

## LA DOCTRINA DE LA CONTINGENCIA EN LA NATURALEZA Según los comentarios del Card. Cayetano y S. de Ferrara

Oscar Beltrán

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

“... no basta para la verdad de una proposición de futuro que la cosa se cumplirá, sino que se cumplirá sin que se la pueda impedir”. Dz 722 (sentencia de Pedro de Rivo condenada por Sixto IV el 3 de enero de 1474)

Uno de los rasgos más característicos de la visión del mundo a partir del siglo XVII fue sin duda el determinismo de los procesos naturales. De acuerdo con él, se asume como supuesto fundamental de la descripción de la naturaleza que, en presencia de las mismas causas y bajo idénticas circunstancias, se habrán de producir los mismos efectos. Semejante postulado subyace en la formulación de todas las leyes propuestas por las ciencias físicas bajo la impronta newtoniana, proponiéndose en términos de una verdadera categoría del pensamiento. Es bien conocida, a este respecto, la declaración del Barón de Laplace:

*Debemos ver el estado presente del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que va a seguir. Una inteligencia que en un momento dado conociera todas las fuerzas de las que la naturaleza está animada, y la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera tan vasta como para someter a estos datos al análisis, abrazaría en la misma fórmula, los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del más ligero átomo: nada sería incierto para ella, y el porvenir tanto como el pasado estarían presentes a sus ojos.*

*Tratado Analítico de las Probabilidades*, Introd.

Por su parte, un autor del siglo XIX consagrado a las ciencias biológicas, C. Bernard, no duda en declarar al determinismo como un postulado absoluto, fuera del cual no es posible concebir el discurso científico:

*Hay que admitir como un axioma experimental que en los seres vivientes, lo mismo que en los cuerpos inertes, las condiciones de existencia de todo fenómeno están determinadas de una manera absoluta. Lo que quiere decir, en otros términos, que una vez conocida y cumplida la condición de un fenómeno, el fenómeno debe reproducirse siempre y necesariamente a voluntad del experimentador. La negación de esta proposición sería nada menos que la negación de la ciencia misma. En efecto,*

como la ciencia no es más que lo determinado y lo determinable, se debe forzosamente admitir como axioma que en condiciones idénticas todo fenómeno es idéntico, y que tan pronto como las condiciones no son ya las mismas, el fenómeno cesa de ser idéntico... El sentimiento del determinismo absoluto de los fenómenos de la vida lleva... a la ciencia real, y nos da una modestia que resulta de la conciencia de nuestros escasos conocimientos y de las dificultades de la ciencia. A su vez, este sentimiento es el que nos incita a trabajar para instruirnos, y en definitiva, es a él solamente al que la ciencia debe todos sus progresos.

Extr. de J. Pi Sunyer *El pensamiento vivo de Claude Bernard*, pp.137 y 139

Ahora bien, la concepción determinista de la causalidad no proviene justamente de las conclusiones científicas, ni podría hacerlo, por otra parte<sup>1</sup>. Se trata, como sucede siempre, de un principio asumido a partir de una cierta perspectiva filosófica subyacente en la cultura, como es también el caso del realismo, la continuidad de la materia o la causalidad final<sup>2</sup>. En este caso, las raíces metafísicas se extienden hasta las especulaciones de los atomistas y los estoicos (hablaremos de estos más adelante), aunque el primer gran teórico de la cuestión fue sin duda Avicena. A partir de su idea de Dios como Ser Necesario y del ente como lo meramente posible, esto es, la esencia, se desprende la consecuencia de que, siendo de suyo indiferente, la posibilidad de la naturaleza se vuelve necesidad a partir de su causa.

---

<sup>1</sup> "Si lo que es anterior en la naturaleza hace necesario todo lo que vendrá después, esta 'necesidad', para ser válida, debe estar sujeta a la verificación experimental. Tal verificación puede alcanzarse bajo ciertas y limitadas circunstancias, dadas las innumerables condiciones previas. Esas circunstancias y condiciones previas mostrarán que el principio en cuestión, si se lo toma como universalmente necesario y aplicado a todo evento particular, es actualmente tautológico. Así podemos decir que un cuerpo de un peso y tamaño dados caerá a la tierra en línea recta, en un tiempo dado y en un lugar determinado, supuesto que nada lo desvíe de su curso. Esto es casi como decir que caerá al suelo en línea recta suponiendo que lo haga. Para sostener con firmeza la predicción del *aquí* y del *ahora* los requisitos estipulados son incontables debido a su infinitud. En la práctica esto es paralizante y absurdo, por supuesto, pero testimonia que el 'principio de causalidad' no puede ser verificado de un modo universalmente válido". Ch. de Koninck, "The Nature of Possibility", en *Laval Theol. et Phil.* XIX (1963) n°2, 287-288

<sup>2</sup> "Somos naturalmente metafísicos: de ahí la necesidad de ver lo necesario y de asimilar, dado el caso, la jerarquía cósmica a la serie de los números enteros o a la jerarquía inmóvil de los espíritus puros, cuando en realidad no existe entre ellos más que una analogía. Si somos manifiestamente metafísicos en nuestra búsqueda de lo necesario y de lo puro inteligible, nos engañaremos y nos mostraremos poco exigentes cuando los creamos realizados, de hecho, por todas partes. Y es justamente durante la era de la esterilidad metafísica que ha nacido el determinismo físico". Ch. de Koninck, "Refléxions sur le problème de l'indeterminisme", en *Revue Thomiste* (1937), 235

En efecto, el Ser Necesario emana necesariamente, y a partir de Él se despliega de modo no menos necesario la cadena jerárquica de causalidades intramundanas. Bajo un enfoque esencialista la necesidad lógica de la *quidditas* prevalece sobre la eventualidad de la existencia y finalmente la absorbe:

*Cada vez que una tal potencia activa se une a una potencia pasiva y que la potencia pasiva está completa, y que la potencia activa está igualmente completa, resulta de ellas necesariamente acción y pasión. Resumiendo: todo lo que viene a la existencia por una causa viene a ella necesariamente, porque no puede ser que eso no sea necesario: en efecto, en tanto que no conviene que la cosa venga a la existencia y en tanto que todas las causas de su venida no estén todavía realizadas, el acto no tiene lugar. Por consiguiente, desde el momento en que la causa está realizada, y de tal manera que el acto resulte de ella, es preciso que venga necesariamente (el efecto) de ella. La posibilidad de que no venga sería absurda.*

El libro de la Ciencia (extr. de F. Selvaggi, *Necesidad y contingencia en la Naturaleza*)

También es relevante para el caso la autoridad de Francisco Suárez, figura predominante de la Segunda Escolástica. Al suprimir la distinción real entre el acto y la potencia contribuye a desdibujar el fundamento de indeterminación de la materia en beneficio de la determinación de las formas. Suelen citarse estos fragmentos de sus *Disputationes Metaphysicae*

*(Un efecto) que es contingente respecto de la causa próxima naturalmente operante, si se compara con la totalidad del orden y la serie de las causas del universo, y si en estas causas no se interpone ningún agente libre, al menos en cuanto a aplicar otras causas o a remover impedimentos, no posee contingencia sino necesidad... Se dice, pues, que aquella contingencia es relativa, porque se da sólo respecto de una única causa, que puede ser impedida por otra; mas no lo es respecto de la constelación total de las causas concurrentes...*

*... así como la causa natural próxima no impedida y que posea materia aplicada suficientemente apta, produce necesariamente un efecto proporcionado, así también si la susodicha causa fuese absolutamente impedida, con la misma necesidad obraría algo imperfecto, o un efecto monstruoso; por lo tanto, si todas las causas tanto activas como impeditas convienen en su curso meramente natural y necesario, y cada una de ellas actúa con necesidad a su modo, esto es, la que impide, impide necesariamente, y la que afecta a la materia, lo hace también necesariamente, y así en todos los casos; luego, tal efecto considerado en orden a la totalidad de la serie y constelación de tales causas, no tiene contingencia sino necesidad...*

d. XIX s.10 p.5

El pensamiento de Suárez ha sido la matriz de la vertiente racionalista fundada por Descartes, a cuyo amparo el determinismo se afianza como una necesidad *a priori* en sintonía con el nuevo paradigma matemático. Así se aprecia en el panteísmo de Spinoza, la monadología de Leibniz y otros.

El enfoque determinista de los fenómenos naturales perseveró más allá de la vigencia de la metafísica tradicional, a la que de hecho se dio de baja a partir del manifiesto positivista. Justamente en la nueva visión del saber la filosofía queda reducida a la reflexión acerca de los grandes patrones referenciales de la ciencia, que no son más que reliquias de lo que Comte considera como la etapa teológica. El determinismo, fuertemente asociado a la Inteligencia de un Demiurgo, Principio o Creador, sobrevive por motivos puramente metodológicos, pues el carácter del espíritu positivo consiste en saber para prever<sup>3</sup>.

Puede afirmarse que una de las razones que potenció la decadencia del cientificismo y el resurgimiento de la filosofía de la naturaleza tiene que ver con la crisis del determinismo, tal como se expresa en los modelos de la física cuántica. Las peculiaridades del mundo subatómico obligaron a desmontar el andamiaje mecanicista que predominó en los tiempos anteriores, para sustituirlo por un lenguaje no intuitivo y poblado de perplejidades. De hecho todavía hoy conviven diversas interpretaciones del fenómeno cuántico, y hasta el propio Einstein se negó a admitirlo hasta sus últimos días porque "*el buen Dios no juega a los dados*". Ante semejantes desafíos era esperable que resurgieran los cuestionamientos de fondo acerca de la naturaleza misma e incluso de las pretensiones del método científico. La filosofía era así llamada nuevamente a comparecer. Cuando Heisenberg enuncia las relaciones de incertidumbre, en 1927, ya encontramos bastante consolidada la restauración neoescolástica, de modo que a partir de los años 30 se empiezan a publicar los primeros ensayos que intentan interpretar las nuevas teorías según la clave del pensamiento de santo Tomás.

Algunos de los estudios más relevantes en tal sentido se enumeran en la bibliografía del final del artículo. La cuestión no parece estar definitivamente zanjada. Sin embargo, por su número y la autoridad de las firmas poco es lo que puede añadirse a esta altura en beneficio de cada una de las posiciones. La excusa que pretende justificar este trabajo es la lectura de un texto al que muchos de esos autores recomiendan con entusiasmo. Se trata del comentario del Cardenal Cayetano al pasaje de la *Suma Teológica* Ip. q.115 a.6 en el que se descubren minuciosas e interesantes apreciaciones acerca del problema de la

---

<sup>3</sup> "... el verdadero espíritu positivo consiste, sobre todo, en ver para prever, en estudiar lo que es para deducir lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales." A. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*.

contingencia (o indeterminación) de las causas naturales. A través de las reflexiones que siguen no intento atribuirme el hallazgo de ese pasaje tan significativo ni mucho menos dispensar a mis lectores de recurrir directamente a él. Sólo pretendo allanar el camino de los que intenten acercarse a la controversia, incorporando las sutiles anotaciones de Tomás de Vío al esquema ya conocido de la doctrina tomista sobre el asunto. A la vez entendí que sería valioso acudir a otra fuente de similares características, como el Ferrariense, para enriquecer este estudio con sus consideraciones acerca del capítulo 86 de la IIIª parte de la *Suma contra los Gentiles*.<sup>4</sup> Cuando lo entienda oportuno, añadiré algunos juicios personales o con apoyo de los tratadistas actuales.

\*\*\*

La cuestión sobre la necesidad y la contingencia en el obrar de la naturaleza aparece en varios lugares de la obra de santo Tomás, pero los más característicos parecen ser la *Suma Teológica*, la *Suma Contra los Gentiles* (en ambos casos, recién citados a propósito de los comentarios escolásticos que nos interesan), las lecciones XIII y XIV del *Comentario al Tratado Sobre la Interpretación* y la lección III del *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, libro VI. Siguiendo los distintos pasajes se advierte una clara reiteración de la doctrina y los esquemas empleados para presentarla. Sin embargo, el fragmento con el cual propongo introducir el asunto está tomado de las *Q. D. De Malo*, q.16 a.7, que se refiere al conocimiento del futuro por parte de los demonios. Justamente a partir del 14mo. argumento se plantea la cuestión del conocimiento de lo futuro en virtud de la necesidad de los efectos acaecidos en la naturaleza. A lo que santo Tomás responde que se han concebido cuatro maneras de justificar que todo procede por necesidad:

1. por la conexión de las múltiples series causales, cada una de las cuales se desenvuelve con necesidad. Tal es la vía de los estoicos, que daban a ese devenir el nombre de *fatum*;
2. por la Providencia Divina, que ve en acto todo lo que habrá de suceder, y cuyos designios se cumplen infaliblemente;
3. por la actividad de los cuerpos celestes, que es de suyo necesaria por razón de su perfección, y no puede ser resistida por las condiciones materiales de las realidades terrestres a las que afecta;
4. por la necesaria inclinación de la voluntad humana respecto del bien.

---

<sup>4</sup> Al referirme en lo sucesivo a estos dos lugares, simplemente citaré el nombre de Cayetano y de Ferrara seguidos de la indicación topográfica.

Para esta investigación dejamos de lado el punto 4 ya que no pertenece al dominio de lo físico<sup>5</sup>. En cuanto al punto 2, introduce supuestos relativos a la ciencia de Dios que deben estudiarse en otra sede. De cualquier manera, como también veremos más adelante, el recto entendimiento del gobierno divino implica a la vez la afirmación de las causas segundas, en cuyo orden está planteada precisamente la cuestión de la contingencia. Ahora bien, en los distintos lugares paralelos que hemos mencionado se construye la misma argumentación típica, basada en la refutación del principio determinista que, en el lenguaje clásico, resulta de las dos siguientes afirmaciones:

- a) dada una causa, el efecto se sigue necesariamente de ella
- b) todo lo que sucede tiene causa<sup>6</sup>

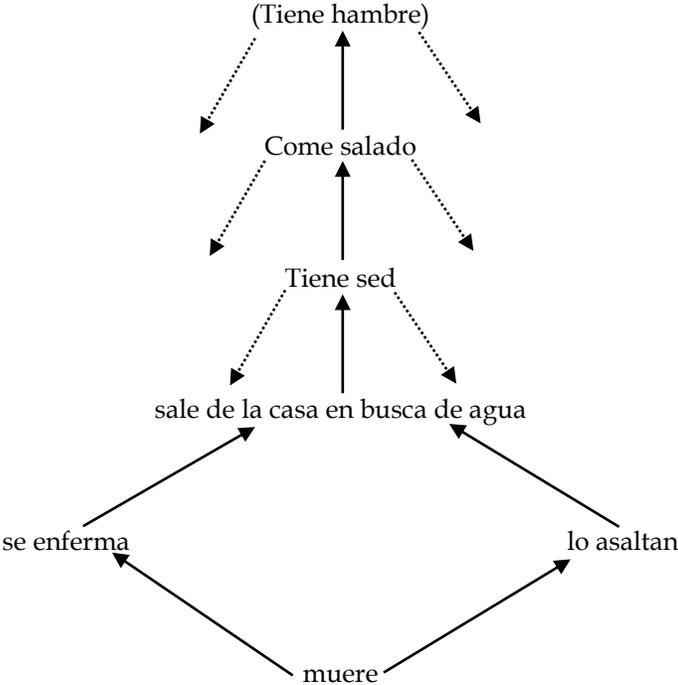
Tal como explica santo Tomás, bajo este pensamiento todo ha de suceder o no según se dé o no la causa de la que dependa, y dado que todo hecho futuro ha de darse en un lapso finito, por extenso que fuere, retrocediendo de los efectos a las causas se llega al presente, que es *de hecho* necesario. Y luego presenta el ya conocido esquema citado por Aristóteles<sup>7</sup>:

---

<sup>5</sup> Cfr. I, 115, 4

<sup>6</sup> “De estas dos proposiciones se sigue que todo es necesario” *In VI Metaph.* l.3 n° 1194

<sup>7</sup> “Enseña el Filósofo, en el libro VI de la *Metafísica* que si decimos que todo efecto tiene alguna causa propia, y añadimos que, puesta la causa necesariamente se sigue el efecto, resultará que todos los futuros sucederán necesariamente. Pues si todo efecto tiene una causa propia, había que reducir todo futuro a alguna causa presente o pretérita. Por ejemplo, si preguntamos de alguien si será muerto por ladrones, este efecto tiene una causa precedente, que es el encuentro con los ladrones; y éste, otra, a saber, que el individuo salga de casa; y éste otra, o sea, que quiera buscar agua; y esto tiene a su vez una causa anterior, es decir, la sed, que es causada por comidas saladas actualmente o antes. Luego si, puesta la causa, se sigue necesariamente el efecto, será necesario también que, si come salado, tenga sed; y si la tiene, que vaya a buscar agua; y si quiere buscarla, que salga de casa; y si sale, que se encuentre con los ladrones; y si lo encuentran, lo maten. Por lo tanto, juntando lo primero con lo último, será necesario que a quien come salado lo maten los ladrones.” S.C.G. III, 94 Hay un excelente comentario de este pasaje en J. Maritain, *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1944, 207 ss.



Este dibujo debe leerse en sentido ascendente, por cuanto a partir de cada consecuencia no es posible sino inferir un determinado antecedente, salvo en el primer paso, en el que se postulan dos posibilidades pero que confluyen hacia lo mismo. De modo que si se lee en forma descendente, o sea de acuerdo al flujo causal, no puede haber sino una alternativa, ya que las líneas laterales, representadas en forma punteada, significarían efectos accidentales en el sentido de no predeterminados. Además la secuencia de causas puede iniciarse en el presente o en el pasado, que también es necesario<sup>8</sup>.

En relación con el postulado a), o sea que *dada una causa, el efecto se sigue necesariamente de ella*, Cayetano comenta que, según Avicena, o una causa es insuficiente o suficiente. En el primer caso no hay, obviamente, ninguna controversia<sup>9</sup>. Si la causa es suficiente, o es libre, y no pertenece a la naturaleza, o es necesaria, puesto que si es suficiente nada le falta para alcanzar su efecto.

<sup>8</sup> In VI Metaph. l. 3 nnº 1195-1199.

<sup>9</sup> “Avicena prueba en su *Metafísica* que ningún efecto es posible en comparación a su causa, sino sólo necesario. En efecto, si dada la causa fuese posible que no se diera el efecto, y éste se diese, entonces lo que está en potencia en cuanto tal se reduce al acto en virtud de otro ser en

Seguidamente observa el propio Cayetano que en este razonamiento se incurre en el sofisma de afirmación del consecuente. Efectivamente, Avicena sostiene que si una causa es insuficiente, entonces no se sigue su efecto. Pero se supone que el efecto no se sigue. Luego la causa es insuficiente. La falacia consiste en concebir la insuficiencia causal como condición necesaria de la frustración del efecto. A lo cual el comentarista responde con una distinción: si la insuficiencia se entiende en el orden de la causación actual, se concede. Pero no en el orden absoluto de la causalidad. Una cosa es la suficiencia de la causa tal como surge del principio activo o forma, y otra es la suficiencia de la causa en relación con las circunstancias de su ejercicio *hic et nunc*. En otras palabras, una causa puede ser suficiente en sí misma, pero puede no ser razón suficiente de su efecto. El motivo no es otro que la posibilidad de un impedimento capaz de obstaculizar la acción de la causa<sup>10</sup>.

Parece que por aquí conviene empezar cualquier discusión sobre el determinismo en autores clásicos como Aristóteles o santo Tomás. En línea de máxima generalidad no cabe duda de que una metafísica sustentada en la primacía del acto ofrece en principio un sesgo determinista. Si bien el tema circula de manera implícita en los textos del Estagirita<sup>11</sup>, las fórmulas de santo Tomás son bastante contundentes

*... lo propio del agente natural es producir un solo efecto, pues la naturaleza obra del mismo y único modo a menos que se la impida. Y la razón es que actúa*

---

acto, de donde será preciso que algo distinto de la causa haga que el efecto se siga en acto, con lo cual aquella causa no era suficiente". *In VI Metaph.* I. III n° 1192.

<sup>10</sup> "La sentencia de Avicena ha de entenderse bajo el supuesto de que no advenga ningún impedimento. Pues es necesario que dada la causa se siga el efecto a menos que haya impedimento, lo que a veces sucede de manera accidental". *In VI Metaph.* I. III n° 1193 "Es falso que dada una causa, incluso suficiente, se dé necesariamente el efecto. No toda causa, por más que sea suficiente, es tal que su efecto no pueda ser impedido, al modo como el fuego es causa suficiente de la combustión del leño, mas puede ser impedido por la presencia de agua." *In I Perihermeneías* I. XIV n° 11. En resumen, y como señala Ferrara en el n° V de su comentario, "cuando se dice que la causa es a la que sigue necesariamente el efecto se entiende de la causa suficiente no impedida".

<sup>11</sup> Más allá de la perspectiva de conjunto, los textos cruciales al respecto son *Perihermeneías* I, 9; *Metafísica* VI, 3 y XI, 8 y *De Gen. et Corr.* II, 11. A principios del siglo pasado Hamelin en su famoso estudio *El sistema de Aristóteles* se inclinó por la postura de los comentaristas de Santo Tomás, insistiendo en la heterogeneidad causal de la materia. Más adelante, el P. Mansión sostuvo en su *Introduction à la Physique aristotélicienne*, una interpretación completamente determinista. El trabajo de R. Queraltó Moreno, *Naturaleza y finalidad en Aristóteles*, Sevilla, 1983, ofrece a mi entender un balance convincente aunque no definitivo de la cuestión.

*por ser tal, de modo que mientras sea de tal manera no obrará sino de tal manera. En efecto, todo agente natural tiene un ser determinado.*

**I, 19, 4**

*Dado que todo agente actúa en cuanto está en acto, es preciso que el modo de la acción sea conforme al acto de la cosa misma. Por lo cual lo caliente que está en mayor medida en acto del calor más intensamente calienta. Así pues todo acto es determinado por el género, la especie y el accidente, y es preciso que su virtud esté determinada a efectos semejantes al agente en cuanto tal, en razón de que todo agente obra lo semejante a sí.*

**Suma Contra los Gentiles II, 21**

*Dios es causa de la actividad natural, en cuanto da y conserva aquello que es principio del obrar natural en la cosa, a partir de lo cual se sigue necesariamente una operación determinada, como en el caso en que conserva la gravedad en la tierra, que es el principio del movimiento descendente.*

**De Veritate 24, 14**

A la vista de estos textos no sorprende que algunos autores adjudiquen a santo Tomás un determinismo riguroso, incluso a pesar de las ponderables sugerencias de la física reciente<sup>12</sup>. Sin embargo, prevalece la opinión a favor de un determinismo amplio o flexible. Ante todo, si se considera a la naturaleza, bajo la primacía de la forma, como un principio *tendencial*, esto es, como una fuente operativa que se inclina en un cierto sentido, pero dejando un margen de variabilidad e incluso de fracaso en el orden individual. Por otra parte, es un lugar común en Aristóteles el advertir que, *de hecho*, hay acontecimientos que se dan no siempre sino sólo frecuentemente, *ut in pluribus*, y por lo tanto habrá otros que suceden de manera rara y eventual<sup>13</sup>. Si toda causa alcanzase su efecto

<sup>12</sup> Por ejemplo P. Bazzi, "Il principio di indeterminazione di Heisenberg e la dottrina di S. Tommaso sul determinismo in natura", en *Atti del Congresso Internazionale "Tommaso D'aquino" Nel Suo VII Centenario*, tomo IX, Nápoles, 1974, 269-275.

<sup>13</sup> I, 115, 6; "La experiencia nos muestra hechos que se producen siempre igual, y hechos que se producen frecuentemente, y es evidente que la fortuna no es causa ni de los hechos necesarios y constantes, ni de los que se producen a menudo. Pero, dado que hay hechos que se producen excepcionalmente, y que llamamos efectos de la fortuna, es notorio que fortuna y azar existen en cierta manera." *Física II*, 5; 196 b10-15; *In I Perihermeneías* I. XIV nnº 6-7. "(El determinismo) excluye tres formas de contingencia. En efecto, algunas cosas ocurren rara vez, y se deben al azar o a la fortuna. Otras son indiferentes, por cuanto no se inclinan a una parte más que a la otra, y provienen de un acto libre. Otras, por fin, acontecen en la mayoría de los casos, como el hombre que encanece al envejecer, y son causadas por la naturaleza." *Ibid.* I. XIII nº 9. Otros pasajes tienen especial interés para la discusión epistemológica acerca de la relación entre saber y predictibilidad: "... los hechos futuros pueden conocerse de dos modos:

de manera necesaria, no tendrían explicación los fenómenos meramente frecuentes u ocasionales<sup>14</sup>.

Este argumento, que ostenta la contundencia de lo fáctico, parecería ocultar por eso mismo una insanable debilidad. Hay dos objeciones importantes que se le pueden interponer, la primera de las cuales involucra el concepto mismo de lo que se entiende como necesario o contingente. En efecto, cuando se afirma que algo no es necesario porque le adviene un impedimento parece que se incurre en el error atribuido a los estoicos, para quienes el obstáculo es razón de la contingencia, y no al revés. Por el contrario, acota el Card. Cayetano, siempre lo intrínseco es razón de lo extrínseco, y en este caso sólo porque algo está en potencia para fallar es que puede ser impedido. De suerte que, por lógica, no es necesario que haya un impedimento para que la causa falle.

En esta objeción se escapan algunos detalles respecto de la doctrina sobre la necesidad y la contingencia. En su *Comentario al tratado sobre la interpretación* libro III Boecio describe la postura de Filón, Diodoro y los estoicos:

*Son tres las opiniones acerca de la posibilidad. Pues Filón dice que es posible lo que de acuerdo a la propia naturaleza de la enunciación admite la verdad, como cuando digo que hoy habré de leer las Bucólicas de Teócrito, lo cual, si nada extraño lo impide, de suyo puede afirmarse con verdad. De igual modo define lo necesario como lo que, siendo verdadero, no puede de suyo tomarse como falso, y lo no necesario como lo que de suyo puede admitir falsedad. Lo imposible, en cambio, según su propia naturaleza, nunca puede tomarse como verdadero. No obstante destaca que lo contingente y lo posible son lo mismo. Diodoro establece que lo posible es lo que es o será, imposible lo que, siendo falso, no será verdadero, y necesario lo que siendo verdadero no será falso. No necesario, por otra parte, lo que o bien ya es o será falso. Los estoicos, a su vez, afirmaron que lo posible es lo que puede recibir una*

---

en primer lugar, en sí mismos; en segundo lugar, en sus causas. En sí mismos no pueden ser conocidos sino por Dios... Mas en cuanto presentes en sus causas, también pueden ser conocidos por nosotros. Y si están en sus causas como en aquello de lo que provienen por necesidad, se conocen con certeza científica, como el astrólogo conoce anticipadamente un eclipse futuro. Mas si están en sus causas de tal modo que se deriven de ellas en la mayoría de los casos, entonces pueden ser conocidos por una cierta conjetura más o menos segura, según que las causas se encuentren más o menos inclinadas a sus efectos." I, 86, 4. Cfr. también, *Q. D. De Malo* XVI, 7, c. et ad 11m; *Q. Quod.* VII, 3 ad 1m.

<sup>14</sup> Como es sabido, la física antigua admitía un orden de fenómenos naturales estrictamente necesarios, particularmente en el ámbito del cielo. Pero incluso allí cabe la posibilidad de un impedimento, aunque en este caso de orden sobrenatural. En la *Suma Teológica (Supplem. 67, 2)* Santo Tomás pone el célebre ejemplo de la paralización del sol durante la batalla de Josué.

*predicación verdadera, si no lo impide nada exterior que ocurra simultáneamente. Imposible, en cambio, es lo que no admite verdad alguna, habiendo algún hecho exterior que lo impide. Necesario es lo que, siendo verdadero, no admite predicación falsa bajo ningún concepto.*

PL 510D-511B

Santo Tomás reproduce condensadamente estas ideas de Boecio tras lo cual señala lo siguiente:

*Una y otra distinción [se refiere a la opinión de Diodoro y de los estoicos] resultan inadecuadas, pues la primera es **a posteriori**: en efecto, no es que algo sea necesario porque existirá siempre, sino más bien existirá siempre porque es necesario. Y lo mismo consta en los otros casos. En cuanto a la segunda, se basa en un criterio exterior y en cierto modo accidental: **no es que algo sea necesario porque no tiene impedimento, sino que por ser necesario no puede tener impedimento**. Por tal razón otros [Filón] distinguieron según la naturaleza de las cosas, de modo que se llama necesario a lo que por naturaleza está sólo determinado a ser, imposible a lo que está sólo determinado a no ser, y posible a lo que no está completamente determinado ni en un sentido ni en el otro.*

In Perihermenéas I.XIV n° 8

Como señala Boecio en el mismo pasaje, la definición de Diodoro o de los estoicos ignora que hay cosas que se dan siempre aunque podrían no ocurrir, como así también otras que no se dan nunca mas podrían suceder. Si alguien perece en un naufragio en alta mar entonces ciertamente no hubiese sido inmortal por haberse quedado en tierra.

Queda claro, pues, que para santo Tomás la cuestión no se dirime en términos meramente extrínsecistas, como el puro hecho de darse siempre o no darse nunca, o el de no poder ser o dejar de ser impedido, sino, valga subrayarlo, *conforme a la naturaleza intrínseca de las cosas*<sup>15</sup>. En resumen, la posibilidad del impedimento como hecho extrínseco reclama su fundamento en el orden intrínseco. Pero ello no implica que una causa contingente pueda defeccionar sin ser impedida. La posibilidad de fallar es intrínseca, pero para que se produzca en acto dicho decaimiento se requiere el influjo de una causa

---

<sup>15</sup> "Es contingente que algo sea o no sea impedido, pues la naturaleza no dispone ningún impedimento para aquello que no pueda no ser, pues resultaría superfluo." *In II Phys.* 1.8 n° 4. Nótese que aquí se usa el término contingente bajo un sentido lógico y no metafísico, esto es, que la efectividad del impedimento no es esencial a la definición de lo contingente.

extrínseca, según el principio general de que ninguna potencia pasiva se reduce al acto sino en virtud de la moción de una potencia activa:

*... el orden de la composición es contrario al de la resolución, pues lo que es primero en la generación es último en la corrupción. Por lo cual siendo que los entes generables tienen potencia para no ser y para ser corrompidos por otro, y pueden ser corrompidos porque pueden no ser, y no a la inversa, sin embargo es naturalmente anterior el acto de corrupción que el no ser, ya que el no ser es término de la corrupción. Y así se invierte el orden entre las potencias y sus actos. Y de manera semejante siendo que los agentes pueden fallar, y por eso ser impedidos, sin embargo es anterior por naturaleza el ser impedidos que el fallar. Y así está dicho del mejor modo que, en cuanto a la defección actual, siempre proviene de alguna causa impediendo. Mas **no era este el error de los estoicos, que atribuían la potencia para errar a la potencia para ser impedido.***

Cayetano nn<sup>o</sup> VI-VIII

La segunda objeción relativa al caso de los fenómenos no constantes está explicitada en el cuerpo mismo del artículo de la *Suma Teológica* que estamos considerando, y en la *Suma Contra los Gentiles* se adjudica nuevamente al tenaz Avicena: si una causa falla alguna vez, en el sentido de no producir su efecto propio y natural, será por otra causa que la impide, la cual a su vez actúa de manera necesaria<sup>16</sup>.

Aquí aparece en la discusión el segundo de los principios que sostiene la visión determinista de la naturaleza, a saber que *todo lo que sucede tiene causa*. Según la enseñanza de Aristóteles y santo Tomás, este principio también debe ser matizado, ya que, si por una parte la exigencia de causalidad corresponde al ente *en cuanto tal*, el modo de la causalidad corresponderá al modo del ente causado. Ahora bien, al plantear su teoría del azar, Aristóteles muestra que, en ciertos casos, el encuentro de dos o más secuencias causales, como en el ejemplo del que cava un pozo para plantar un árbol y encuentra el tesoro que otro pretendía ocultar, no hay unidad de por sí más allá del hecho en bruto. Es una unidad que meramente sobreviene o acaece, esto es, es una realidad *accidental*. Y por eso se plantea la idea de *causa accidental* como aquella de la que procede este tipo de acontecimientos.

---

<sup>16</sup> “Para probar que los efectos de los cuerpos celestes se producen necesariamente, Avicena en su *Metafísica* arguye que si se impide algún efecto de los cuerpos celestes, ello tendrá que ser por alguna causa voluntaria o natural. Mas toda causa voluntaria o natural se reduce a algún principio celeste. Luego también el impedimento de los efectos de los cuerpos celestes procede de ciertos principios celestes. Por lo tanto, considerando en conjunto el orden celeste, es imposible que se impida la producción de su efecto.” C. G. III, 86.

Esta noción es desde todo punto de vista decisiva para el presente estudio, por lo cual recordaremos las principales afirmaciones doctrinales a propósito de ella.

Recordemos para empezar el axioma metafísico expuesto a propósito de la discusión sobre el determinismo: *omne agens agit sibi simile*, todo agente hace algo semejante a sí mismo. Ahora bien, la generación se entiende de tres modos<sup>17</sup>: como aquella en la que el efecto asimila la forma del agente en el mismo sentido (v.g. el hombre que engendra a otro hombre o el arquitecto que construye la casa según la idea que tiene en su mente), como aquella en la que el efecto se asemeja a su causa pero de un modo análogo e imperfecto (así los cuerpos terrestres reciben el influjo benéfico del sol en proporción a las disposiciones de cada uno, el agua evaporándose, las plantas alimentándose, etc.) y como la que tiene lugar cuando el efecto es completamente diverso de su causa (*generatio aequivoca*) en virtud de una relación meramente adventicia, de lo cual un ejemplo actualizado podría ser las mutaciones en la reproducción biológica. Los dos primeros casos corresponden al orden de la naturaleza y el arte, mientras el tercero es el dominio del azar y la fortuna:

*Así como sucede que un efecto que se produce por el arte también se produce más allá de la intención del arte o del intelecto, y así se dice que acontece al azar, así también en las cosas de la naturaleza, igualmente son hechas tanto con germen como sin él. Cuando son hechas con germen, lo son por naturaleza; pero cuando son hechas sin germen, lo son por azar.*

*In VII Metaph.* 1.6 n°1938

Ahora bien, aquello que proviene del arte o de la naturaleza es un *ens per se*, un ente en sentido propio. En cambio, lo que procede de lo casual es más bien un *ens per accidens*, es decir, algo accidental, en el sentido de que, tomado estrictamente, carece de identidad específica. Así, por ejemplo, que alguien sea blanco o músico permite reconocer un orden de categorías sustanciales y accidentales. Pero que alguien sea a la vez blanco y músico es meramente accidental, no es un *quid* en sentido propio ni tiene unidad en sí mismo<sup>18</sup>.

Si evocamos por otra parte la división de los fenómenos como constantes, frecuentes y raros, es claro que los primeros se asocian a lo que es *per se*, mientras que el signo característico del ser accidental es la rareza. Y ello se

<sup>17</sup> *In XII Metaph.* 1.3 nn. 4-5.

<sup>18</sup> *In XI Metaph.* 1.8 n.5; I, 115, 6; II-II, 95, 5. "... el hecho como tal... es en verdad *contingente*, pero no es un *ser contingente*: he ahí el punto difícil y capital de la teoría del acaso. Esta coincidencia no es un *ser* (sino en un pensamiento): existe sí, pero no es una esencia, es una simple coincidencia; no tiene unidad ontológica que exija, para que sea inteligible, su posición en el ser, una estructura operante que a él esté ordenada". J. Maritain, *Siete lecciones...*: 209

explica porque no hay una verdadera relación causa-efecto, ni cabe adjudicar la relación entre las partes de lo accidental a una causa superior. Si un músico construye la casa es en virtud de la arquitectura y no de la música. Y si sobreviniera el frío durante el verano no sería por causa de la proximidad del sol sino por la presencia de algún otro factor perturbador sin relación con él<sup>19</sup>.

Dicho más esquemáticamente, todo aquello que es *per se* tiene una causa necesaria. Luego, si alguna causa no resulta necesaria en virtud de un impedimento, aquello que se origine bajo tal circunstancia no será un *ens per se*, sino *per accidens*, ya que propiamente no tiene causa, o la tiene como algo extraño a él<sup>20</sup>. Entonces, habida cuenta de la proporcionalidad entre el ser y sus causas, se dice que la causa relativa al ser *per accidens* es una causa *per accidens*<sup>21</sup>.

Conforme con la observación espontánea, Aristóteles asigna un papel destacado a esta noción en su interpretación de la realidad. En efecto, el devenir natural y el quehacer técnico exhiben una regularidad incuestionable, que es por otra parte la condición misma de la posibilidad de la ciencia. Pero junto con este acontecer pautado sobrevienen multitud de casos eventuales y fuera de toda regla, muchos de los cuales, incluso, pasan desapercibidos. Pero es llamativo hasta qué punto el Filósofo reconoce su presencia en la economía natural, como así también la ausencia casi completa de cualquier insinuación respecto de un supuesto orden oculto de causas *per se* que se diera momentánea o definitivamente fuera del alcance de nuestro conocimiento. Bien se sabe que la imagen clásica del universo es bastante ingenua, y que en ella todo parece mucho más simple y comprensible de lo que en verdad es. Una química de cuatro elementos, una física reducida a cinemática del lugar natural y una astronomía geocéntrica son algunos ejemplos.

---

<sup>19</sup> *In Metaph.* loc. cit. nn.9-11 y L.V l.22 n.21. “No es necesario que todo lo que ocurre más allá de la intención sea fortuito o casual... Pues si lo que ocurre más allá de la intención fuese consecuencia de lo que es intentado, o siempre o frecuentemente, no sobrevendría de un modo fortuito o por casualidad: como en aquél que intenta gozar de la dulzura del vino, si por beber el vino se sigue la ebriedad, no será fortuito ni casual; mas lo sería si se siguiese en contadas ocasiones”. *Suma Contra los Gentiles* III, 6.

<sup>20</sup> “Lo que es *per se* tiene una causa tal que, una vez puesta, se sigue necesariamente su efecto. Y si hubiese alguna causa de la que su efecto no se siguiera con necesidad, sino sólo en la mayoría de los casos, sería en razón de algún impedimento acaecido en forma accidental”. *In XI Metaph.* l.8 n.13. “No todo lo que se engendra tiene una causa, sino sólo lo que es *per se*. Mas aquello que es *per accidens* no tiene causa, porque propiamente no es un ente sino que se relaciona más bien con el no ente, como también decía Platón. Por lo cual ser músico tiene causa, y también la tiene ser blanco, pero que lo blanco sea músico no tiene causa, y lo mismo sucede en los demás casos”. *In I Periherm.* l.XIV n.11. Cfr. además *In V Metaph.* l.22 nn.21-23 y *Suma Contra los Gentiles* III, 86.

<sup>21</sup> *In II Phys.* l.8 n.214.

Pero conviene advertir que las razones por las cuales se distingue la causa *per se* de la causa *per accidens* no se atienen a una perspectiva caduca de los fenómenos mundanos, sino a una intuición metafísica incommovible, capaz de reconocer a la vez un orden de sustancias que es a la vez abierto y vulnerable porque es imperfecto. Aun cuando parezca un juego de palabras, es necesario que haya causas no necesarias, y más exactamente, que haya causas accidentales como expresión de la finitud y la condición participada del dinamismo natural:

*La multitud y diversidad de causas nace del orden y disposición de la divina providencia. Ahora bien, supuesta la diversidad de causas, es preciso que alguna vez se encuentre una con otra impidiéndola o ayudándola a producir su efecto. Pero por el encuentro de dos o más causas resulta a veces algo casual, apareciendo un fin no buscado por ninguna causa concurrente, como en el caso de aquel que va a la plaza para comprar algo y se encuentra con el deudor, por la exclusiva razón de éste también fue allí...*

*Lo que no tiene ser no puede ser causa de nada. Por eso es preciso que en cada cosa su causalidad esté commensurada a su ser. De donde las diversas clases de causas irán parejas a las diversas clases de seres. Pero, en vistas a la perfección de las cosas, se requiere que haya seres sustanciales y también seres accidentales, pues las cosas cuya sustancia no tiene la última perfección deben recibir alguna perfección por los accidentes, y tantas más recibirán cuanto más alejadas estén de la simplicidad divina. Ahora bien, por el hecho de tener un sujeto muchos accidentes se sigue que es una determinada entidad accidental, porque el sujeto y el accidente, e incluso dos accidentes de un sujeto, constituyen una unidad y entidad accidental; por ejemplo, hombre blanco y músico blanco. Por lo tanto, para la perfección de las cosas es preciso que haya causas accidentales. Pero lo que procede de algunas causas accidentales decimos que sucede casual o fortuitamente.*

*Suma Contra los Gentiles* III, 74

Justamente por tratarse de realidades accidentales, las causas de este tipo carecen de definición y orden, y son por el contrario, infinitas en su variedad. El plano de lo accidental no responde a criterios deducibles ni a determinaciones inexorables, sino que es el ámbito de lo meramente posible, lo neutro, el puro *factum*. Se trata en este caso de una indiferencia radicada en la potencia pasiva, en la privación que afecta a las cosas generables y corruptibles, y por lo tanto es signo de debilidad y carencia, a diferencia de la libertad, que es una indeterminación en sentido positivo<sup>22</sup>. No obstante lo dicho, santo Tomás se

---

<sup>22</sup> "... la causa por sí es definida y determinada, mas la causa por accidente es indefinida e indeterminada, por el hecho de que lo que puede sobrevenir a una cosa es indefinido." *In II*

esfuerzo por identificar ciertos modos básicos de la causalidad accidental, conforme a los matices de la relación que guarda con las causas *per se* y con sus efectos. He aquí un texto muy claro en tal sentido<sup>23</sup>:

... algo se denomina causa por accidente de otro de dos maneras. En primer lugar, por parte de la causa; pues aquello que le acontece a la causa se dice que es causa por accidente, como si dijésemos que lo blanco es causa de la casa. En segundo lugar, por parte del efecto, de tal modo que algo se dice causa por accidente de otra cosa en cuanto le acontece a aquello que es efecto propio. Y esto puede darse de tres modos:

1. porque guarda una ordenación necesaria al efecto, como ocurre con la remoción de un impedimento. Por lo que aquello que remueve un obstáculo se dice que mueve por accidente; ya sea que lo acontecido sea contrario, como la cólera que inhibe la frialdad, por lo cual se dice que la escamonea provoca frialdad por accidente, no porque cause la frialdad sino porque retira el impedimento para la frialdad, que es su contrario, esto es, la cólera<sup>24</sup>; ya sea que no se trate de algo contrario, como la columna que impide la caída de la piedra, por lo que quien retire la columna se dirá que por accidente mueve la piedra superpuesta.

2. cuando lo acontecido guarda orden al efecto, mas no necesario, ni en la mayoría de los casos, sino ocasionalmente, como el hallazgo de un tesoro al cavar la tierra. Y de este modo la fortuna y el azar se consideran causas por accidente.

3. cuando no se da orden alguno, a no ser tal vez según el parecer, como si alguien dijese haber causado un terremoto porque al entrar a una casa se produce (simultáneamente) un terremoto.

In V Metaph. l. 3 n°789

En la terminología convencional se llama *condición* al caso 1, *azar* o *fortuna* al caso 2 y *ocasión* al caso 3. Nótese que, en orden al problema de la contingencia, sólo el caso 2 aparece como relevante. En efecto, no debe confundirse causa *per accidens* con causa contingente, pues algo puede darse en forma accidental aunque necesaria<sup>25</sup>. Sin duda es contingente que el constructor sea blanco, pero es necesario

---

Phys. l.8 n° 214 "... las causas por las cuales algo puede originarse de la fortuna son indefinidas. Pues alguien puede encontrar un tesoro al cavar la tierra, o bien para plantar, o bien para una sepultura, y así por infinitos motivos más. In XI Metaph. l. 8 n° 19.

<sup>23</sup> Véase al respecto el excelente comentario de Ch. de Koninck en su artículo: "Abstraction from Matter" (3° parte), en *Laval Theol. et Phil.* XVI (1960) n. 2: 175 y ss.

<sup>24</sup> Este enigmático ejemplo parece que ha de entenderse de la siguiente manera: la constipación genera malestar y fastidio, y la escamonea es una planta de propiedades laxantes, ergo...

<sup>25</sup> Ch. de Koninck, *ibid.*: 183 y "Refléxions...": 251 El azar al parecer sirve a la naturaleza diversificando sus posibilidades, como ocurre según algunos con el principio neodarwiniano de la selección.

que sea adulto, a la manera de una condición que no puede no estar. También la privación es necesaria *per accidens*, como se explica en el opúsculo *Los Principios de la Naturaleza*, y en particular la expresión más drástica de ella que es la muerte. Aristóteles aborda con algún detalle este aspecto en el marco de lo que podría denominarse la *necessitas materiae*, y que alude tanto a los fenómenos que distorsionan o frustran la intención de la naturaleza (casos teratológicos) como los que se dan por pura indiferencia, sin connotación, al menos aparente, de beneficio o daño, y que por eso no se interpretan como azarosos<sup>26</sup>.

Es de notar también que muchas interpretaciones del problema de la contingencia están afectadas por el debilitamiento de la idea metafísica de causalidad, que arrastra inevitablemente a la distinción entre lo que es causa *per se* y causa *per accidens*. Para quienes el problema debe plantearse en términos meramente científicos es necesario asumir los inconvenientes del doble reduccionismo de la lectura matemática y del fenomenismo. La concepción físico-matemática, en efecto, despoja a la naturaleza de su núcleo sustancial agotándola en la *res extensa*, y con ello pierde sentido la noción de bien, de inclinación, de finalidad y de azar. Para el fenomenismo la causalidad no se verifica más allá de la mera sucesión, de manera que, en última instancia, toda causa no es otra cosa que una ocasión<sup>27</sup>.

Todos estos considerandos están detrás de la respuesta convencional que ofrece santo Tomás en los distintos pasajes: aunque las causas que concurren tengan cada una un desarrollo *per se*, el *concurso mismo* de ellas no es verdaderamente un ente en sentido propio ni posee unidad, luego carece de causa *per se*<sup>28</sup>. Esta respuesta debe ser bien comprendida, sobre todo en virtud del debate que plantea la opinión de los estoicos. Recordemos que estos filósofos reducían la aparente contingencia de las causas particulares a la necesidad de la conexión total de las causas del universo, por lo cual si un fenómeno dado era el resultado de una interferencia de secuencias causales *per se*, lo que efectivamente no puede ser impedido es el concierto mismo de todas las causas, en relación a las cuales dicho fenómeno no es menos necesario. Pero entonces es necesario ajustar nuevamente la idea de contingencia en términos intrínsecos. Cuando examinamos un hecho accidental a la luz de las diferentes líneas causales que confluyen en él, parece perfectamente bien explicado, incluso en el sentido de que, una vez conocida la orientación de cada una de esas líneas causales, es perfectamente posible prever el encuentro entre ellas.

---

<sup>26</sup> Cfr. *De Gen. Anim.* IV, 3 y V, 1; *In III De Anima* l.17; A. Mansión, *op. cit.*

<sup>27</sup> J. Maritain, *op. cit.*: 215.

<sup>28</sup> I, 115, 6; Q. *Quod.* XII, 4.

Pero entender esto como una reducción del *per accidens* al *per se* es confundir el encuentro como causa con el encuentro como efecto. La cuestión no es que haya muchas causas confluyentes, ya que después de todo confluyen, y eso en algún sentido las unifica. La cuestión es que *cada una de esas causas pudo haberse dado de otro modo*, por eso aclara santo Tomás que “de muchos contingentes no puede engendrarse algo necesario”<sup>29</sup>. Y si se insiste en reconducir la necesidad al entramado de todas las causas universales, casi como definiendo un conjunto específico de condiciones iniciales, vuelve la pregunta: ¿acaso esas condiciones, que *de hecho* son así, no *podrían* haber sido otras? Y aún más ¿sus efectos no podrían a su vez haber sido otros?<sup>30</sup>

Por eso procede ahora atender a la objeción que toma la forma de la otra opción abordada a partir del esquema del *De Malo* de santo Tomás, a saber, la que deposita la razón de necesidad en la naturaleza en la virtud de los cuerpos celestes. Esta dificultad se apoya en dos supuestos, el primero de los cuales establece que toda causa *per accidens* ha de reducirse a alguna causa *per se* anterior y fundante de ella<sup>31</sup>. El otro supuesto es el de la primacía de las sustancias separadas, cuyo influjo causal se derrama participativamente en los seres terrestres mediante el movimiento local de los astros. Más allá de la evidente caducidad de este planteo, conviene examinarlo en la medida en que permite poner de manifiesto con mayor detalle la teoría de santo Tomás con respecto al problema de la contingencia.

Así, pues, nos dice el Doctor Angélico que, cuanto más elevada resulta una causa, a tantos más efectos se extiende su influencia. Por eso puede ocurrir que aquellos fenómenos terrestres que son producto de una coincidencia accidental de

---

<sup>29</sup> *Suma Contra los Gentiles* III, 86.

<sup>30</sup> Ch. de Koninck, “Refléxions sur l’indeterminisme”: 244-248; “Tout contingent oppose au nécessaire implique un rapport au bien”, en *Laval Theol. et Phil.* XXIV (1968) n°2: 203-204.

<sup>31</sup> Este principio le sirve a Aristóteles para refutar la teoría mecanicista de los presocráticos y establecer, de ese modo, la primacía de la finalidad en la naturaleza: “... puesto que el azar y la fortuna son causas de cosas cuya causa podría ser el intelecto o la naturaleza, siempre que accidentalmente algo se vuelve causa de esas mismas cosas, y como nada accidental es anterior a lo que es por sí, se hace evidente que tampoco la causa accidental puede ser anterior a la causa por sí. Por lo tanto, el azar y la fortuna son posteriores al intelecto y la naturaleza. Así, pues, si en un caso extremo, el azar fuera causa del cielo, forzosamente el intelecto y la naturaleza serían causas no sólo de muchas otras cosas sino también de este universo”. *Física* II, 6; 198 a2-14; “... el azar y la fortuna son causa por accidente de aquello de lo cual el intelecto y la naturaleza son causa por sí; mas la causa por accidente no es anterior a la causa por sí, como nada accidental es anterior a lo que es por sí. (De donde) se sigue que el azar y la fortuna son causas posteriores al intelecto y la naturaleza”. *In II Phys.* I. 10 n° 237.

causas individuales estén ordenados a una causa superior que los provoca *per se*. Y pone el siguiente ejemplo: si esta hierba florece al mismo tiempo que aquella, cada una lo hace en razón de su propia causalidad. La hierba A sólo puede provocar su propio florecer, y no el de la hierba B, y recíprocamente. Por lo cual, que *ambas* florezcan es un hecho *per accidens* con respecto a la causalidad de cada planta. Pero hay a la vez una causa universal, identificada con el movimiento del cielo, que dispone e influye para que *ambas* hierbas florezcan (por ejemplo, porque conviene para la continuidad de los ciclos reproductivos) y en relación con ella, dicho fenómeno no es una coincidencia sino que es un efecto *per se*.<sup>32</sup>

Sin embargo, esta reducción no puede erradicar totalmente la contingencia de los procesos naturales, y ello por tres razones: la primera es que lo que es *per accidens* sólo se reduce a lo que es *per se* en cuanto adviene a algo que tiene el ser *per se*, como el ser blanco respecto de Sócrates. Pero ello no elimina la diferencia entre lo accidental y lo propio. Del mismo modo, si se da un efecto propio que en algún aspecto es accidental, tendrá una causa propia de lo que tiene de propia, y una causa *per accidens* de lo que tiene de accidental<sup>33</sup>.

La segunda razón es que no todo lo que sucede en el ámbito sublunar cae bajo la causalidad reguladora de los astros. En efecto, si bien los cuerpos celestes ejercen una causalidad universal respecto de las sustancias del mundo físico, no pueden afectar directamente el dinamismo del espíritu humano, en cuanto está más allá del orden de la materia. Por eso, si bien existe un influjo indirecto en las disposiciones corporales, el hombre no está sometido a la iniciativa de los astros, y su actividad espontánea introduce en el mundo un índice irreductible de contingencia<sup>34</sup>.

La tercera, y seguramente la más notable, es que los cuerpos celestes, en cuanto pertenecen al orden físico y no intelectual, obran conforme al modo propio de la naturaleza corpórea, que como ya vimos más arriba, se expresa en una *determinatio ad unum*. Ahora bien, lo que es *per accidens*, según también fue dicho, no tiene unidad real, es una pura multiplicidad, y el único principio a partir del cual puede unificarse es el del intelecto, de quien es justamente propio reducir lo

<sup>32</sup> *In VI Metaph.* l. 3 nn. 1205-1206; cfr. *L. VII* l. 6 n. 1403; Ferrara V. 2.

<sup>33</sup> "... no cualquier cosa que se engendra tiene causa por sí, a saber, en los futuros contingentes, la reducción del efecto futuro a una causa por sí llega hasta algún principio; el cual no se reduce a su vez en otro principio por sí, sino que él mismo será aquello de lo cual "será todo lo que sobrevenga", esto es una *causa casual*, y de tal causa casual no habrá alguna otra causa." *Ib.n.*1201; *In I Periherm.* l. XIV n. 13; cfr. Ch. de Koninck, *Abstraction from matter*: 184; J. Maritain, *Siete lecciones...*: 214-217.

<sup>34</sup> *In VI Metaph.* l. 3 n. 1213; *Q. D. De Malo* 16, 7 ad 16m.

múltiple a lo uno. De modo que sólo un ser intelectual, y no un ser físico, puede ser causa *per se* de un hecho intrínsecamente contingente y accidental.

*... lo que es por accidente no es propiamente ni ente ni uno. Pero toda acción de la naturaleza termina en algo uno. Por lo que es imposible que aquello que es por accidente resulte como efecto por sí de algún principio agente natural. Por lo tanto, ninguna naturaleza puede hacer por sí que quien procura cavar una sepultura encuentre un tesoro. Pero es manifiesto que el cuerpo celeste actúa a la manera de un principio natural, por lo cual también sus efectos en este mundo son naturales. En consecuencia es imposible que algún poder activo del cuerpo celeste sea causa de aquello que aquí se produce *per accidens*. Y así ha de decirse que lo que es engendrado aquí abajo por accidente, ya en la naturaleza ya en los asuntos humanos, se reduce a alguna causa preordenadora, que es la divina providencia. Puesto que nada impide que aquello que es por accidente se tome como algo uno por parte de un intelecto, ya que de otro modo el intelecto no podría formar esta proposición: **Al cavar un sepulcro encontró un tesoro.** Y así como el intelecto puede aprehender esto, así también puede producirlo, por ejemplo si alguien, sabiendo en qué lugar está escondido el tesoro, ordenase a otro poco instruido e ignorante de tal hecho, que cavase allí un sepulcro. Y así nada impide que aquello que se produce por accidente, como lo fortuito o casual, se reduzca a una causa ordenadora, que actúe por intelecto, y principalmente al intelecto divino.*

I, 116, 1

*Ningún evento pierde el carácter de fortuito a menos que se reduzca a una causa propia. Ahora bien, la virtud del cuerpo celeste es causa que obra según naturaleza, y no entendiendo y eligiendo; y propio de la naturaleza es estar determinada a una sola cosa. Luego, si algún evento escapa a esta unidad determinada, ninguna virtud natural podrá ser su causa propia. Es así que cuando dos cosas se juntan accidentalmente no constituyen realmente unidad, sino sólo de modo accidental. Por tanto, ninguna causa natural puede ser causa propia de tal unión. Pongamos como ejemplo que un hombre se sienta impulsado por influencia de un cuerpo celeste, a modo de una pasión, a cavar un sepulcro, según hemos dicho. El sepulcro y el lugar del tesoro no forman sino unidad accidental, porque no están relacionados entre sí; de donde la virtud del cuerpo celeste no puede impulsar a ambas cosas, o sea, a cavar el sepulcro y el lugar preciso donde está el tesoro. Sin embargo, quien obra intelectualmente puede ser causa para inclinarle a todo, porque es propio del ser inteligente el reducir muchas cosas a la unidad. Por otra parte, es evidente que un hombre que supiera que el tesoro está allí podría mandar a quien lo ignora que cave en el mismo lugar, para que, al margen de su intención, encontrara el tesoro. Y de este modo, reduciendo tales eventos fortuitos a la*

*causa divina, pierden la razón de fortuitos. Pero reducidos a una causa celeste, no la pierden.*

*Suma Contra los Gentiles III, 92*

A partir de estas razones parece lícito concluir, finalmente, que la presencia de un orden causal necesario e imperturbable, como es supuestamente el de los cuerpos celestes, no elimina la posibilidad del ser *per accidens* en el devenir terrestre<sup>35</sup>.

Pero aquí encontramos una ligera variante de la última objeción a cargo de los comentaristas que inspiran este artículo. La cuestión que se plantea es la siguiente: si se produce un encuentro fortuito de series causales en el orden terrestre, y no es posible adjudicarlo a la disposición de una causa celeste, ha de decirse al menos que cada una de esas series tiene una causa celeste *per se*. Ahora bien, si hay una interferencia de causas segundas (terrestres) también ha de haber interferencia de causas primeras (celestes). Pero esta última no puede ser *per accidens*, pues todo lo que sucede en el firmamento es necesario y *per se*.<sup>36</sup> Luego, aun los fenómenos que tienen lugar por el impedimento de una causa respecto de otra son necesarios

*... así como un efecto simple, como lo blanco o lo cálido, tiene alguna causa per se en el cuerpo celeste, a la cual se reduce su causa próxima, así también el concurso de las causas próximas es causado por el concurso de aquellas causas celestes. Como en el ejemplo del texto [se refiere al que ofrece S. Tomás en la respuesta, según el cual un cuerpo incandescente cae del firmamento y toma contacto con una sustancia combustible provocando su ignición, lo cual es per accidens] el cuerpo combustible que está en la superficie terrestre se reduce a la causa celeste A, y del mismo modo el cuerpo incandescente engendrado en el cielo que cae se reduce a la causa celeste B. Por lo tanto el concurso de uno con el otro se debe al concurso de A y B. Pero este último es per se, no per accidens, lo cual se prueba porque en el cielo no hay ningún concurso per accidens, ya que allí todo es per se. Por lo tanto el concurso de los cuerpos inferiores tiene una causa per se y en absoluto, aunque respecto*

<sup>35</sup> *In VI Metaph.* l.3 n.1214; *Suma Contra los Gentiles III*, 86; *Ferrara V*, 3 y 4.

<sup>36</sup> "La forma en sí misma es acto, y por ella existen las cosas en acto. Por esto, de ella proviene la necesidad del ser en algunas cosas, lo cual sucede o porque dichas cosas son formas sin materia, y entonces no hay en ellas potencia al no-ser, pues por su forma siempre conservan el ser, como ocurre en las sustancias separadas; o porque sus formas adecuan con su perfección toda la potencia de la materia, de tal manera que no queda potencia a otra forma ni, por consiguiente, al no-ser, como pasa con los cuerpos celestes". *Suma Contra los Gentiles II*, 30.

*de nosotros sea per accidens, debido a que el carácter per se de la conexión permanece oculto*<sup>37</sup>.

La solución de esta dificultad puede plantearse a partir de sus propias premisas. En efecto, por una parte la naturaleza *per se* que corresponde a la perfección del orden celeste no excluye que se den en él encuentros casuales y *per accidens*. Además, el hecho de que un fenómeno terrestre dependa de una causa superior no implica que se deba *sólo* a ella.

En relación con lo primero comenta Silvestre de Ferrara que las causas celestes son múltiples y guardan ciertamente un orden recíproco, pero dicho orden no excluye que, en virtud de la operación propia de cada una acontezcan encuentros puramente fortuitos, en cuanto la acción de una no se extiende a los efectos de otra. Y pone como ejemplo la diversidad de las potencias del alma humana: hay por cierto un orden entre ellas conforme a la unidad del sujeto mismo, pero puede ocurrir que a la vez la vista y el gusto capten sus respectivos objetos, sin que haya relación alguna entre dichos actos, por cuanto de suyo no se requieren recíprocamente. Así también puede suceder que dos virtudes celestes lleguen incluso a oponerse en sus efectos si una inclina una cierta materia terrestre hacia el frío y otra lo hace hacia el calor. De modo que si por influjo de una única causa celeste son movidos diversos agentes terrestres, sus efectos tendrán una causa primera *per se* en aquella causa motriz. Pero si se da que diversos agentes mundanos responden a la moción de diversas causas celestes, lo que sobrevenga por su concurso no tendrán una causa *per se*, sino *per accidens*. En cuanto al ejemplo planteado por santo Tomás acerca de la floración de la hierba<sup>38</sup>, se trata justamente del caso en que la acción de muchos se reduce a la de uno solo, como si dijésemos que dichos agentes concurren sin impedirse. Pero si se produjese un impedimento entre causas terrestres, no puede adjudicarse sino a la intervención de muchas causas celestes, la cual es también *per accidens*.<sup>39</sup>

En relación con lo segundo será preciso que nos dediquemos a un examen más minucioso, a través del cual intentaremos explicar la tesis principal del Cardenal Cayetano, a saber, que todo impedimento en relación con los fenómenos naturales radica en la indeterminación de la materia, y que todo impedimento es razón próxima de la contingencia por vía de concurso *per*

---

<sup>37</sup> Cayetano XI. Como testimonio infrecuente de la fuerza del argumento el mismo agrega: "Et haec ratio multo tempore me vinctum tenuisse videtur." Cfr. también Ferrara VI. 1.

<sup>38</sup> In VI Metaph. l.3 n. 1206.

<sup>39</sup> VII. 1 y 2.

*accidens*.<sup>40</sup> De modo que es preciso analizar la noción misma del impedimento y su relación con las causas superiores.

A continuación del fragmento aludido en la nota 32, santo Tomás comenta de manera más explícita lo que ha de entenderse por los distintos órdenes de causas y la posibilidad del impedimento. Así sostiene que pueden discernirse tres niveles de causalidad: la que corresponde a los cuerpos naturales, que son móviles y corruptibles, y que se da en el ámbito de lo particular (el fuego genera fuego, el hombre al hombre y la planta a la planta); la causalidad de los astros, que son móviles pero incorruptibles, y que son universales aunque sólo en relación con los procesos del mundo terrestre. Y finalmente la causalidad divina, que es por completo inmóvil, incorruptible y universal. En virtud de esta clasificación se pone de manifiesto que los efectos naturales contingentes a menudo permanecen como accidentales con respecto a las causas particulares intramundanas:

*Si consideramos lo contingente tan sólo en sus causas próximas, se encontrará que muchas cosas se producen por accidente, ya sea por el concurso de dos causas, no contenidas una en la otra, como cuando los ladrones se encuentran conmigo más allá de (toda) intención. Este encuentro es causado por una doble virtud motiva, a saber, la mía y la de los ladrones. Ya sea por defecto del agente, al que le adviene una debilidad de tal suerte que no puede alcanzar el fin intentado, como cuando alguien, de camino, se cae a causa de la fatiga. Ya sea por indisposición de la materia, que no recibe la forma intentada por el agente, sino de otro modo, como acontece en las partes deformadas de los animales. (nº1210)*

Es bien sabido que la tendencia en el pensamiento moderno y contemporáneo ha sido reducir el fenómeno del azar y la contingencia a un problema puramente mecánico de interferencias. Sin embargo la tradición aristotélica es más amplia y sutil en este sentido, ya que reconoce también factores *intrínsecos* de perturbación, identificados como debilidad activa o indisposición pasiva. Con ello el problema asume una dimensión netamente metafísica, y no puede agotarse en el tratamiento físico-matemático de un mero choque de coordenadas<sup>41</sup>.

Sin embargo, la cuestión suscitada no se refiere a la contingencia por parte de las causas particulares (la cual nadie puede seriamente poner en duda) sino a la

---

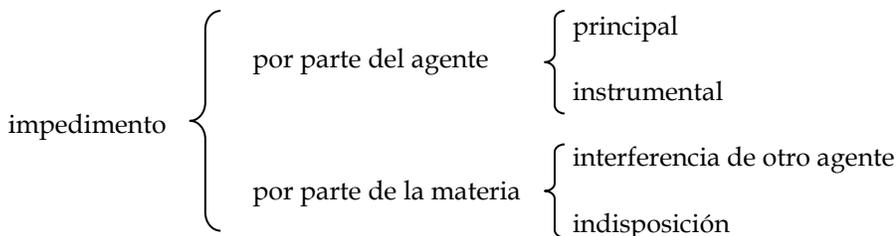
<sup>40</sup> Cfr. XX.

<sup>41</sup> Por lo demás, la enumeración de estos factores de accidentalidad se confirma en varios textos de Santo Tomás, a los que se hará referencia más adelante V.g. *Suma Contra los Gentiles* II, 30 y III, 99; I, 49, 1, etc. Cfr. "I. D'Arezano, Necessità e contingenza nell'agire della natura secondo S. Tommaso", en *Divus Thomas* (Piacenza), 64, 3 (1961), 44-49.

posibilidad de reducir las al orden necesario de la causalidad celeste. Por eso, en los números siguientes, el Aquinate agrega que las razones del impedimento no están sólo en la debilidad del agente, sino también en la indisposición del paciente. De modo que, aunque muchos fenómenos que en el plano terrestre son *per accidens* admitan reducirse a una causa superior *per se*, los efectos del influjo astral pueden ser obstaculizados en virtud de una materia desordenada:

*Porque la capacidad activa del cuerpo celeste es incorruptible e impasible, ningún efecto puede apartarse de su orden causal por defecto o debilidad de aquélla. Mas dado que su acción supone el mover a otro, y como tal requiere de una materia determinada y dispuesta, puede suceder que la virtud celeste no alcance su efecto a nivel natural por causa de la indisposición de la materia, lo cual será accidental. De modo que, aunque muchos eventos que se manifiestan como accidentales por reducción a las causas particulares pierdan esa condición al reducirse a una causa común universal que es la virtud celeste, se encuentran a pesar de tal circunstancia algunos casos que son per accidens. (nº 1211-1212)*

Es destacable la precisión y sutileza con las cuales desarrolla el Card. Cayetano su especulación acerca de la naturaleza del impedimento en general y de su relación con el concurso *per accidens* a partir del nº XVI de su comentario a la *Suma*. Allí hace notar, en primer lugar, que los impedimentos son de dos tipos que a su vez se subdividen, tal como se puede esquematizar en lo siguiente:



El ejemplo que aduce con relación a la interferencia de un agente extraño es el del agua que humedece la leña impidiendo que tome fuego, y a propósito de la indisposición pone el caso del agua que por naturaleza se encuentra a baja temperatura y así obstaculiza su calentamiento<sup>42</sup>. Y luego insiste en que, si bien

---

<sup>42</sup> "Que algo decline de su natural y debida disposición no puede provenir sino de alguna causa que introduzca algo ajeno a su disposición, pues un sólido no se mueve hacia arriba sino porque algo lo impele, ni un agente falla en su acción sino a causa de algún impedimento... de un modo es causado el mal en la acción, y de otro modo es causado en el efecto. En la acción lo es por defecto de alguno de sus principios, o bien del agente principal, o bien del instrumental, como el defecto en el movimiento del animal puede sobrevenir o a causa de la debilidad en la virtud motriz, como en los niños; o a causa de la sola ineptitud del

la razón genérica de que algo no alcance su efecto *per se* está en una causa impediendo, ésta no debe entenderse sólo como causa activa, sino también como causa material, conforme a la respuesta de santo Tomás a la segunda objeción:

*La capacidad activa del cuerpo celeste no es infinita, por lo cual exige una determinada disposición en la materia para inducir su efecto, ya con relación a la distancia local, ya con relación a otras condiciones. Y por eso, así como la distancia impide el efecto del cuerpo celeste (pues el sol no calienta del mismo modo en Dacia que en Etiopía<sup>43</sup>), así también el espesor de la materia, o la temperatura, u otra disposición por el estilo, puede impedir el efecto del cuerpo celeste.*

Por su parte, Silvestre de Ferrara ordena numéricamente los argumentos expuestos por santo Tomás en la *Contra Gentiles*, y así muestra que, al considerar el esquema completo de la causa celeste en relación a la causa particular terrestre, el impedimento se verifica, o bien en el agente natural que es movido como instrumento de la acción superior, o bien en la materia misma del paciente, o bien en ambos:

*Podemos considerar a los cuerpos inferiores de tres modos. Primero en cuanto tienen sólo razón de materia sobre la cual actúan los cuerpos celestes. Y según esto procede el primer argumento. Segundo en cuanto tienen sólo razón de agente próximo, en orden a producir los efectos celestes por su intermedio. Y a esto se refiere el segundo argumento. Tercero, en cuanto tienen a la vez razón de materia y de agente secundario e instrumental en orden al cielo mismo. Y de acuerdo con esto procede el quinto argumento. (nº II)*

---

instrumento, como en los cojos... Pero si hay defecto en el efecto propio, por ejemplo que el fuego caliente de un modo deficiente, o bien se debe a un defecto de la acción, que responde al defecto de algún principio, como ya se dijo; o bien a la indisposición de la materia que no recibe la acción del agente ígneo. I, 49, 1: "... la necesidad por parte de la causa depende en ciertas cosas tan sólo de la disposición del agente; pero en otras, de la disposición del agente y del paciente. Luego, si tal disposición, de la que se sigue necesariamente el efecto, fuese necesaria en absoluto tanto en el agente como en el paciente, habría necesidad absoluta en la causa agente, obrando, en consecuencia, necesariamente y siempre; pero si no fuese absolutamente necesaria, sino posible de desaparecer, no habría necesidad por parte de la causa agente, a no ser supuesta la debida disposición de ambos para obrar; como ocurre en aquellos que a veces de encuentran impedidos para obrar, o por defecto de la potencia operativa o por violencia de algún contrario, por lo que no obran siempre y necesariamente, sino la mayor parte de las veces". *Suma Contra los Gentiles* II, 30; cfr. también XII. 1.

<sup>43</sup> La Dacia ocupaba por entonces el territorio de la actual Rumania, por lo cual, debido a la diferencia de latitud geográfica respecto a Etiopía, recibe la radiación solar en forma más oblicua y por lo tanto menos intensa.

Ahora bien, lo que estamos considerando acerca de la naturaleza del impedimento ya nos permite asegurar con vehemencia que *es imposible reducir por completo los impedimentos al orden de la causalidad celeste*, ni en forma inmediata (porque supondría que los cuerpos inferiores estarían en estado de *pura pasividad*, esto es, sin ninguna disposición previa) ni en forma mediata (porque implicaría la infalibilidad del agente instrumental, que es también un cuerpo inferior). Y contesta puntualmente la afirmación de Avicena según la cual las disposiciones materiales también son causadas por los cuerpos celestes. Y el motivo es sencillamente que ninguna causa natural, como es el caso de los astros, puede mover sin materia previa, y ninguna materia puede existir sin determinadas disposiciones anteriores a cualquier influjo activo<sup>44</sup>. En resumen, la causa material, en cuanto es intrínseca y necesaria a la naturaleza de las sustancias físicas, se plantea como un factor potencial e indeterminado, que no puede ser asimilado de ninguna manera al orden de las causas en acto<sup>45</sup>.

Ahora bien, para entender rectamente este concepto debemos discernir varios sentidos en que se da la materia. Hay un pasaje clave en el que santo Tomás aclara que no es posible asignar la razón de la contingencia a la materia en sentido genérico, pues en el firmamento hay una cierta materia que sin embargo no impide que aquel dinamismo se despliegue en condiciones de necesidad estricta:

*Aristóteles atribuye la razón de la posibilidad y la contingencia, en lo que a nosotros respecta, a que gozamos de libertad (sumus consiliativi), mas a las otras cosas por cuanto la materia está en potencia para uno y otro de los opuestos. Pero esta razón parece insuficiente, pues así como en los cuerpos corruptibles la*

---

<sup>44</sup> nn. XIII-XV. "Las disposiciones que contrarían el poder del cielo no son causadas originariamente por el cuerpo celeste, sino a partir de la acción divina, por la cual el fuego calienta, el agua enfría y así en los demás casos. De modo que no es preciso reducir a las causas celestes todos esos impedimentos" *De Ver.* V, 9 ad 2m. Véase *In II De Caelo et Mundo* 1.4 la deducción de los cuatro elementos como disposición *previa* a la acción de los cuerpos celestes. En el pasaje de I, 115, 3 ad 4m no sólo se repite la particular opinión de que las hembras son engendradas por una disposición insuficiente de la materia seminal para el influjo celeste, que de suyo tiende a lo masculino, sino que se evoca el argumento agustiniano de que es en vano escudriñar el futuro por la observación de los astros, ya que las disposiciones materiales son impredecibles.

<sup>45</sup> Se trata, al fin y al cabo, el problema de lo uno y lo múltiple, del acto y la potencia, esto es, de la radical composición del ente finito, en virtud de la cual se contrasta en orden de las causas en acto (forma, agente y fin) con el de la causa potencial, que es la materia. Y ese contraste es metafísicamente tan estricto que ni la misma omnipotencia divina sería capaz de soslayarlo. Así, por ejemplo, cuando Santo Tomás comenta el relato de la Creación en la *Suma Teológica* alude permanentemente a las disposiciones materiales, ya que a pesar de ser también objeto de la *productio ex nihilo* conservan la necesidad condicional.

*materia se encuentra en potencia para ser y no ser, del mismo modo en los cuerpos celestes hay potencia para diversos ubi, y sin embargo en ellos nada acontece en forma contingente, sino sólo por necesidad. Por lo que ha de decirse que la posibilidad de la materia para lo uno o lo otro, hablando comúnmente, no es razón suficiente de la contingencia, a menos que se añada la potencia activa, en cuanto no esté completamente determinada en un sentido. De otro modo, si estuviese determinada hasta tal punto que no pudiese ser impedida, como consecuencia reduciría necesariamente y de la misma manera la potencia pasiva al acto.*

*In I Periherm. I. XIV n. 9*

Siguiendo aquí la excelente exposición de G. Picard<sup>46</sup>, ha de distinguirse la materia de los cuerpos incorruptibles y la de los que son corruptibles. En el primer caso la forma sustancial asume totalmente la potencialidad de la materia, de suerte que desaparece toda privación sustancial, mientras que en el segundo la materia queda abierta a la recepción de nuevas formas. Habida cuenta de que la transformación sustancial requiere de alteraciones previas que a su vez se verifican por contacto entre agente y paciente, se pone en evidencia que las sustancias corruptibles se realizan en un entorno de mutabilidad espacial y cualitativa. Por el contrario, la materia de las sustancias celestes sólo se ordena a un *ubi* diferente, y por eso no les cabe más que el movimiento local, único que no afecta el plano intrínseco, y que en este caso, en ausencia de todo defecto motriz y de todo impedimento externo, se cumple con absoluta determinación. La potencia del cuerpo celeste con respecto al movimiento local no es de contrariedad (poder simultáneamente estar aquí o allá) ni de contradicción (desplazamiento o quietud) sino la de un *todavía no* que se verifica inexorablemente<sup>47</sup>.

Para ser más precisos, la imperfección e indeterminación de la materia se debe, en primer lugar, a que debido a ella los cuerpos inferiores asumen una privación sustancial, son capaces de no ser y, concomitantemente, de declinar en su operación<sup>48</sup>:

*La materia en que obran los cuerpos celestes son los cuerpos inferiores, los cuales pueden dejar de ser y también de obrar, porque son de naturaleza*

<sup>46</sup> Matière, "Contingence et indéterminisme chez S. Thomas", en *Laval Theol. et Phil.* XXII (1966) n°2, 197-233.

<sup>47</sup> Por eso para los antiguos la astronomía, que en realidad no era más que una astronomía de posición, no sólo era una ciencia media que hacía intervenir los esquemas matemáticos, sino que era una ciencia estrictamente exacta.

<sup>48</sup> "... el poder fallar eventualmente, que es la raíz del azar y la fortuna y de toda contingencia en la naturaleza, es consecuencia del poder no ser. Y, para decirlo en una palabra, es consecuencia de la imperfección propia de los cuerpos inferiores". Cayetano XIV.

*corruptible. Por lo cual es propio de ellos el no producir efectos de manera necesaria.*

*Suma Contra los Gentiles III, 86*

En segundo lugar, hay en todo lo material (bajo el sentido de la materia terrestre) una *potentia simul contradictionis*, capacidad simultánea para los opuestos, una indiferencia pasiva que constituye su misma indeterminación y determinabilidad<sup>49</sup>:

*Las impresiones de las causas universales son recibidas en los efectos acomodándose a la capacidad receptiva de éstos. Es así que los cuerpos inferiores son variables y no se conservan siempre igual, por causa de la materia, que está en potencia para muchas formas, y también por la contrariedad de formas y potencias. Luego los cuerpos inferiores no reciben las impresiones de los cuerpos celestes en términos necesarios.*

*Ibid.*

Valgan aquí unas breves observaciones. La primera es que la indeterminación material no sólo se aplica al sujeto receptivo de una acción, sino también al mismo agente natural que se desempeña como instrumento o a la causa que se interpone para impedir a otra. La “elasticidad” de la estructura materia-forma aparece en cada uno de los factores que concurren al hecho *per accidens*, por más que bastaría uno solo para introducir contingencia. A esto agréguese que cada nuevo factor que se considere entra en relación con todos los demás, sin que al fin y al cabo se sepa quién impide a quién. Y sin entrar demasiado en la teoría matemática de errores uno puede sospechar hasta qué punto crece la incertidumbre en un escenario completamente sumergido en las condiciones materiales.

La segunda pretende mostrar que la indeterminación de la materia no sólo consta en aquellos hechos que advienen por impedimento, y bajo un influjo *ab extra*, sino también en la operación inmanente de la naturaleza. En cada sustancia primera hay un principio de movimiento, la naturaleza, que como enseñaba

---

<sup>49</sup> Cfr. también *De Ver.* V, 9 ad 1m; Cayetano XX. En el comentario al *Periherm.* I. XIV n. 7 alude al ejemplo de Aristóteles: es posible que un vestido nuevo sea cortado, como que no lo sea, pues nada lo impide ni del lado del agente ni del paciente. Y asimismo es posible que se destruya por un corte como por el desgaste. “Y así concluye universalmente que en todo lo futuro que no está siempre en acto, sino en potencia, es claro que no es ni llega a ser por necesidad...” Ch. de Koninck, por su parte, en el citado artículo sobre el indeterminismo, insiste en que no tiene caso reducir la naturaleza a un monismo de inspiración estoica ni a la pura forma del racionalismo, pues en ambos casos se deja de lado la materia, principio de individuación y de mutabilidad, “sin la cual la naturaleza no es naturaleza” (240).

Aristóteles es tanto la forma como la materia, si bien principalmente aquélla. Y aun cuando fuese concebible una acción completamente preservada de perturbaciones, o que estuviese en condiciones de neutralizarlas, es fácil apreciar en la experiencia que la regularidad nunca se alcanza de manera perfecta. Por una parte, el modelo de la especie natural siempre aparece bajo un cierto abanico de variables de tamaño, color, etc. La famosa controversia de los indiscernibles no tiene sentido práctico. Es extremadamente raro que dos o más individuos tengan entre sí una semejanza tal que los haga intercambiables. Pero también es raro que haya individuos perfectos, es decir, sin ninguna deficiencia apreciable en su constitución. Dado que la especie se reproduce por la acción de los individuos, la finitud de unos se traslada a otros, como en el caso de la herencia, de suerte tal que los casos perfectos son tan infrecuentes como los monstruosos. La campana de Gauss es, a mi juicio, uno de los hallazgos más reveladores de la matemática<sup>50</sup>.

La tercera observación es que, como también se lee en el fragmento de santo Tomás, la indeterminación de la materia no basta para explicar la contingencia, porque ella *de por sí* es pura potencia, pura disponibilidad, y no tiene nada propio en virtud de lo cual resistir a la forma sustancial, por débil que ésta sea. Por eso su resistencia o capacidad de impedir ha de asumirse bajo una cierta disposición, que se atribuye a la forma que actualmente posee, y que puede guardar un grado diverso de adecuación con la del agente que pretende obrar sobre ella. Y dicho agente, si se trata de una sustancia natural, aun del orden celeste, sólo puede efectivizar su influjo *ad modum recipientis*.

Una última observación: cuando J. Maritain explica en qué consiste la contingencia natural, desarrolla un planteo meramente extrinsecista, según el

---

<sup>50</sup> “Las causas naturales alcanzan sus efectos en la mayor parte de los casos. Pero hay que ponerse de acuerdo sobre esto. Decimos que la mayor parte de las generaciones humanas son exitosas, puesto que la mayor parte de los hombres son bastante normales. Pero también es cierto que la mayor parte de los hombres son mediocres. Ahora bien, la mediocridad no puede ser la intención de la naturaleza. ¿En qué sentido se puede decir que los hombres son *naturalmente* mediocres? Es completamente natural que padres mediocres produzcan hijos mediocres. Lo sorprendente es que, a veces, engendren hombres superiores. Sin embargo, los sabios son *de primaria intentione naturae*, y con relación a ésta, la mayor parte de los hombres son fallos de la naturaleza. Por consiguiente, no basta considerar un efecto en su relación al fin último para determinar si, sí o no, es natural. Pues en esta perspectiva, la naturaleza solamente acierta excepcionalmente, cosa que puede ser más natural que *ut in pluribus*.” Ch. de Koninck, “Reflexions...”: 240. Cfr. G. Picard, art. cit., 219 Ha de advertirse que, si por un lado la materia es causa de diversidad entre los individuos, también lo es la forma, que en los seres más perfectos requiere mayor diversidad de rasgos accidentales para expresar toda su riqueza. Dos perros son más distintos entre sí que dos hormigas. Estas consideraciones se encuentran admirablemente presentadas en *Contra Gentiles* III, 97.

cual toda contingencia natural (es decir, no incluida la libertad humana) es de suyo extrínseca, y no tiene otra raíz que la libre voluntad de Dios que dispone desde el principio la totalidad de las líneas causales que se entretajan en el Universo. Pero si bien ese orden es contingente, en el sentido de que podría haber sido diferente, se hace necesario *de hecho*, de suerte que el ser *per accidens* obedece nada más que a la pluralidad de causas, y no a la indeterminación intrínseca de cada una de ellas. Por eso mismo sostiene que una vez que ese orden de causas segundas queda librado a su propio dinamismo, todos los acontecimientos se despliegan de un modo completamente determinado. La autoridad de este gran filósofo, exhibida con su habitual profundidad y perspicacia en esta cuestión, hace muy aconsejable e instructiva la lectura del debate con los autores a quienes adhiero<sup>51</sup>.

Dedicaré la última parte del artículo a reseñar las apreciaciones de Cayetano sobre un detalle del texto de la *Suma*. Diríase, a simple vista, que la proposición según la cual *puesta una causa se sigue necesariamente su efecto*, la cual constituye el corazón mismo de la doctrina determinista, debería encontrar su refutación en la teoría del principio sustancial de la materia prima como fuente intrínseca de indeterminación de la naturaleza. El propio santo Tomás, según hemos visto, atribuye a la materia la raíz de toda contingencia. Sin embargo, según se aprecia en el desarrollo de la argumentación del Doctor Angélico, todo el peso de la refutación proviene de la aplicación análoga del principio de causalidad, esto es, de la teoría de la *causa per accidens*. En efecto, al repasar la respuesta del artículo, y tras enunciar las dos proposiciones fundamentales (pág. 6), se rechaza la primera aludiendo a las causas que fallan *in minori parte*, pero de inmediato se opone el argumento de Avicena (toda falla es por un impedimento que adviene también necesariamente etc.) sin que haya réplica posterior. El párrafo que sigue aborda directamente la crítica del reduccionismo a la causa *per se*, como si aquella objeción de Avicena se tuviese por válida. De modo que la cuestión es: ¿por qué razón santo Tomás replica el principio determinista por recurso a la causalidad *per accidens* y no a la indisposición de la materia?<sup>52</sup>

La respuesta de Cayetano se da en tres partes. Dice en primer lugar que la refutación a partir de la causa material se reduce en última instancia al caso del concurso *per accidens*, o bien se incluye en él como lo particular en lo general. En efecto, cada vez que se habla de impedimento puede darse a entender ya sea la cosa

---

<sup>51</sup> El texto más expresivo al respecto es un ensayo titulado "Reflexiones sobre la necesidad y la contingencia", que puede encontrarse en el volumen *Razón y razones*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1951. Me parece que la crítica de Ch. de Koninck y de G. Picard es tan respetuosa como lapidaria.

<sup>52</sup> Cayetano XVII. La misma pregunta en Ferrara VI.2.

que provoca el impedimento, ya sea la relación con lo impedido. Pues bien, si se toma el impedimento activo, conforme a la clasificación expuesta en el número XVI, asumido como cosa es una causa *per se*. Pero en relación a lo que impide es causa *per accidens*, ya que si impide es justamente porque concurre con ello. El impedimento material, a su vez, es causa necesaria en el primer sentido, ya que se supone como en todo movimiento, pero igualmente si se toma bajo la relación a lo que resulta impedido es considerado un impedimento porque concurre. Y así consta que, en tal caso, la indisposición de la materia se reduce de suyo al esquema del encuentro accidental de causas. Y aún más, si la causa material, tomada en su particularidad, no se sigue de algo necesario, dará razón de lo accidental no sólo por parte de la relación a lo impedido sino también por parte de la cosa que impide. De tal suerte que entonces la causa material influirá *per accidens* en cuanto concurrente y además por sí misma, como se ha visto en muchos ejemplos ya tratados. Y así se entiende el concurso de la materia como lo particular en lo general. Por lo tanto, siempre que se invoca la indeterminación material se aplica el esquema del concurso de causas, que es *per accidens*. Cayetano termina esta primera parte añadiendo que, en virtud de tal reducción, el argumento de la indisposición de la materia se deja de lado por su dificultad atendiendo a la conocida sentencia del prólogo de la obra: *ad eruditionem incipientium*<sup>53</sup>.

En la segunda parte arguye que al refutar por medio del concurso de causas se aplica el concepto de impedimento *en cuanto tal*, es decir, tomado genéricamente. La presencia de materia sería entonces una derivación particular de aquel concepto, que por ello no conviene explicitar<sup>54</sup>.

Por último, sostiene Cayetano que en el texto santo Tomás indica que ha de refutarse la opinión determinista de los antiguos según el *doble* supuesto de Aristóteles. Pero a la vez señala el propio Cayetano que ha de volcarse la atención al principio de causalidad, pues las razones que se invocan en nombre de la causa material no afectan más que a la causa deficiente, mas no a la causa que impide, que por su parte es necesaria ya que ninguna causa falla sino por ser impedida. Luego lo fundamental es mostrar que la deficiencia se verifica por concurso, y que éste no tiene causa *per se*<sup>55</sup>.

A continuación, y tras haber examinado la cuestión del impedimento, Cayetano indaga más con detenimiento la que corresponde al concurso. Y así leemos que, de manera análoga, cabe distinguir dos tipos de concurso: entre causas activas, o bien entre una activa y otra pasiva. En el texto de la *Suma* aparece un

---

<sup>53</sup> Cayetano XVII.

<sup>54</sup> *ibid.* XVIII.

<sup>55</sup> *ibid.*

ejemplo del primer tipo en la 3ª objeción, donde una causa celeste impide el efecto de otra, y un ejemplo del segundo tipo en el cuerpo del artículo (recuérdese que se trataba de un cuerpo incandescente precipitado sobre una materia combustible). Pero de todos modos esta distinción no es relevante para discernir la necesidad o la condición accidental del encuentro de causas. Según Cayetano, para que un concurso de causas próximas tenga carácter necesario se requieren dos condiciones:

- a) que las causas primeras de cada serie concurren *per se*
- b) que cada serie se desenvuelva de un modo necesario

Ahora bien, la condición a) no se cumple en el caso del concurso entre una causa activa y otra pasiva, porque esta última se reduce a la materia prima como suprema de la serie, y atendiendo a su carácter irreductible conforme a lo ya expuesto, resulta que en ningún caso puede haber concurso *per se* entre un agente y la materia prima del paciente. Luego el efecto será intrínsecamente contingente.

La condición b) no se cumple en el caso del concurso de dos principios activos, debido a que las causas intermedias que sirven de instrumento al cuerpo celeste están afectadas de materia corruptible y pueden fallar. Así es que dichas series no pueden desarrollarse con necesidad y por lo tanto su efecto también será intrínsecamente contingente<sup>56</sup>.

Para concluir, recapitula lo dicho observando que en aquellos acontecimientos que se dan en forma esporádica han de suponerse al menos dos causas concurrentes: una que falla y otra que hace fallar. Si se considerase a estas causas en forma aislada, o en lo referente a su necesidad, no tendría lugar el ser *per accidens*. Pero si una o ambas concurren en virtud de lo que tiene de contingencia, entonces el concurso mismo será contingente y así también el efecto resultante. Pues bien, las causas naturales tienen una cierta necesidad natural, por la que obran bajo cierta regularidad. Pero tienen también una raíz de posibilidad que las hace capaces de declinar. De modo que, si dos o más de estas causas concurren bajo condiciones de contingencia habrá un efecto contingente. Y si se unen a una causa necesaria, como son las del cielo, igualmente la necesidad cederá a la contingencia<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> *ibid.* XIX. A propósito de la Providencia Divina, sostiene Tomás que “no excluye la contingencia ni impone necesidad a las cosas... como entre las causas próximas hay muchas que pueden fallar, los efectos sujetos a la Divina Providencia no serán todos necesarios sino que muchos son contingentes.” *Suma Contra los Gentiles* III, 72; cfr. *De Ver.* II, 14 ad 5 m.

<sup>57</sup> *ibid.* XXII.

Puede decirse, entonces, que el propósito central del extenso comentario que hemos seguido del Card. Cayetano aspira a sustentar la tesis explicitada en el número XX:

*... la razón de la contingencia de las cosas naturales puede asignarse, de un modo a partir del complemento, y de otro modo a partir de la raíz. Pues bien, la raíz de tal contingencia es la naturaleza de la potencialidad que se encuentra en los seres naturales, por la cual pueden fallar ocasionalmente y se encuentran en potencia de la contradicción... El complemento, en cambio, es el concurso accidental de las causas, sean activas y pasivas, sean activas entre sí.*

\*\*\*

A manera de conclusión, parece que puede extraerse de este análisis un claro reconocimiento hacia la importancia del encuadre metafísico de las cuestiones filosófico-naturales. La idea de un transcurrir determinista del Universo está presente en el campo teórico desde los ensayos más antiguos. Para algunos es un dato cierto del sentido común. Para otros, un signo irrenunciable de la perfección del Cosmos. Por este camino se lo ha identificado también con la necesidad misma del Primer Principio. Los hay, por fin, quienes consideran el determinismo como una categoría *a priori*, que refleja la matriz matemática del conocimiento humano de la naturaleza. Pero también es posible comprenderlo desde una mirada más amplia y penetrante hacia la manifestación analógica y participada del ser. Desde ella es posible descubrir que hay una finitud en las cosas que se testimonia en su fugacidad, en su estabilidad precaria, y por ende en su actuación. Y porque se trata de una limitación, de un término negativo, ha de ser esencialmente indeterminado, porque el no-ser no es una manera de ser.

Por otra parte, el reflejo de esa finitud aparece en la multiplicidad, en la fragmentación. Sólo la diversidad de especies e individuos, enseña santo Tomás, puede expresar acabadamente la Gloria del Creador. Pero en ese orden de lo plural cada cosa se remite por fuerza a las otras, está sujeta a ellas de alguna manera, y así sobreviene naturalmente la posibilidad de un quiebre en el orden, tal como el que puede haber en cada uno de los individuos que lo constituyen. Por eso hay causa *per se* y causa *per accidens*. Y sin embargo, si bien vimos que lo natural es lo que acontece *per se*, hay una naturaleza universal que palpita en cada episodio de su historia, valiéndose en cierto modo de sus efectos *per accidens* para alcanzar lo que excede el orden *per se* de las causas individuales. Hoy quedan pocas dudas de que, al menos en buena parte, la evolución del universo se explica introduciendo factores aleatorios e incluso catastróficos, pero en todo caso accidentales para las causas que involucran.

Por último, aunque la teoría de los cuerpos celestes que aparece por doquier en este artículo esté perimida, sigue siendo válido el esquema de la reducción de la causa *per accidens* a la causa *per se*, de cualquier modo que a ésta se la pueda concebir. Por eso ha de esperarse que el futuro nos revele alguna explicación de lo que hoy sólo parece meramente coincidencia. De hecho, el desafío de la ciencia se dirige hoy a la búsqueda de algún régimen oculto de causas universales que reduzcan a la medida que le corresponde el margen de azar que rige en el cosmos.

## Bibliografía

Aristóteles, *Metafísica, Física*, ed. varias.

P. Bazzi, "Il principio di indeterminazione di Heisenberg e la dottrina di S. T. sul determinismo in natura", en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Nápoles: Ed. Domenicane, 1974, t. IX, 269-275

J. Bolzán, "Indeterminismo, causalidad y física cuántica", en *Sapientia*, a.12, 1957: 187-200.

"Filosofía del indeterminismo cuántico", en *Sapientia*: 169-176.

M. Bunge, *Causalidad*, Buenos Aires: EudeBA, 1965.

I. D'Arenzano, "Necesita e contingenza nell'agire della natura secondo S.T.", en *Divus Thomas*, (Piacenza) 64 (1961), n°3: 27-69.

C. Fabro, "Contingenza del mondo materiale e indeterminismo fisico", en *Il problema della Scienza*, AAVV, Brescia: Morcelliana.

F. Gratton, "El determinismo causal en la física clásica", en AAVV - *Epistemología de las Ciencias*, Buenos Aires: CIAFIC, 1996, 157-192.

W. Heisenberg, *Encuentros y conversaciones con Einstein y otros ensayos*, Madrid: Alianza, 1979.

Ch. de Koninck, "Reflexions sur le problem de l'indeterminisme", en *R. Thomiste*, 1937: 227-252 y 393-409.

"Abstraction from matter", en *Laval Theol. et Phil.* XVI, 1960, n. 2: 169-188.

"The nature of possibility", en *Laval Theol. et Phil.* XIX, 1963, n. 2: 284-292.

A. Mansion, *Introduction a la physique aristotelicienne*, París, Vrin, 1945.

J. Maritain, "Reflexiones sobre la necesidad y la contingencia", en *Razón y razones*, cap. III, Buenos Aires: Desclée, 1951.

- G. Picard, *Matiere*, "Contingence et indeterminisme chez S. Thomas", en *Laval Theol. et Phil.* XXII, 1966, n° 2: 197-233.
- R. Queraltó, "Indeterminismo y racionalidad en torno al problema de la causalidad en física", en *Sapientia*, homenaje a Mons. Derisi, v. 43 (1988): 69-84.
- J. J. Sanguinetti, "Azar y contingencia", en *Sapientia*, homenaje a Mons. Derisi v. 43 (1988): 59-68.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, qq. 115-116 y Com. Cayetano.  
*Suma Contra los Gentiles*, I. II cc. 39-40 y I. III.  
*Com. a la Metafísica*, I. VI lec. 3.  
*Com. a los Analíticos Posteriores*, lec. 25 y 42.  
*Com. al Perihermeias*, lec. 13-15.
- F. Selvaggi, *Necesidad y contingencia en la naturaleza. Causalita e indeterminismo*, Roma, PUG, 1964.
- F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*.