

LA NOCION DE CAUSA SEGUN LA FILOSOFIA DE LA INDIA Y SANTO TOMAS DE AQUINO

Por Ismael Quiles

I PARTE

Creemos que el aporte principal que podemos hacer a esta semana Tomista, en orden a comparar la filosofía de Sto. Tomás con las del hinduismo es trazar un esquema de las doctrinas y de los esfuerzos realizados por los filósofos hindúes por aclarar sus problemas sobre las causas¹.

En primer lugar, debemos tener en cuenta que las doctrinas filosóficas de la India se fueron elaborando durante más de dos milenios. Como es natural, entre seres humanos surgieron toda clase de teorías filosóficas, de modo que bien puede decirse que cada teoría occidental ha tenido su contrapartida en Oriente. Imposible tratar a fondo las soluciones hindúes al tema de las causas en una ponencia, como tampoco se pueden abarcar las de Occidente.

Como es propio de la naturaleza humana, comenzó todo con la consideración de los fenómenos físicos, unidos entre sí, por un nexo causal. Tal aparece en forma espontánea en las

¹ "Síntesis" sobre el tema de la "causalidad" en las filosofías de la India pueden verse en las siguientes obras, entre otras:

— *A critical Survey of Indian Philosophy*, por Ch. Sharma. Motilal Banarsidas, Delhi, págs. 72-75; 205-207.

— *Filosofías de la India*, por H. Zimmer, Traducción del inglés, EUDEBA, Bs. As. 1965, págs. 269-272.

— *Historia de la filosofía hindú*, por G. Tucci. Traducción del italiano. Luis Miracle, Barcelona, 1974. Exposición muy completa, págs. 374-391.

— *Invitation to Indian Philosophy*, por T.M.P. Mahadevan. Arnold Heinemann, New Delhi, 1974, págs. 44-48; 193-211.

primeras grandes creaciones literarias de los Vedas y los Upanishads. Puede decirse que son posibles todas las interpretaciones del texto, ya que éste fué redactado durante varios siglos por diversos autores, con una mentalidad, dentro de un cierto ámbito, que podríamos llamar místico con mezcla de elementos naturales, sobrenaturales y fabulosos. No se hace especulación filosófica.

En los primeros siglos del primer milenio antes de Cristo, los textos *Brâhmâna*, se ocuparon preferentemente sobre ritos y sacrificios, y surgió también la doctrina del *Karma*, que establece una inexorable relación de causa y efecto, entre la acción y su premio o castigo. La realidad causa-efecto se daba por supuesta.

La especulación filosófica, con la consiguiente pregunta por las causas, surgió hacia el siglo VII a. se Cristo, cuando comenzaron a formarse los "sistemas". Como es sabido, desde esa época, se formaron "tres sistemas" heterodoxos (es decir que no admitieron la autoridad de los Vedas) y otros "seis ortodoxos".

REALIDAD DE LAS CAUSAS

Entre todos ellos, los que más directa y sistemáticamente se plantearon el tema de las causas fueron los dos ortodoxos últimos: el *Nyâya* y el *Vaiśeshika*. Creemos que ellos fueron los que llegaron con más rigor a plantearse el problema, y a apuntar las explicaciones. Por eso vamos a referirnos a ellos.²

El *Nyâya* es un sistema lógico y epistemológico. El *Vaiśeshika* es físico y ontológico. Pero ambos están unidos a los mismos problemas.

Ambos admiten la causalidad real eficiente, ambos son atomistas y realistas, e incluso se los considera teístas, pues admiten la existencia del Ser Supremo Dios, no como creador, pero sí como ordenador de todo el universo. En vez del motor inmóvil de Aristóteles, que mueve por atracción de su propio bien, el Dios de estas escuelas es un ordenador efectivo de la materia, los átomos y las almas, aunque todo sea eterno.

² Se consideran fundadores de los sistemas *Nyâya* y *Vaiśeshika* a Gotama y Kanada respectivamente. A ellos se les atribuyen también las obras básicas, *Nyâya-Sûtra* y *Vaiśeshika-Sûtra*, colecciones de pensamientos fundamentales que luego fueron elaborados por importantes comentaristas.

En la lógica misma del Nyāya aparece su principio causal. He aquí el ejemplo clásico, que dan como modelo de conocimiento por “inferencia”.

(1) Esta montaña tiene fuego (pratijñā).

(2) Porque tiene humo (hetu).

(3) Todo lo que tiene humo tiene fuego, ej. un horno (udāharana).

(4) Esta montaña tiene humo lo que se asocia invariablemente con el fuego, (upanaya).

(5) Por lo tanto esta montaña tiene fuego (nigamana).³

Si los examinamos, en él se acentúa ese aspecto inductivo por la repetición de los hechos de la experiencia. Sin embargo a veces simplifican el silogismo y adoptan el primer modo de Aristóteles:

Mayor: Todas las montañas que tienen humo tienen fuego.

Menor: Esta montaña tiene humo.

Conclusión: Por tanto esta montaña tiene fuego.

TEORIA DE LA CAUSA

Ante todo, el Nyāya trata de distinguir los elementos que son necesarios y los que sólo son condiciones o concomitantes: *Causa es un antecedente, incondicional, inmediato e invariable de un efecto.*

En cambio no son necesarios: las cualidades de la causa (hombre blanco o negro), el color del barro, la presencia de un amigo, etc.

También distinguen varias clases de causas del mismo efecto: *inherente* (material), *no-inherente* es la que adhiere a la causa *material* (viene a ser la formal aristotélica). Causa eficiente es el poder que ayuda a la causa material a producir el efecto. (El tejedor es la causa eficiente de la tela). Como nota el mismo Sharma las causas inherente, no-inherente, eficiente y el propósito de ésta, corresponden a las cuatro causas aristotélicas: material, formal, eficiente y final.⁴

³ Cfr. Ch. Sharma, o.c., p.198.

⁴ Ibid. p.207.

Aunque Sharma quiere aplicar al Nyâya la negación de la acción real, limitándolo a la relación pura de antecedente — consiguiente, como quiere Hume, S.Mill, Kant, los positivistas y algunos científicos actuales, él mismo parece reconocer que la eficiencia es real cuando interpreta que “el alma es un ser cognoscente real, que goza realmente, y es un agente activo real”⁶.

He aquí como el mismo Sharma, autorizado expositor de la filosofía de la India, sintetiza la doctrina sobre la existencia de Dios, según el sistema Nyâya—Vaiśeshika:

- (1) El mundo es un efecto y por tanto debe tener una causa eficiente. Este agente inteligente es Dios. El orden, diseño, coordinación entre diferentes fenómenos proviene de Dios (karyat)
- (2) Siendo los átomos esencialmente inactivos no pueden formar las diferentes combinaciones a menos que Dios les de movimiento. El Poder Invisible (Adṛṣṭa), requiere la inteligencia de Dios. Sin Dios no puede dar movimiento a los átomos (āyōjanāt).
- (3) El mundo es sostenido por la voluntad de Dios. Adṛṣṭa no—inteligente no puede hacer esto. Y el mundo es destruido por la voluntad de Dios (dhṛtyādeh)
- (4) Una palabra tiene un significado, significa un objeto. El poder de las palabras de significar sus objetos viene de Dios (padât).
- (5) Dios es el autor del infalible Veda (pratyayatah).
- (6) El Veda testifica la existencia de Dios (shruteḥ).
- (7) Las frases védicas tratan de preceptos morales y prohibiciones. La órdenes védicas son las órdenes divinas. Dios es el creador y promulgador de las leyes morales (vākyaṭ) [...].
- (8) Cosechamos los frutos de nuestras propias acciones. Mérito y demérito se acumulan debido a nuestras acciones y la suma de mérito y demérito constituyen Adṛṣṭa, el Poder Invisible. Pero este Poder Invisible, siendo no—inteligente necesita la guía de un Dios supremo inteligente (adrstāt).⁷

⁵ Ibid. p. 205.

⁶ Ibid. p. 207.

⁷ Ibid. p.209—210.

Respecto de la conexión en la causa y el efecto el sistema Nyāya sostiene, que el efecto no existe previamente en la causa, sino que es producido por ésta como una nueva realidad. Esta teoría causal se llama *asat-kārya-vāda*, es decir, doctrina de la no existencia previa del efecto en la causa. Esta doctrina ha sido admitida por algunas escuelas budistas, como la Therāvāda.

Otra teoría es la de la “transformación”, es decir, el efecto es una transformación de la causa misma; así lo sostiene la escuela Sāṅkya. Por contraposición con la anterior se llama *sat-kārya-vāda*, es decir, que el ser del efecto ya estaba en la causa y aparecía por transformación o evolución de ésta.

La tercera interpretación de la relación causa-efecto, es la de una transfiguración ilusoria (*vivarta*). Tal es la propuesta por la más extrema escuela monista, Vedānta-Advaita.

Una cuarta interpretación han debido buscar ciertas escuelas budistas, ya que según su doctrina de la “momentaneidad”, la causa y el efecto no pueden coexistir en ningún caso. Toda realidad es “momentánea” y totalmente otra a cada instante. De aquí han surgido innumerables discusiones para explicar, afirmar o negar la causalidad.

II PARTE

Con lo que acabamos de exponer ya aparece que la negación de la causalidad como real, ha tenido fuertes representantes en las filosofías hindúes. La más significativa escuela anti-causalista ha sido la recientemente nombrada *Advaita*, es decir, de la No-dualidad. Se trata de una concepción monista absoluta. Solo es real el Ser Absoluto, Brahman. Ese mismo Brahman es todo lo que aparece existente y múltiple en el universo, y es una ilusión (*māyā*) considerarlo como real. No hay pues real producción causal sino sólo ilusoria. Aquí sí que estamos ante un fenomenismo absoluto, de la ilusoridad y causalidad más radical que el de Hume y Kant.

El más célebre representante de esta escuela es Śaṅkara (s. IX), quien interpreta en este sentido los textos de los *Upanishads* y ha tenido gran resonancia en la filosofía posterior de la India.

A propósito del origen del universo y de la pluralidad de las cosas en él, Śaṅkara nos da la siguiente explicación, que presen-

tamos como una muestra de su pensamiento:

Hablando del origen del universo, Śaṅkara nos dice: “De este universo que se distingue a través de nombres y formas, en el que hay muchos actuando y disfrutando, el cual sirve de base de los frutos y actividades realizadas en diversos lugares, tiempos y causas, y cuya naturaleza y orden no puede ser concebida por una mente, la causa omnisciente y omnipotente del origen, mantenimiento y destrucción de tal universo es Brahman . . .

No es posible dejar de lado al Señor, tal cual lo hemos descrito antes y suponer otra cosa alguna, la materia primordial no inteligente, los átomos, la no-existencia o una persona sometida al ciclo de la transmigración como causa del origen, etc., del universo antes descrito. Tampoco puede este originarse de la misma naturaleza de las cosas, porque nosotros exigimos aquí para la producción de una cosa, un lugar, tiempo y causa específicos”.⁸

De esta manera Śaṅkara excluye todas las teorías del hinduismo que en alguna forma suponen o admiten una causalidad real.

En el Budismo existe una doctrina, llamada “El origen causal”, que establece como una cadena de doce eslabones de causa y efecto para explicar la vida humana sujeta a una serie de reencarnaciones. Ello parecía dar por supuesto cierta causalidad real.

La antigua escuela llamada Hīnayāna o Therāvāda era realista y por lo tanto tenía como real el influjo en la sucesión de las cosas. Pero por su teoría de la “momentaneidad”, es decir, que toda realidad es momentánea, tuvo que recurrir a diversas explicaciones para salvar una dificultad insalvable, aunque no dejaron su concepto real de la causa.

En cambio, la posterior escuela Mahāyāna, puso más en cuestión la realidad causal, hasta llegar a extremo de negar toda causalidad y ver la causa misma como un concepto contradictorio.

El más célebre de los filósofos budistas con doctrinas contrarias a la causalidad fue Nāgārjuna (S,II), llegó al extremo de negar toda realidad a las cosas. Según su doctrina la “esencia última” de las cosas es el “vacío”, la carencia de toda determina-

⁸ Brahmasūtra Bhāṣya, I,I, 2. Cfr. *Sources of Indian Tradition*, Columbia University Press, London, 1958 págs. 316-317.

ción. Por lo mismo lo que aparece como determinaciones particulares de esto o aquello es puro “vacío” y atribuirle alguna realidad es la mayor ilusión, el más craso error. La única y Última Realidad de todo el mundo fenoménico es el Absoluto, cuya esencia es el “vacío” mismo, la “Nada”.

Nâgârjuna en un poema ha expuesto su doctrina cuya lógica lo lleva hasta las últimas consecuencias de su principio “todo es vacío”, con una dialéctica que recuerda a la de Parménides y la sobrepasa, pues para Nâgârjuna aun el mismo Uno-Ser, es el “Vacío”, la “Nada”. Puede bien decirse que para Nâgârjuna no hay Realidad, y en consecuencia no hay pensamiento de la realidad y todo intento lógico es contradictorio.

Transcribimos algunas estrofas:

“Ni el no-Ser ni el Ser
Pueden tener causa
Si se trata del no-Ser, ¿de qué va a ser causa?
Si se trata del ser, ¿para que hace falta causa?”

“Si todo es vacío
No hay (real) origen causal, no (real, sino ilusoria) aniquilación
¿Cómo es concebido el Nirvâna?
Por cuál liberación? ¿Por cuál aniquilación?”

“No hay, por tanto, poseedor (sujeto) causa,
Ni hay efecto sin causa,
Y si en absoluto no surge efecto alguno,
(¿Cómo podemos distinguir entonces?)
entre las causas y las no-causas”⁹

Veamos otro texto de Nâgârjuna, como ejemplo de su dialéctica contra la realidad causal, dirigida contra la clásica escuela budista *bhînayâna*, que en alguna forma se verá obligada a admitirla.

- (i) Si la causa es diferente del efecto, no puede subsistir ninguna relación entre los dos. En ese caso cualquier cosa puede producirse de cualquier cosa.
- (ii) Los Hinayanistas creían que con la producción del efecto la causa dejaba de existir. Pero, por hipótesis, la causalidad es una relación entre dos. A menos que la

⁹ Nâgârjuna, *Mâdhymika-shâstra*, I, 6 y 14.

causa y el efecto coexistan, no pueden ser relacionados. Si no pueden ser relacionados, la causalidad es un contrasentido.

- (iii) Los Hinayanistas creían que el efecto es producido por una combinación de factores. Pero para la coordinación de esos factores, otro factor se requiere, y nuevamente para la coordinación del factor adicional con el previo, se necesitaría otro factor. Esto llevaría a un regreso al infinito.¹⁰

Como es fácil comprobar Nâgârjuna es el máximo exponente de la teoría de la negación de todo tipo de causalidad, basado en la negación de pluralidad y de cambio de los seres.

La teoría advaita antes mencionada y la teoría del vacío de Nâgârjuna son superadas por la filosofía griega en lo que se refiere al realismo de los seres y de la causalidad especialmente por Aristóteles que es quien más explícitamente y con mayor precisión ha expuesto la realidad de la influencia causal, y ha tratado de explicar por medio de la teoría del acto y de la potencia la objeción de Parménides y de Nâgârjuna a la imposibilidad de la pluralidad y del cambio real de los seres. Con su teoría Aristóteles explica el tránsito permanente del ser al no ser junto con la aparición de nuevos seres.

En cambio los sistemas *Nyâya* y *Vaiśeshika*, representan una superioridad sobre Aristóteles en el problema de la relación de Dios con el mundo. Ambos sistemas establecen una influencia real activa y directa de Dios, en el ordenamiento y producción de los cambios con una especie de Providencia, superando así la teoría de “motor inmóvil” de Aristóteles que sólo es causa del movimiento por pura atracción final y sin providencia.

III PARTE

SANTO TOMAS

Santo Tomás recibe de Aristóteles una metafísica de la causalidad que contiene cinco afirmaciones centrales.

¹⁰ Cfr. J. Singh: *An Introduction to Mâdhyamika philosophy*, Banarsidass Delhi, 1970, p. 20.

1. Realismo causal.
2. Distinción de las cuatro clases de causa en el orden de la generación y cesación de seres en el mundo "corruptible".
3. Necesidad de un Primer Principio, en todos los órdenes.
4. Concepción aristotélica del universo, de las esferas e inteligencias.
5. La teoría de la potencia y el acto para explicar el cambio en el cristianismo recibe dos datos metafísicos claros:
 - a) La neta distinción entre Dios y el mundo.
 - b) La noción precisa de creación que implica un realismo causal inmutable.

Con estos elementos el Doctor Angélico pudo reconstruir una metafísica de las causas, más completa, real y precisa que la de Aristóteles, en algunos puntos, y que la de la filosofía hindú en otros, seleccionando los que más responden a la realidad del proceso causal, cuyas bases principales son las siguientes:

- 1º Principio de causalidad: *Omne quod fit habet causam*¹¹
- 2º La relación causa—efecto implica "influjo" de la causa y distinción entre ambos. "Hoc vero nomen causa importat deviriatem substantiae et dependentiam alicuius ab altero"¹².
- 3º Santo Tomás agregó a la tesis aristotélica la distinción entre causa principal primera (Dios) y causa principal segunda. Ambas "principales" aunque con diferencia de categoría: "Deus principalis causa, magis quam causa principalis secunda"¹³.

La diferencia principal entre la teoría de la causa de Santo Tomás y en las filosofías orientales, lo mismo que en la filosofía griega, reside en que el Aquinate poseía el concepto preciso de creación, que ilumina todos los aspectos de la causalidad.

Pero podemos decir que la filosofía oriental de los sistemas

¹¹ S.T., I—II, 9.75 a.1, sed.c.

¹² S.T., I, 9.33, ad. ad.1.

¹³ C.G. III, 67.

Nyāya y Vaiśeshika están un paso más cerca de Santo Tomás que el mismo Aristóteles, ya que éste ni siquiera admite un influjo activo y providente de la Causa Primera en el orden del mundo.