

Metafísica (parte III): Analítica ontológica

Selección de pasajes de Antonio Millán Puelles, *Fundamentos de Filosofía. Obras Completas, Volumen II*, Madrid, Rialp, **Cap. XVIII**.

La “analítica ontológica”

El conocimiento es tanto más perfecto cuanto más aprehende en el objeto todo lo que hay en él. De ahí que el conocimiento científico, a diferencia del meramente vulgar, distribuya las diferentes modalidades de su objeto, no limitándose a conocer lo que es común a ellas, sino distinguiendo y precisando lo específico y propio de cada cual. Así, por ejemplo, el conocimiento que de la vida se tiene cuando se sabe distinguir sus tres órdenes (vegetativo, sensitivo, intelectual) es indudablemente más perfecto que el que se posee cuando sólo se alcanza la idea de la vida en general. En nuestro caso, la diferencia entre el conocimiento vulgar y el conocimiento metafísico del ente reside en el hecho de que mientras el primero es, por naturaleza, indiferenciado y confuso, el segundo deberá ser capaz de advertir las divisiones fundamentales, los diversos registros y planos que articulan el ser. A esta necesidad corresponde el estudio de las «categorías» y de las «causas», al que aquí globalmente se designa con el nombre de «analítica ontológica». La entidad, en efecto, puede ser dividida en géneros y especies, no sólo como constitutiva de las cosas, sino también en cuanto que es activa en ellas; es decir, no sólo como lo que constituye a los seres, sino también como principio de actividad de los mismos. Al primer punto de vista responde la parte de la analítica ontológica que se ocupa de las categorías; al segundo, la que se refiere a las causas.

La analogía del ente y las categorías

El estudio de la analítica ontológica no pretende otra cosa sino manifestar aquellos tipos y modalidades que de una manera implícita y confusa están en acto en la noción del ente. Todos ellos coinciden en ser entes, pero difieren en la manera de serlo. Para entender de un modo riguroso el verdadero alcance de esta afirmación, es preciso abordar la doctrina que se conoce con el nombre de «analogía del ente», y para ello, en primer lugar, advertir el sentido que en general poseen los términos «análogos».

Término unívoco es el que designa a varios objetos según una misma significación; equívoco, el que se refiere a ellos según significaciones enteramente distintas; y, en fin, el término análogo es un cierto medio entre el unívoco y el equívoco, de suerte que denomina a varios objetos según una significación parcialmente distinta y parcialmente la misma. El término «animal» referido al hombre y al león es

unívoco. Lo que este término señala en el hombre es lo mismo que indica en el león, a saber: la índole de sustancia apta para la vida sensitiva. El término «can», referido a la especie animal y a la constelación, es equívoco; no tiene aquí una misma significación, sino dos, mutuamente extrañas. En cambio, el término «conocimiento», empleado para significar tanto la intelección como la visión, es análogo. Lo mismo ocurre con el término «risueña», aplicado a una persona humana y a una pradera, y con la voz «sano» en tanto que es denominativa del animal y del medicamento.

[...]

Dadas las anteriores divisiones de los términos, ocurre preguntarse si el «ente» es unívoco, equívoco o análogo [...] Ante todo, el «ente» no es unívoco. En el concepto unívoco las diferencias entre los inferiores de que se predica no están en acto dentro de su comprensión. Tales conceptos se forman, justamente, prescindiendo de tales diferencias. Así, el concepto de «animal» está prescindido de las diferencias «irracional», «racional»; y por eso mismo puede ser predicado unívocamente del que no tiene razón y del que la posee. Por el contrario, el «ente» incluye en acto todas las diferencias entre los entes, aunque ellas no se encuentren manifiestas y explícitas, sino fundidas o confundidas en un solo concepto. Tampoco puede decirse que el término «ente» sea equívoco, ya que todo lo denominado por él tiene en común un mismo carácter, precisamente el de ente. Todos los seres coinciden en tener, cada cual a su modo, la índole de ser, pues para ser diferentes es preciso, ante todo, que sean. No queda, así, otra posibilidad sino la de que el ente sea un término (y un concepto) análogo.

[...]

El término «categoría» procede del verbo griego κατηγορεῖν que significa lo mismo que atribuir. En su acepción puramente etimológica, las categorías no son, pues, otra cosa que atributos, por lo cual se las llama también «predicamentos»; pero estos predicamentos o atributos no interesan aquí en su sentido meramente lógico. Lo que la analítica ontológica pretende señalar, al dividir las categorías, son los géneros supremos del ser finito; de suerte que, aunque estos puedan considerarse también como géneros supremos de los atributos o predicados, el metafísico los considera en tanto que constituyen diversos modos de ser. En una palabra: no los estudia como tipos de predicados, sino como tipos de entes, como modalidades del ser real finito. Por lo mismo, carece de significación metafísica la división de las categorías propuesta por Kant. Tal división no intenta registrar modalidades entitativas. La única significación que asigna a las categorías es la de simples formas subjetivas de enlazar los fenómenos de la experiencia, de tal manera que no constituyen formas reales, sino formas mentales, previas a la captación de todo objeto.

En la división de Aristóteles, sistematizada por santo Tomás, el ente real finito se distribuye, en primer lugar, según la distinción entre el «ser en sí» y el «ser en otro». Se denomina «sustancia» a todo aquello

a lo que compete ser en sí, esto es, existir sin necesidad de afectar a otro ser que haga de sujeto. En el caso contrario se encuentra el «accidente», todo aquello a lo que compete ser en otro como en un sujeto de inhesión. En realidad, el accidente no es una sola categoría, sino que abarca hasta nueve modalidades de ser¹ [...] Dado que el accidente no es un ser en sí, sino una afección de la sustancia, deberá dividirse en atención a la diversa forma en que realmente afecta a esta.

La sustancia

Etimológicamente, sustancia, de *sub-stare*, es algo que hay bajo los accidentes o manifestaciones sensibles de las cosas. La sustancia se nos presenta, ante todo, como un cierto substrato de los accidentes, como lo que realiza su sustentación. Con gran facilidad nuestra imaginación tiende a representarse este soporte a la manera de un basamento físico, como una especie de subsuelo material donde los accidentes concretos y sensibles hundieran sus raíces. Nada hay más lejos del verdadero ser de la sustancia. Esta es algo real, pero no imaginable, sino inteligible. No es un trozo o fragmento material oculto en una cosa que manifiesta sus accidentes, sino la propia totalidad de la cosa como sujeto de ellos. Esta idea de un sujeto o soporte de los accidentes la adquirimos, primero, al analizar el movimiento o cambio. No hay transformación que no lo sea de un cierto substrato, de algo permanente a lo que antes de transformarse afectaba una cierta modalidad, y luego, por virtud de la transformación, otra. Tal substrato o principio permanente es, en el caso de las transformaciones meramente accidentales, la sustancia; lo que equivale a decir que esta es en cada cosa el sujeto de todos sus caracteres variables. Una segunda fase en la penetración intelectual de la idea de sustancia es entonces la que representa el concebirla como sujeto no solamente de las determinaciones variables, sino también de todas las determinaciones adjetivas, incluso de aquellas —las denominadas «propiedades»— que no pueden dejar de ser tenidas. De esta manera, la sustancia es lo mismo que la «esencia» en tanto que sujeto de todos sus accidentes.

La idea de la sustancia como principio de sustentación no expresa, sin embargo, la más profunda índole de esta categoría. Lo que radicalmente la define —por oposición al accidente— es el corresponderle el ser en sí; o, lo que es lo mismo, no el ser sustante, sino el ser subsistente.

[...]

¹ Nota de la cátedra:

Los nueve accidentes -ejemplificados- son: *Cualidad* (por ej. estudioso), *cantidad* (por ej. de dos metros), *relación* (por ej. hermano de...), *dónde (ubi)* (por ej. en Santa Fe), *cuándo (quando)* (por ej. ayer), *posición (situs)* (por ej. sentado), *estado (habitus)* (por ej. armado), *acción* (por ej. luchar), *pasión* (por ej. estar triste).

El rasgo capital de la sustancia —la «subsistencia»— se nos presenta, así, como un cierta «independencia» entitativa. No es, sin embargo, precisa una independencia absoluta. La plenaria y completa independencia sólo conviene a Dios, y este es un ser que, además de no ser en otro, tampoco es, en modo alguno, causado. Ahora bien: para distinguirse del accidente no es necesario carecer de toda causa: basta con no tener sujeto de inhesión. Ser-en-sí no es lo mismo que ser-por-sí. De ahí que la definición de la sustancia que propugna Descartes únicamente convenga a Dios. «Por sustancia — afirma el filósofo francés— no podemos entender sino la cosa que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir».

[...]

La independencia que se registra en la categoría de sustancia es tan sólo la que se necesita para diferenciarla de la categoría de accidente. Y en este sentido, según el cual cabe hablar de una pluralidad de sustancias, trátase de una doble independencia: por una parte, respecto de todo sujeto de inhesión; por otra, respecto de todo coprincipio intrínseco. Ya se ha aclarado antes lo primero. Por lo que concierne a lo segundo, y para advertir su sentido, téngase en cuenta que, aunque la materia prima y la forma sustancial de los seres corpóreos no son accidentes de estos, sin embargo, tampoco son sustancias, sino principios o coprincipios de ellas. Ni la materia prima ni la forma sustancial del ser corpóreo tienen la aptitud de ser en sí. Únicamente existe la una *con* la otra. Es la sustancia entera, compuesta por la materia prima y la forma sustancial, lo que en el ente corpóreo tiene un verdadero ser-en-sí. Por consiguiente, la subsistencia no sólo excluye el «ser-en-otro», sino también el «ser-con-otro» (entendido esto último de un modo rigurosamente propio y esencial, no accidental).

[...]

La categoría de «sustancia» (completa) se divide, accidentalmente, en «sustancia primera» y «sustancia segunda». La sustancia primera es la individual, aquella que —como ente sustancial— no es en otro y —como ente individual— no se puede predicar de otro; tal, por ejemplo, la concreta naturaleza sustancial de Pedro. «Sustancia segunda» se denomina, en cambio, a la que puede ser atribuida o predicada; como la naturaleza universal «hombre» puede atribuirse a todo sujeto humano. La sustancia primera es denominada así en tanto que posee de una manera más estricta y formal la índole de sustancia, por ser individual. Esencialmente la categoría de sustancia se divide en «simple» y «compuesta». Es simple toda aquella cuya esencia carece de partes, o dicho de otro modo: la que no consta de materia prima y forma sustancial; compuesta, en cambio, la que se halla en el otro caso. Las sustancias simples son puros espíritus —por carecer de materia—, y la teología de la fe, que los denomina «ángeles», los clasifica en diversas especies. La sustancia compuesta —todo ente corpóreo—

se subdivide en inanimada y animada. La inanimada —el mineral— es la que carece de vida; y la animada es el ser viviente, que abarca dos modalidades: la insensitiva y la sensitiva. La primera es el vegetal o planta; la segunda, el animal. Este, a la vez, puede ser irracional y racional (respectivamente, bruto u hombre).

Las cuatro causas: material, formal, eficiente y final

La analítica ontológica del ser finito no se limita a considerar a este según sus diversos modos de «constituir» estáticamente a las cosas, sino que se extiende a examinar también sus diversas maneras de «influir» en ellas. El estudio de lo primero da lugar a la clasificación de las «categorías» o modos de ser; el de lo segundo, a la división de las «causas», que corresponde a ciertos modos de influir. En su acepción más estricta, causa es aquello que real y positivamente influye en una cosa, haciéndola depender de él. Toda causa es, por tanto, un principio, algo originativo de un acto. Pero no es cierto lo inverso. No todo principio es causa. Principio es, en general, aquello de lo que algo procede, sea cualquiera la forma de la procedencia. Esta puede tener un sentido meramente lógico o, por el contrario, una verdadera significación entitativa. Mi conocimiento del fuego puede provenir de mi conocimiento del humo; pero el humo real procede del fuego real. La causa, por oposición al mero principio, es un ente del que algo procede de un modo entitativo, no puramente lógico.

[...]

Hay tantas modalidades de causas cuantas, inversamente, maneras de depender. Aristóteles distingue hasta cuatro géneros de causas: *material*, *formal*, *eficiente* y *final*. La entidad de una estatua depende intrínsecamente de aquello de que está hecha —por ejemplo, el bronce—, y a lo que, por tanto, se denomina causa material; y del aspecto o configuración que la hace ser precisamente lo que es —causa formal—. De una manera extrínseca, la estatua depende del escultor que la ha hecho —causa eficiente— y del objetivo que con ella se pretendió lograr —causa final—. Estas cuatro modalidades de causa no son unívocas. Cada una de ellas representa un modo esencialmente distinto de influir en el ser del efecto. No son, por consiguiente, especies de un mismo género, sino miembros de una analogía de proporcionalidad propia. Todas coinciden en ser —cada cual a su modo— causas. Examinemos, en primer lugar, los dos géneros de causa intrínseca. Por ellos comenzamos, por tratarse de causas que ejercen su oficio de una manera pura y simplemente constitutiva, esto es, comunicando su ser a la que de ellas depende.

a) La causa material es definida por Aristóteles: ἐξ οὗ γίνεται τὸ ἐνυπάρχοντος, aquello de lo que algo se hace y en lo cual es. La estatua hecha de bronce no es fuera de este, sino en este. Tal estatua es *de*

bronce y *en bronce*. La causa material es así el sujeto permanente de cuya potencia se educa un nuevo ser. En el ejemplo propuesto, lo que hace de causa material (el bronce, respecto de la estatua) es, sin embargo, en sí mismo, una sustancia completa, que consta de materia prima y forma sustancial. Esto significa que la sustancia bronce tiene, a su vez, por causa material a una sustancia incompleta — la materia prima—, de la que está hecha y en la cual es, como todo ente corpóreo. De donde resulta que la materia prima es causa material del bronce, y este, por su parte, causa material respecto de la estatua. En un sentido estricto, la causa material es, en cada sustancia corpórea, la materia prima en la que inhiere la respectiva forma sustancial. En una acepción más amplia, toda sustancia corpórea es, a su vez, causa material de sus accidentes (y del compuesto de estos y su sustancia).

[...]

b) La causa formal es, en un sentido estricto, aquello por lo que intrínsecamente una cosa es lo que es. Representa, por tanto, lo que en cada ente especifica o determina la manera de ser del mismo. Únese a la causa material, como el acto a la potencia; de suerte que le conviene también una doble relación: una al compuesto y otra a la causa material. Respecto del compuesto, es un coprincipio entitativo por el que este se especifica o determina; respecto de la causa material, es aquello por lo que esta se actualiza. Como la forma, la causa formal se divide en sustancial y accidental. Es sustancial la que determina original y primariamente a un ser. Si este ser es corpóreo, su forma sustancial puede caracterizarse como aquello que directamente actualiza a su materia prima. Forma accidental es todo acto segundo, toda determinación que ya suponga constituida a una sustancia. Si esta es corpórea, todas sus formas accidentales pueden ser definidas como actualizaciones de una materia segunda.

El carácter especificativo conviene, sin embargo, a ciertas formas que no están propiamente en los seres determinados por ellas. La idea ejemplar (paradigma, modelo), a cuyo tenor el artífice hace su obra, no se halla en esta, sino en la mente del artífice, y, sin embargo, es una cierta forma especificativa o determinativa de lo que este hace. Análogamente, el árbol que percibo especifica o determina mi aprehensión, diferenciándola de toda percepción mía de cualquier otro cuerpo, pero no es, en verdad, una parte integrante de ella, porque no puede rigurosamente decirse que el árbol sea de la percepción, sino más bien al revés: que la percepción lo es del árbol. Por consiguiente, si por causa formal se entiende solamente lo que se comporta de una manera especificativa, cabe también hablar de causa formal extrínseca, de la que son ejemplos los casos mencionados. En general, es causa formal extrínseca todo lo que especifica a un ente desde fuera: la idea ejemplar del artífice, para la obra que este hace; la forma conocida respecto del acto de conocerla y, en suma, todo término de la relación trascendental para el ser que con él la mantiene.

[...]

c) La causa eficiente. Define Aristóteles a la causa eficiente: ὄθεν ἢ κίνησις πρῶτον, aquello de lo que primariamente procede el movimiento. Se entiende, claro es, tal primacía —según se advirtió antes— en el orden de la ejecución, no en el de la intención. Aquello de lo que primaria y ejecutivamente procede el movimiento que tiene como término a la estatua, es el escultor, la causa activa o eficiente de ella. Es indudable que la realización de esta depende también de su causa material y de su causa formal; pero estas otras causas tienen como requisito previo de su influjo la intervención de la causa eficiente, que es la que dispone a la materia para que de ella sea educida una forma determinada. Con anterioridad a dicha intervención, la causa material está en potencia respecto a una pluralidad de formas. Lo que la saca de su indiferencia es el influjo activo de la causa eficiente, la cual, por determinar a la materia en el movimiento que tiene como término a un ser provisto de cierta forma, es anterior en dicho movimiento, a la materia misma que este supone. Por lo demás, conviene observar que la palabra «movimiento» es tomada concretamente en el sentido del «movimiento físico», no en el del «movimiento metafísico» (aniquilación y creación), cuya única causa agente es la Divinidad. Aquí nos referimos a la causa eficiente sólo dentro del ámbito del ser finito; de tal manera que por ella entendemos todo ente finito del que primariamente procede un movimiento físico.

[...]

d) La causa final. La idea de causa implica la de principio. ¿No será, pues, una contradicción hablar de causalidad final? Al término de la acción se denomina fin de ella, y es algo que el agente ha producido; por tanto, no puede convenirle la índole de causa. Y, sin embargo, no sólo se habla del fin como aquello que se consigue con la acción, sino también como algo que con ella se persigue. Por virtud de esta nueva acepción, el fin ya no es un simple efecto determinado por el agente, sino, al revés, aquello por lo que el agente es determinado a obrar. Para poder hablar del fin como una causa, es necesario, pues, que se lo entienda no como aquello en que la acción termina, sino como aquello por lo que el agente se predetermina.

La idea del fin como causa es subsidiaria de la de *pre-tensión*. El fin es algo que se pretende. Tal pretensión es previa a aquella otra tensión que acaba en el efecto. El fin en tanto que causa es el principal determinante de una pretensión del agente, algo que solicita a este, que le atrae. Antes de producir el fin-efecto, el agente es movido por el fin-causa. Y esta es la razón por la que hay que afirmar que la causa final tiene primacía sobre las otras, ya que es naturalmente previa a la causa eficiente. Lo pretendido (el fin como causa) es, de esta suerte, aquello por lo que algo se hace: τὸ οὐ ἔνεκα, *id, propter quod aliquid fit*. En otro sentido, cabe, no obstante, afirmar que aquello por lo que algo se hace es la causa eficiente. Para evitar equívocos entre el orden de la ejecución y el de la pretensión, puede

decirse que la causa eficiente es el motor, y la causa final el motivo: de modo que la primera es lo que hace a la cosa, y la segunda, aquello por lo que en último término se la hace.