di Castello: Typ. S. Lapi, 1886, vol. I, p. 383.
- (26) Cfr. Sto. Tomás, *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. 16, n. 5; Idem, *In II Posteriorum Analyticorum*, lect. 8, n. 3; Idem, *In II Physicorum*, lect. 15, n. 6; D. Dubarle, "Causalidad y finalidad en Santo Tomás y al nivel de las ciencias modernas de la naturaleza", en *Estudios Filosóficos*, 23 (1974), p. 227.
- (27) Cfr. M. Beuchot, *Art. cit.*, p. 17; P. Garin, *Le problème de la causalité et Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Beauchesne, 1958, pp. 10 ss.
- (28) Cfr. M. Beuchot, "Hume y el principio de causalidad", en *Humanidades*, 4 (1976), pp. 79-104; Idem, "La causalidad en el tomismo y en la filosofía analítica", en *Revista de Filosofía* (UIA), 14 (1981), pp. 291-311; Idem, "Sobre el conocimiento de la materia", en *Crítica* (UNAM), vol. XIII, n. 38 (1981), pp. 97-104, también recopilado en J. Esquivel (ed.), *La polémica del materialismo*, Madrid: Tecnos, 1982, pp. 146-153; Idem, "Sobre el conocimiento de la forma", en *Estudios Filosóficos*, 31 (1982), pp. 119-133.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores. Los artículos publicados son de la responsabilidad de los autores.

ANALOGIA aparece semestralmente. El primer fascículo abarca de enero a junio y el segundo de julio a diciembre de cada año.

Director:

Mauricio Beuchot

Consejo de Redacción:

Mauricio Beuchot
Gabriel Chico
Antonio Ramos

Consejo Editorial:

Ignacio Angelelli (*Austin, Texas*)
Tomás Calvo (*Granada, España*)
Roque Cartián (*Valencia, Venezuela*)
Marcelo Dascal (*Tel Aviv, Israel*)
Gabriel Ferrer (*Valencia, España*)
Jesús García (*Guadalajara, Jal., México*)
Jorge J. E. Gracia (*Buffalo, N. Y.*)
Klaus Hedwig (*Aachen, RFA/Rolduc, Holanda*)
Jorge Iñiguez (*León, Gto., México*)
Ezequiel de Olaso (*Buenos Aires, Argentina*)
Lorenzo Peña (*Madrid, España*)
Philibert Secretan (*Friburgo, Suiza*)
Daniel Ulloa (*México, D. F.*)
Enrique Villanueva (*México, D. F.*)

Suscripción anual (2 números): 20 US dls. o equivalente en moneda nacional

Precio de cada número: 10 US dls. o equivalente en moneda nacional