

Ens per accidens: una perspectiva metafísica para la cotidianidad

MARÍA PÍA CHIRINOS*



1. Introducción

La cuestión del objeto de la metafísica según Tomás de Aquino¹ conduce a temáticas que siempre se han considerado de gran alcance especulativo: desde el interés por el ente en cuanto ente y por sus propiedades, hasta la existencia de Dios como parte de su objeto y así sucesivamente². Hay, sin embargo, una consideración límite para esta ciencia, tradicionalmente calificada como primera, que se traduce en las siguientes preguntas: si la metafísica es el saber universal por excelencia, ¿es por ello verdad que su objeto abarca *todo* lo real? ¿Existe algo que, siendo real, no sea ni esencia, ni ente, ni por tanto objeto de la metafísica?

Lawrence Dewan³ afrontó esta cuestión en un interesante debate frente a Joseph Owen⁴ a finales de los años 70, en torno a la interpretación de la existencia como un ser *per accidens* en Santo Tomás. Algo más tarde, Alejandro Llano⁵

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza S. Apollinare 49, 00186 Roma

¹ Este artículo fue presentado como comunicación en el *XI Convegno di Studio* de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, *Tommaso D'Aquino e l'oggetto della metafisica*, en enero 2003, con el título *¿Es toda realidad objeto de la metafísica?*

² Cfr., por ejemplo, la exposición de J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2000, cap. I: *Aquinas on the Nature of Metaphysics*.

³ L. DEWAN, *Being per se, being per accidens and St. Thomas' Metaphysics*, «Science et Esprit», XXX/2 (1978), pp. 169-184.

⁴ J. OWEN, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1963².

⁵ A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984.

y, sobre todo Amalia Quevedo⁶, plantearon su interés desde la perspectiva metafísica de los sentidos del ser en Aristóteles, desarrollada también por el Aquinate.

2. Los sentidos del ser y el sentido del *ens per accidens*

La conocida doctrina aristotélica sobre los sentidos del ser — *tò ón légetai pollachôs*⁷ — se halla presente en los libros V y VI de la *Metafísica*. La exposición del libro VI recoge cuatro grupos básicos, bajo perspectivas y criterios diferentes, que, sin embargo — como ha destacado Llano —, descubren un progresivo acercamiento a la realidad⁸. En primer lugar, se encuentran los sentidos del ser en la proposición — se explicará este término — que comprenden el ente por sí y el ente por accidente; y el ente como verdadero y el no-ente como falso. En un segundo momento, los sentidos del ser se diversifican de acuerdo a una perspectiva ontológica, a saber, el ente según las categorías (sustancia y accidentales predicamentales) y el ente como potencia y como acto, división ésta última que en Santo Tomás adquiere un matiz trascendental⁹. Aunque estos sentidos del ser no son asimilables o intercambiables entre sí sin más, a la vez se trata de una clasificación abierta, que incluso permite que varios sentidos se crucen, es decir, que el mismo ente se diga de varias maneras. No es lícito hablar, por tanto, ni de equivocidad de ni univocidad. Son más bien modos heterogéneos e irreductibles de la realidad, con una “significación focal” (*focal meaning*, según la expresión ya clásica

⁶ A. QUEVEDO, “Ens per accidens”. *Contingencia y determinación en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1989.

⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica* VII, 1, 1028 a 10. Para el texto en castellano, sigo la edición trilingüe de V. GARCÍA YEBRA, Gredos, Madrid 1982². En adelante, se citará como *Metaph.* Cfr. también la obra de F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles*, que — como se sabe — conoció la de Santo Tomás; y A. LLANO, *Sueño y vigilia de la razón*, Eunsa, Pamplona 2000, cap. 6: *Los sentidos del ser*, pp. 175-203.

⁸ Cfr. A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, cit., pp. 150 ss. Seguimos la terminología que este autor acuña.

⁹ Cfr., por ej., TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, en *Quaestiones Disputatae*, vol. II, cura et studio Pession, Marietti, Taurini 1953, q. 7, a. 2, ad 1. A. Quevedo explica: «Se puede hablar de una analogía del ser en Aristóteles pero siempre dejando a salvo que el *pollachôs legethai* no se identifica con la analogía del ente desarrollada por los filósofos de la Edad Media, y poniendo en claro que Aristóteles nunca utilizó el término *analogía* para unificar los sentidos del ser. La sucesiva fundación de unos sentidos del ser en los sentidos posteriores, a la que nos hemos referido antes, es algo que Aristóteles no explicita, debido a que no se sigue de la significación focal del ente, sino de su consideración propiamente analógica. De ahí que esta fundación aparezca en Tomás de Aquino con una claridad y rotundidad que no tiene en Aristóteles, en quien solamente se hallan los elementos para su establecimiento». A. QUEVEDO, cit., pp. 15-16. Una breve pero profunda referencia al tema de la analogía en Aristóteles y S. Tomás se puede encontrar en la reciente obra póstuma de F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 75-81.

sica de Owen¹⁰) y en orden a una sola cosa (*pròs hén*), por la que ésta recibe el nombre de ente.

Esta primera presentación aristotélica de los sentidos del ser supuso una ruptura con la metafísica precedente. Parménides y Platón, al intentar delimitar el ser o la idea, ofrecieron soluciones claramente unívocas que partían de una visión monolítica de lo real. La alternativa aristotélica abrió una brecha audaz al plantear una cuestión de no poca relevancia, formulada del siguiente modo: ¿presenta todo lo real por ser real unas condiciones suficientes para ser objeto de la metafísica?, ¿hay alguna rúbrica de los sentidos del ser que no forme parte de este objeto? Y en caso afirmativo, ¿no parece contradictorio que un sentido del ser pueda quedar fuera del alcance de la filosofía primera, cuyo objeto es el ente en cuanto ente? Adelantamos la respuesta: efectivamente, tanto Aristóteles como Santo Tomás afirman que esto es posible. Concretamente, el Estagirita excluye explícitamente los sentidos que se fundan en la proposición, es decir, el *ens per accidens* y el *ens ut verum*¹¹. Al *ens ut verum*, sin embargo, lo incluye como objeto propio de la lógica que investiga sobre la verdad¹². El *ens per accidens*, en cambio, no sólo carece de interés metafísico sino que su estatuto es simplemente contradictorio para ser estudiado por ciencia alguna.

Tratándose de una temática que afecta tan directamente al objeto de la filosofía primera, merece la pena prestarle atención y mostrar — tal y como Aristóteles y Santo Tomás también lo intentaron — que la realidad no siempre «es completamente aferrable por nuestro pensamiento»¹³.

3. ¿Definición o descripción del *per accidens*?

Tanto el Estagirita como Santo Tomás han dejado abundantes referencias al *per accidens* en sus obras, pero de modo algo disperso. Por lo demás, los comentarios del Aquinate a las obras de Aristóteles permiten sostener una fiel continuidad entre ambos desarrollos filosóficos¹⁴. Por ejemplo, al inicio del libro VI de su *Metafísica*, Aristóteles aborda directamente la cuestión: «Digamos en primer

¹⁰ Cfr. G.E.L. OWEN, *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, en I. DÜRING-G.E.L. OWEN (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Almqvist & Wiksell, Göteborg-Stockholm-Uppsala 1950, pp. 162-190 (reeditado en G.E.L. OWEN, *Logic, Science and Dialectic*), en M.C. NUSSBAUM (ed.), *Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, N.Y. 1986, pp. 180-199. Hay una breve y clara explicación en E. BERTI, *La presenza di Aristotele nella filosofia odierna*, en *L'Attualità di Aristotele*, cit., pp. 88-93.

¹¹ Cfr. *Metaph.* VI, 4, 1027 b 30-1028 a 4.

¹² Cfr. *Metaph.* VI, 3, 1005 b 3.

¹³ A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, cit., p. 148.

¹⁴ Cfr., por ejemplo, R. ALVIRA, «*Casus et Fortuna*» en *Sto. Tomás*, «Anuario Filosófico», X/1, Pamplona 1977, p. 27; J. AERTSEN, *Nature and Creature*, E.J. Brill, Leiden 1988, pp. 241 y 244; A. LLANO, *ibidem*.

lugar del ente por accidente que no es posible ninguna especulación sobre él. Y la prueba es que ninguna ciencia, ni práctica, ni factiva ni especulativa, se ocupa de él»¹⁵. Por su lado, Santo Tomás describe el *per accidens* como aquello que tiene «el menor aspecto de ser entre todos los sentidos y debe ser excluido en primer lugar de la consideración de la presente ciencia (la metafísica)»¹⁶. Y es que sólo es posible desarrollar una especulación cuando ésta se refiere a lo que es *per se*, porque «toda ciencia — afirmará más adelante Aristóteles — versa sobre lo que es siempre o generalmente, y el accidente no está en ninguno de los dos casos»¹⁷.

Si no hay ciencia del *per accidens* la razón última es su oposición al *per se*, o, lo que es lo mismo, el hecho de que carezca de esencia y, por tanto, de naturaleza y definición. Sin embargo, esta nota no supone para el Estagirita óbice alguno para afrontarlo en la *Metafísica*. Es más, a lo largo de esa obra y de otras, no sólo detecta y señala la presencia del *per accidens* ahí donde aparece, sino que se ocupa de él incluso temáticamente. Pero todo esto plantea una cierta perplejidad, ya que no resulta fácil conciliar, por un lado el hecho de que no haya ciencia sobre el *per accidens*, y por otro el que sea objeto de un estudio serio y profundo. La solución a este dilema no fue expresamente tratada ni por Aristóteles ni por Santo Tomás. Hubo que esperar a finales del todavía reciente s. XIX hasta encontrar en la obra del aristotélico Franz Brentano una justificación. Tal reto se resolvió al comparar al *ens per accidens* con la noción de individuo: del mismo modo que éste no es susceptible de constituirse en objeto de ninguna ciencia, ya que no puede haberla de los individuos en cuanto tales, del mismo modo, «el concepto del *òn katà symbebekós* no es *katà symbebekós*»¹⁸. Y esto permite concluir que aquello de lo que Aristóteles se ocupó temáticamente fue el *ens per accidens* en sí mismo considerado, y no las coincidencias, los acaeceres fortuitos y los eventos casuales singulares y concretos, que el Estagirita empleó tan sólo a modo de ejemplos¹⁹. Son éstos los que quedan excluidos del objeto de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente, por carecer de esencia. De todas formas, como ha señalado Quevedo, la posibilidad de realizar un estudio sobre el *ens per accidens*, que es pura casualidad e indeterminación, resulta problemática desde su mismo inicio y constituye — con expresión de Dimmler — la primera piedra de escándalo para los pensadores de todos los tiempos²⁰.

¹⁵ *Metaph.* VI, 2, 1026 b 3-6.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, o.c., p. 172.

¹⁷ *Metaph.* XI, 8, 1065 a 6.

¹⁸ F. BRENTANO, o.c., p. 18. Cfr. también G. REALE, *Il concetto di Filosofia Prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 159.

¹⁹ Cfr. A. QUEVEDO, o.c., p. 81.

²⁰ La expresión es de H. DIMMLER, *Ousia-Lehre*, p. 41, cit. en A. QUEVEDO, o.c., p. 81.

4. El acceso al *per accidens*

Que no se haga ciencia del *per accidens* — que no posea una esencia ni una dimensión universal, que lo convierta en accesible a un conocimiento cierto por causas — no quiere decir que no se pueda reconocer. Es más, tampoco se deduce su exclusión de los sentidos del ser, por más ínfimo que aparezca. Pero, ¿es acaso pensable una no-esencia que sea? Y si esto no pareciera contradictorio, ¿por dónde accedemos al reconocimiento del *ens per accidens*? Un primer intento habría que situarlo en la siguiente afirmación: el *ens per se* limita al *per accidens* y esta delimitación da lugar a dos mundos distintos²¹, aquél donde lo que existe sucede siempre del mismo modo y con una necesidad absoluta — universo supralunar —, y aquél en el que lo que existe acontece contingentemente y que forma el mundo sub-lunar. Y en este nivel, a saber, en el de la contingencia de eventos que ocurren *aquí*²², con la intervención de la materia, el Aquinate incluye la distinción entre «*contingens ut in pluribus*» (lo que ocurre generalmente) y «*contingens ut in paucioribus*» (lo que ocurre pocas veces, al fallar lo que debería darse generalmente). Sólo este último sentido de contingente es el del *per accidens*.

Otro modo de llegar al reconocimiento del *ens per accidens* en su contraposición con el *per se*, se encuentra en el texto de la *Metafísica* del libro V²³: tanto las categorías como el ser veritativo, la potencia y el acto son entes *per se*. La sustancia es *per se* porque es verdadera y propiamente una sustancia; las demás categorías — es decir, los accidentes categoriales — son también *per se*, porque son verdadera y propiamente accidentes, con una esencia y un ser (que se define como *in-esse*); el acto y la potencia son verdadera y propiamente acto y potencia; y así sucesivamente. El hecho de que haya un *ens per se* — por ej., el accidente predicamental — que inhiere en otro *ens per se* — por ej., la sustancia — no impide ni disminuye el carácter propio — *per se* — de ambos. Este carácter propio se desprende de que tanto la sustancia como los accidentes predicamentales poseen una esencia. Por su lado, el *per accidens* que, según veíamos, carece de esencia, presenta una cierta consistencia o dimensión real que, al no desprenderse de la esencia, tampoco es *per se*. Esta realidad o ser es distinta de la inherencia o ser en otro que define al accidente predicamental. Es más bien la ocurrencia fortuita de *este* accidente en *esta* sustancia: un acontecer a partir de entes propios, pero no causado directamente por éstos ni fundamentado directamente en la realidad. Aristóteles y Santo Tomás afirman que *hay ens per accidens*, es decir, que lo estrictamente accidental existe, aunque en su caso existir sea un modo totalmen-

²¹ Cfr. *Metaph.* XI, 8, 1065 a 6.

²² Cfr. *In VI Metaph.*, lect. 3. Seguimos la edición *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, cura et studio Cathala et Spiazzi, Marietti, Taurini 1964.

²³ Cfr. *Metaph.* V, 7, 1017 a 7-b1. J. Aertsen comenta que es la distinción primera que se establece en el universo: cfr. J. AERTSEN, o.c., p. 242.

te impropio de ser, con una dimensión ontológica ciertamente precaria y extrínseca a toda esencia²⁴.

Para explicitar esto, puede ser oportuno traer a colación la clasificación tripartita del *per accidens* establecida por el Estagirita, y que Santo Tomás — concretando la sugerencia aristotélica, según la cual el *per accidens* aparece en la predicación — las refirió como tres modos de predicación accidental²⁵. Frente a la predicación esencial presente en las frases “el hombre es inteligente” o “el hombre es animal racional”, hay, en cambio, *ens per accidens* cuando 1) el accidente se predica del accidente: *el justo es músico*; 2) cuando el accidente se predica del sujeto: *el hombre es músico*; y 3) cuando el sujeto se predica del accidente: *el músico es hombre*. En el primer caso, la justicia y la música son accidentes que acontecen en el mismo sujeto, hombre, sin que éste los requiera de suyo. Tan es así, que el sujeto de la frase no es ni siquiera “hombre”, término que no aparece explícitamente en el juicio. En el segundo — *el hombre es músico* — sucede que al sujeto “hombre” le acontece ser “músico”, cuando podría haber sido de otra profesión (no sería el caso, por ejemplo, de la frase: la nieve es blanca, ya que ésta siempre lo es, a menos que haya una causa externa que lo impida o que la haya cambiado). Por último, en el tercero — *el músico es hombre* — se da lo que quizá revele mejor el *per accidens*: al músico — que es una cualidad o accidente que no se desprende de la esencia de hombre — le acontece precisamente ser hombre.

En los tres ejemplos, nos encontramos, en expresión de Santo Tomás²⁶, ante un *hoc totum*: *justo y músico, hombre y músico, músico y hombre*. El *constructo* — el *hoc totum* — de una sustancia (hombre) con un accidente (ser músico), ambos *per se*, o de dos accidentes (*justo y músico*), también ambos *per se*, es la ocasión de que se constituya un *ens per accidens*. No existe una esencia, ni sustancial ni accidental, que corresponda a estos constructos: no pueden tenerla y es contradictorio que haya esencias impropias. En cambio, no parece que pueda negárseles algún tipo de realidad: en este caso, el verbo *ser* «*nihil aliud significat quam accideres*»²⁷, es decir, los tres ejemplos significan un constructo — un *hoc totum* — que se revela como un acontecer, un coincidir o un darse y, en esa medida, se puede reconocer.

El ser del *per accidens* es el que establece el conocimiento a partir de las coincidencias que encuentra en la realidad *per se*; coincidencias unificadas por el jui-

²⁴ En esta nota del *per accidens*, a saber, en su distinción del *per se* tomado como esencia, Owens cree encontrar la justificación para asimilar la existencia actual de la cosa al *per accidens*. Según este autor, Aristóteles, al negar que el *per accidens* forma parte del objeto de la *Metafísica*, dejaría de lado el acto de existencia. Cfr. G.E.L. OWEN, o.c., pp. 309-310. Para una interesante confrontación, cfr. L. DEWAN, o.c., pp. 171 ss.

²⁵ Seguimos la clasificación trimembre del libro V de la *Metafísica* (cfr. 7, 1017 a 13-22), los comentarios de Santo Tomás — cfr. *In V Metaph.*, l. 9, n. 885 — y la glosa de A. QUEVEDO, cit., pp. 82 ss.

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In V Metaphys.*, l. 17, n. 885.

²⁷ IDEM, *In V Metaphys.*, l. 9, n. 887.

cio — *hoc totum* — y que permiten hablar de una unidad impropia. La mente toma como *unum* y como *ens* lo que es *secundum aliquid* o *inquantum alterum*²⁸. Es en la proposición donde el *per accidens* recibe esa unidad y, con ella, una entidad, del todo impropias: viene unificado y afirmado, precisamente para cumplir una exigencia operativa del entendimiento, a saber, que sólo se conocen las cosas «en cuanto tienen cierta unidad e identidad»²⁹. Realmente no hay una correspondencia *per se* a esta situación: sin embargo, afirmarla tiene sentido. Y éste es el que le presta la mente que compone y divide, esto es, la operación judicativa, lugar de la verdad.

Todo lo poco y precario de real que posee el *ens per accidens* le viene, pues, por vía veritativa: porque es verdad que a un hombre le acontece ser músico y blanco, se puede formar y afirmar el constructo músico y blanco, con una unidad coincidental, semejante a la unidad de un nombre. «*Ens autem secundum accidens* — dirá Santo Tomás — *est ens quasi solo nomine*»³⁰. Tiene sólo existencia nominal sin que esto signifique que sea un ente de razón y, al mismo tiempo, sin que su verdad afecte a la realidad en sí misma: las realidades *per se* que coinciden y dan lugar al *ens per accidens* en la proposición, no se ven modificadas por el juicio verdadero que la mente forma y enuncia.

5. Causalidad *per se* y *per accidens*

L. Dewan sostiene que este modo de acceder al *per accidens*, o sea, su distinción con el *per se*, es el primer paso metafísico tanto del Estagirita como de Santo Tomás, y, más concretamente, refleja el típico método de la filosofía primera, por el cual ésta centra su atención en el estudio de las sustancias y las esencias³¹. Y continúa preguntándose: «¿Cuál es la diferencia entre ser *per se* y ser *per accidens* que lleva a Aristóteles a rechazar el *per accidens* como candidato para la consideración metafísica primaria, aceptando sólo el *per se*?» Y responde: «entre aquellas cosas que son entes de un modo diverso al *per accidens*, encontramos generación y corrupción; sin embargo, en un ser *per accidens* no hay ni generación ni corrupción (...) y por eso, propiamente hablando (*vere*), al *per accidens* no se le llama “un ser”»³².

La generación y la corrupción se manifiestan sólo en el ámbito de lo *per se*, es decir, son lo propio de las categorías — de la sustancia y de los accidentes predicamentales — porque corresponden a procesos que se refieren siempre a esencias:

²⁸ Cfr. IDEM, *In V Metaph.*, l. 22, n. 1141.

²⁹ ARISTÓTELES, *Metaph.* III, 4, 999 a 28-29.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph.*, l. 2, n. 1176: la diferencia con el nombre es que el nombre es convencional, mientras el *per accidens* no. Cfr. A. QUEVEDO, o.c., p. 101.

³¹ Cfr. L. DEWAN, o.c., p. 178.

³² *Ibidem*, pp. 179 donde se refiere a TOMÁS DE AQUINO, *In VI Metaph.*, l. 2, 1179 y ARISTÓTELES, *Metaph.*, 1026 b 22-24.

bien sean esencias o formas sustanciales, en el caso del cambio sustancial; bien sean esencias o formas accidentales, en el caso del cambio accidental. De ahí que, según Dewan, el foco primario de la atención metafísica — no necesariamente su punto de partida — haya de centrarse en la generación natural y en la sustancia natural³³. Y todo esto — lejos de distraernos — revela el camino tomista para acceder al objeto propio de la metafísica³⁴, que arranca de la consideración del “teatro de la generación” de las sustancias naturales y, por tanto, deja a un lado el mundo de lo estrictamente contingente.

Pero la referencia a la generación y a la corrupción revela otra dimensión de mucho interés: la de la causalidad. En efecto, como los *entia per accidens* carecen de esencia, entonces ni se generan ni se corrompen y, por tanto, tampoco tienen causa propia. Lo que habrá que preguntarse es si presentan otro tipo de causa, en cuyo caso sólo podría ser impropia. «La causa de lo que es o deviene por accidente es también por accidente»³⁵, afirma Aristóteles. Ahora bien, para desvelar qué signifique esto, habrá que estudiar las causas del mundo material o sublunar donde no sólo aparece el *per accidens* sino también la causa *per accidens*.

Pues bien, si los procesos de corrupción y generación tienen que ver con las formas y de éstas depende el carácter finalizado y necesario — *per se* — de lo natural, la experiencia demuestra que no es posible defender una correspondencia exacta entre lo natural y lo necesario. La naturaleza no produce siempre los mismos efectos, sino sólo generalmente. Algunas veces falla: hay orden pero no hay uniformidad³⁶. Eso es lo sorprendente. Si bien actúa del mismo modo, no lo hace de manera absoluta³⁷: ninguna causa natural o física está determinada *ad unum* o puede ser causa *per se* de absolutamente cualquier evento. Una primera explicación podría partir de que la naturaleza es ciertamente *una* causa y que nada impide que sea interferida por agentes extrínsecos para producir efectos que no son propios suyos. Pero tampoco esto lo explica todo. La naturaleza presenta intrínsecamente un factor desestabilizador. Y esto último se debe a que, además de ser forma y fin, el mundo sensible es material y, en esta medida, contiene una condi-

³³ Cfr. L. DEWAN, o.c., p. 180 y nota (37).

³⁴ No nos detenemos en este enfoque porque se aparta del objetivo de este estudio. Se puede consultar, L. DEWAN, o.c., pp. 181 ss.

³⁵ *Metaph.*, VI, 2, 1027 a 7-8.

³⁶ Se trata de una afirmación que fue olvidada a partir de la filosofía moderna, en donde causalidad empezó a ser sinónimo de determinismo, de necesidad o bien — se concede — de una generalización que no admite excepciones. El tema es de gran actualidad, como lo demuestra por ejemplo la reciente publicación en italiano de una lección magistral de E. Anscombe en la Universidad de Cambridge, que pronunció en 1971, y que afronta con gran profundidad esta cuestión desde la filosofía moderna. Cfr. E. ANSCOMBE, *Causalità e determinazione*, «Acta Philosophica», 11/II (2002), pp. 197-214. Cfr. también S.L. BROCK, *Causality and Necessity in Thomas Aquinas*, «Quaestio», 2/2002, pp. 217-240; J.J. SANGUINETI, *La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1986, pp. 95-109, 236-240.

³⁷ Cfr. también J. AERTSEN, o.c., pp. 293-294.

ción — la pura potencialidad — que, por ser de suyo un factor de indeterminación³⁸, es la responsable de lo accidental. Por eso, los efectos ajenos a lo que teleológicamente correspondería a los seres naturales, no se atribuyen a la naturaleza, sino al azar o causa *per accidens*.

El arte es también un tipo de causa de las cosas, pero de aquéllas que no han sido producidas por la naturaleza ni por el azar. El agente del arte es el hombre que trabaja, que realiza actividades poiéticas, transformando la naturaleza, la materia. Es causa *propia*, como la naturaleza; pero a diferencia de ésta, el arte es una causa extrínseca, es decir, más en sentido eficiente. En el artefacto no se identifican — como en el caso del ser natural — el motor, la forma y el fin. La forma del producto artístico, del arte-facto, no es natural sino artificial: depende de la idea ejemplar que es concebida y después aplicada con esfuerzo mediante una razón práctica en una materia idónea. El artefacto es un efecto *per se*, pero con una unidad extrínseca, que — desde el punto de vista del ser real — es enteramente accidental³⁹. El artefacto no posee una naturaleza y Aristóteles parece negarle incluso la posibilidad de ser sustancia: por ejemplo, de una casa o de un utensilio, llega a afirmar que «ni siquiera son sustancias» porque no son constituidas por la naturaleza⁴⁰ (o bien, como veíamos, porque ni se generan ni se corrompen). Cuando en el arte no se alcanza el fin propuesto, entonces ese déficit se debe a la fortuna⁴¹.

La necesidad que rige tanto la producción artística como la generación y el devenir naturales es de tipo hipotético, propia de los entes materiales y finalizados y no enteramente determinados. En cuanto causas son, no obstante, *per se*, es decir, positivas, eficientes. El azar — en cambio — es «el nombre que recibe la *physis* cuando actúa de modo impropio»⁴², y, por eso, es una causa a-teleológica: *natura agens praeter intentionem*, afirma S. Tomás⁴³. Irrumpe en la finalidad natural desviando realmente sus efectos y revela el carácter también real y no

³⁸ Cfr. A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, cit., p. 166. Esta afirmación no coincide del todo con la posición del Prof. S. Brock, apenas citado: «what the imperfect determination of an agent's matter by its form explains is only the possibility of its being impeded. It does not create a possibility of failure without impediment. The margin of indetermination is not a sufficient condition for failure. It is only the first condition». S.L. BROCK, o.c., p. 235.

³⁹ Sobre los artefactos, ni la exposición aristotélica ni la tomista es tan abundante: se trata de un tema que se ha estudiado más en los últimos años. Sin embargo, encontramos algunos textos que aseveran estas afirmaciones: «es más uno lo continuo por naturaleza que lo continuo por arte», ARISTÓTELES, *Metaph.* V, 6, 1016 a 4.

⁴⁰ *Metaph.* VIII, 3, 1043 b 20-22.

⁴¹ Aertsen parece contradecirse en este tema: al inicio del apartado dedicado al azar, afirma que Santo Tomás no establece una distinción entre el azar y la fortuna: «The distinction between them is of no essential importance to the division (*casus et fortuna*); in fact, the terms are used interchangeable»; pero al final del apartado establece bien la distinción y cita correctamente al Aquinate: cfr. J. AERTSEN, o.c., pp. 96-100.

⁴² A. QUEVEDO, o.c., p. 297.

⁴³ *In XII Metaph.*, lect. 3, n. 2445.

meramente nominal de la causa impropia. El azar — al igual que la fortuna — es una causa que tiene en cuenta el fin — no es una causa ciega — precisamente para privar —eficientemente, según señala Aertsen — a la causalidad natural y a la artística de su perfección propia⁴⁴.

Es decir, si la existencia del *per accidens* revela que el ente en cuanto ente no es omniabarcante, la del azar manifiesta que el fin tampoco lo es. Si hay azar, entonces la causa final — y estamos ante otro motivo de escándalo — no es causa de todas las causas, sino sólo — que no es poco — de las causas propias o *per se*⁴⁵.

6. La necesidad de lo no-necesario: ¿una excepción al principio de no-contradicción?

Afirmar que la necesidad del mundo sublunar, por ser éste material, no implica la determinación absoluta es — como se habrá observado — lo más ajeno a los presupuestos modernos y mecanicistas de la ciencia de Newton, que excluyeron las formas y los fines en la naturaleza. La así llamada física clásica se erigió como un saber universal y necesario, capaz de descubrir los secretos de la naturaleza y negar la incidencia del azar. Pocos años más tarde, en 1819, Laplace propondría su famosa formulación del determinismo científico: una inteligencia que conociera perfectamente las leyes naturales y el estado actual del universo, podría predecir exactamente el futuro⁴⁶. Pero la ciencia contemporánea — gracias a la física cuántica y al también famoso principio de indeterminación de Heisenberg — rompió esta visión monolítica y abstracta regresando a planteamientos más fieles a la naturaleza material del mundo físico, en el que no sólo se admite lo accidental, sino que su presencia se hace incluso necesaria.

Desde la metafísica, la causa accidental y el *ens per accidens*⁴⁷ explican los eventos imprevisibles, casualidades, etc., y se erigen como una condición para que lo necesario no rebase sus límites y haga inútil la eficiencia de las causas segundas. Para dar razón de algunas causas *per se* como el arte, el trabajo, etc., que pueden ciertamente intervenir en procesos naturales, es imprescindible que la necesidad de lo natural contenga alguna fisura o indeterminación y que, por tanto, lo accidental no sea ficticio sino realmente posible. Esto conduce a una primera afirmación algo sorprendente: resulta necesario que exista lo no necesario. O de modo aún más paradójico: es necesario lo no necesario. La justificación de esta frase exige, como es lógico, alguna explicación supletoria, pero — en todo caso

⁴⁴ Cfr. J. AERTSEN, o.c., p. 100: «“Fortuna” must be traced to the intellect as efficient cause, and “casus” to nature».

⁴⁵ Cfr. L. POLO, *Los cuatro sentidos del hecho*, cit. en A. QUEVEDO, o.c., p. 287.

⁴⁶ Cfr. M. ARTIGAS, *Ciencia, razón y fe*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 81 ss.

⁴⁷ Cfr. A. QUEVEDO, o.c., p. 382, donde recoge la exposición de A. Llano sobre este tema: cfr. A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, cit., pp. 165-166.

— constituye una razón más para confirmar que el ser accidental sigue siendo de suyo un escándalo.

En esta situación parece encontrarse la metafísica tomista que, como ya se ha mencionado, siguió fielmente los presupuestos aristotélicos. Esta fidelidad no fue fácil de conciliar con la cosmovisión cristiana del universo, ausente en el Estagirita. En concreto, era absolutamente imprescindible defender la compatibilidad del *per accidens* y del azar en un mundo regido por la universal Providencia divina, que de suyo no podía fallar. Por eso, Santo Tomás admitía y advertía que «*sed de providentia maiorem habet difficultatem*»⁴⁸. Y en su respuesta afrontó también la solución a la paradoja sobre la necesidad de lo no necesario, apenas mencionada.

En definitiva, la disyuntiva fue la siguiente: si se defiende que el *per accidens* y el azar son reales, entonces son absolutamente contingentes; pero si existe la Providencia divina, entonces aquello que Dios prevé se realiza necesariamente. Luego, el *per accidens* no es real, sino puramente ficticio. La solución de Santo Tomás a este dilema es del todo iluminadora de su metafísica y la recogemos a continuación⁴⁹.

Dios, al prever un efecto, tiene en cuenta no sólo la causalidad de las causas segundas, sino también *el modo* como esas causas actúan. Dios crea las causas segundas — y dentro de ellas, las causas físicas y materiales — y, al crearlas, respeta su modo contingente o necesario de ser causas. Y así cuando la Providencia divina prevé un efecto material, esa previsión tiene en cuenta el modo intrínseco de la causa que provoca el efecto. En el caso del mundo natural o físico, se trata de un efecto que carece de determinación absoluta porque su causa es material, caracterizada por ser pura potencialidad. Y esto no es un fallo o una debilidad en un Ser Absoluto que “se doblé” ante lo contingente, sino la consecuencia de que este Ser no sólo es causa del ente material e inmaterial, del ente vivo y del inerte, etc., sino también de los modos como éstos se dan y actúan: necesariamente *de re* en el mundo supralunar, o contingentemente *de re*, con una contingencia hipotética, es decir, que no se cumple siempre sino generalmente, tal y como sucede en el caso del mundo sublunar.

No hay inconveniente, pues, en seguir admitiendo que las realidades materiales y naturales poseen una necesidad hipotética intrínseca, es decir, interna a “las cosas mismas”. Tampoco lo hay en calificarlas de causas próximas y propias que alcanzan generalmente su fin; o, en expresión de E. Anscombe, eficiencia no necesaria⁵⁰. Cuando dicha eficiencia no se cumple según lo que debería, entonces aparece o acontece el *accidens* por azar, que es una causa impropia: lo natural falla y no alcanza su fin, por ser también material.

¿Y cómo se explica la necesidad de la Providencia divina? Con respecto al *per*

⁴⁸ *In V Metaph.*, l. 3, n. 1218.

⁴⁹ Cfr. *In VI Metaph.*, l. 3, nn. 1220-1222.

⁵⁰ Esta expresión la sostiene frente al determinismo humeano: cfr. E. ANSCOMBE, o.c., p. 203.

accidens, lo que es necesario es el conocimiento divino de la realidad contingente en cuanto contingente. Como veíamos, Dios conoce necesariamente que algo se da según el modo que Él mismo ha previsto al crear las causas, que no tiene por qué ser también necesario. Dios crea lo contingente, respeta su modo de ser intrínseco — *de re* — y lo conoce necesariamente — *de dicto* —. Esta expresión *de dicto* revela que la necesidad de la Providencia divina es externa a la cosa y al modo como actúa.

Y ante esto, cabría preguntarse, pero ¿por qué crea así? Antes de responder, sugerimos profundizar en las modalidades *de dicto* y *de re*.

Esta división entre necesidad o contingencia *de dicto* y *de re* es también la clave para explicar la afirmación “es necesario lo no necesario” o “es necesario que exista lo no necesario”, ya que sólo es posible sostenerla sin que sea contradictoria, si se admiten dos sentidos distintos de necesario y de contingente, que son precisamente los que hemos descrito. Cuando se reconoce el *ens per accidens* — y esto sucede en la proposición — entonces podemos admitir dos niveles: uno, el ontológico que afecta a lo real del *per accidens*, que es un acaecer fortuito de dos o más realidades *per se* coincidentes; y otro que afecta a la proposición, cuando la mente capta ese acaecer y lo juzga, y que permanece como nivel externo a la cosa. Esto permite afirmar, sin caer en contradicción, la proposición “es necesario lo no-necesario”. Llano lo explica en los siguientes términos: «En su primera aparición, “necesario” funciona como predicado de segundo nivel (*de dicto*); mientras que en la segunda funciona como predicado de primer nivel (*de re*). El primer predicado modal afecta a una expresión; el segundo, a un sujeto real. Es necesario — porque es siempre verdadero — *decir* que hay cosas que *realmente* no son necesarias (a saber, los entes accidentales)»⁵¹.

Por carecer de esencia, el ente *per accidens* no posee intrínsecamente necesidad real alguna: no es necesario sino contingente *stricto sensu*; es lo no-necesario, y en esa medida la no-necesidad es una modalidad *de re*. Lo necesario, en cambio, no es lo accidental en sí mismo considerado, sino el hecho que exista, o lo que es lo mismo, el que se advierta y se componga, conozca y afirme en un juicio, en la proposición o bien el que Dios lo prevea en su Providencia. Y, por eso, la afirmación de que existe necesariamente equivale a decir que siempre es verdad — necesidad *de dicto* —, que existe la no-necesidad o lo accidental (con una contingencia *de re*).

7. La presencia del *per accidens* en el mundo humano: hacia una metafísica de lo cotidiano

Este apartado no es propiamente un fin del estudio en el sentido de “*peras*” o término, sino de “*telos*”, es decir, de causa final. Concretamente, la pregunta

⁵¹ A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, cit., pp. 165-166.

podría formularse del siguiente modo: si Dios, al crear, comunica a toda la creación algo de su perfección⁵², entonces, ¿en qué medida el *per accidens* — que es el grado más ínfimo de realidad — refleja a Dios? O dicho con otras palabras, ¿para qué creó Dios un mundo material indeterminado — con una necesidad hipotética — que, por ello mismo, ni siquiera tiene asegurado alcanzar su finalidad? Todo hace pensar que el *per accidens* es precisamente la causa impropia que lo impide. Por tanto, ¿cuál es su perfección, si la tiene?

Peter Geach ha respondido a esta pregunta en los siguientes términos: la presencia de lo contingente en el mundo físico es una condición necesaria para la existencia de la libertad humana⁵³: no habría libertad si los movimientos de un hombre — o al menos algunos — no estuviesen sometidos a su decisión; y si, por tanto, fueran predecibles a partir de un conjunto de factores determinantes. En este sentido, la contingencia de la materia es condición necesaria de la libertad. Pero no basta: no es condición suficiente. Es verdad que en el mundo sublunar no hay cadena determinista porque hay *ens per accidens*, pero al mismo tiempo, la libertad en sentido propio está por encima de lo material. Es posible que un hombre continúe siendo libre incluso cuando carece de libertad de movimientos, bien sea por coacción violenta externa, bien sea por enfermedad. Siempre el hombre puede autodeterminarse al fin que le es propio, mediante un acto personal e inviolable.

Ahora bien, hay otras dimensiones de la actividad humana para las cuales es absolutamente necesario que la naturaleza presente una contingencia. Tales son los casos del trabajo, en cuanto configuración del mundo, y de la realidad cotidiana, en cuanto configuración de las circunstancias que afectan la personalidad y la vida de todo hombre y de toda mujer.

Si, según el relato del *Génesis*, Dios crea al hombre *ut operaretur*⁵⁴, consiguientemente ha de facilitarle la consecución del fin para el que ha sido creado, a

⁵² Se trata de una doctrina propia de Santo Tomás. Transcribimos algunos textos: «Non solum autem id quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quae creaturae ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae re distinguuntur». *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 6. Agradezco también al Prof. S. Brock haberme facilitado algunos trabajos suyos al respecto.

⁵³ P. GEACH, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, p. 120. Sobre el indeterminismo y la acción humana, cfr. el estudio citado de E. ANSCOMBE, o.c., pp. 211-212. Ahí también hace referencia a la postura kantiana que afirmaba la compatibilidad entre determinismo en la física y libertad en la ética. Al respecto, se puede confrontar L. FLAMARIQUE, *Necesidad y Conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*, Eunsa, Pamplona 1991.

⁵⁴ *Gen.* II, 15. El texto, quizá más conocido, es el de *Gen.* I, 28: «Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla». Este último imperativo está ausente en los mandatos que da Dios al resto de la Creación. Sobre la vocación del hombre a santificarse a través del trabajo, cfr. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1999²⁵ (1977¹), n. 57.

saber, la posibilidad de perfeccionar el mundo, de transformarlo y de darle un sentido humano. Y esto sólo puede tener lugar si la naturaleza está sin “acabar” y, por tanto, si realmente se encuentra abierta a ulteriores perfecciones. Lo cual no se explica sólo en razón de una intrínseca perfectibilidad, sino también por ser objeto del trabajo humano, entendido en términos de acción poiética que el hombre lleva a cabo como algo propio y por la cual puede otorgar a la materia un fin distinto a su teleología natural (sin que esto suponga necesariamente un actuar contrario o violento). Tampoco se trata de convertir al *per accidens* en objeto de ciencias poiéticas o factivas, como, por ejemplo, la arquitectura, lo cual iría además contra la misma doctrina aristotélica⁵⁵, sino de admitir la complejidad que rodea el trabajo y también — tal y como lo demuestra la historia — la incidencia del *per accidens* en algunos descubrimientos científicos. Pues bien, esta posibilidad de novedad, de plasticidad de la materia, de indeterminación, tiene su razón de ser — razón del todo fortuita — en el *per accidens*, ya que un mundo material determinado y necesario de modo absoluto, sería contradictorio y haría del trabajo humano algo ficticio o imposible metafísicamente.

Y algo similar se podría sostener acerca de lo cotidiano. El *per accidens* cobra en este ámbito un protagonismo único, ya que la cotidianidad puede ser entendida como consecuencia de la accidentalidad. La vida humana presenta siempre, pero quizá hoy en día se aprecia de modo más certero, una gran riqueza ontológica, conformada precisamente por esos *entia per accidens* reconocibles en el acontecer diario. Es ese gran conjunto de coincidencias reales lo que da lugar a una existencia rica en relaciones sociales, familiares, laborales, etc. No es el momento de desarrollar estas tesis⁵⁶: se dejan apuntadas como manifestaciones reales y *per accidens* con una importancia antropológica de primera magnitud en el mundo humano. Es sobre todo esta perspectiva la que ayuda a apreciar cómo es posible que el *per accidens* refleje la perfección de Dios o, también — si se puede expresar así — la razón por la que Dios crea también lo absolutamente contingente.

8. Conclusión

Según todo lo visto, habría que afirmar que el *ens per accidens* posee una dimensión real con un indigente estatuto ontológico, es decir, no como ente propio. Del mismo modo, el azar existe y se da en la realidad, pero no como causa

⁵⁵ Cfr. *Metaph.* VI, 2, 1026 b 7-10, XI, 8, 1064 b 19-23.

⁵⁶ El tema es también muy actual, tal y como lo demuestra el reciente Congreso organizado en 2002 por la Pontificia Università della Santa Croce, titulado *La grandezza de la vida corrente*, en el centenario del nacimiento de S. Josemaría Escrivá de Balaguer, Fundador del *Opus Dei*. La esencia de su mensaje gira precisamente en torno a la santificación del trabajo profesional y de las situaciones ordinarias de la vida cristiana. Se están publicando las actas de este Congreso.

propia, sino como pura eficiencia a-teleológica, indeterminada, sin que por ello deba entenderse mecánica. El *per accidens* y su causa impropia — el azar — son reales y existen, pero por carecer de esencia, no son real y propiamente ente ni causa, y — en esa medida, tanto para Aristóteles como para Santo Tomás — ambos parecen quedar excluidos del objeto de la metafísica.

Sin embargo, una visión más certera del mundo actual, nos permitiría introducir una corrección al planteamiento clásico. Según hemos visto, para ambos filósofos, lo real se corresponde con lo estrictamente natural, con aquellas sustancias o accidentes que se generan y se corrompen en una cadena de causas contingentes. Como señala Dewan, hay que partir del presupuesto de que ser o ente, propiamente hablando, es, tanto para el Estagirita como para el Aquinate, «el término de una generación»⁵⁷. Ahora bien, hoy por hoy, una mirada atenta a lo que nos rodea, nos conduce a admitir un mundo en el que hay multitud de coincidencias, un cosmos con un margen amplio de indeterminación, de cadenas interrumpidas, de novedad y creatividad, que escapan a esos procesos de generación y corrupción que definían el ser natural y orgánico. Incluso, la concepción contemporánea de la sociedad difiere radicalmente de la aristotélica y de la tomista, que entendían la *polis* como una realidad natural, con las connotaciones metafísicas que estas palabras encierran. Pierpaolo Donati, desde la sociología, ha llegado a escribir, por ejemplo, que «la noción de sociedad se hace cada vez más compleja, no sólo porque engloba toda la existencia cotidiana de las personas, sino porque viene a indicar contingencia. La sociedad es una construcción artificial que ya no está vinculada a exigencias naturalísticas o determinísticas»⁵⁸.

La cuestión que surge, por tanto, es si no convendría revisar el estatuto de lo estrictamente accidental y con ello ampliar los sentidos del ser propio en Aristóteles para incluir el *per accidens* como objeto de la metafísica.

La respuesta exige una distinción algo más sutil. Es necesario admitir que hoy en día ya no se puede prescindir de la existencia del *per accidens*, ni ignorarla. A. Quevedo afirma que se debe reconocer su presencia, porque sólo así la filosofía primera puede alcanzar la universalidad que defiende⁵⁹. Pero para admitir esta universalidad no hace falta abrir las puertas al *per accidens* para considerarlo un *per se*. Esto, más que “desnaturalizar” el puro accidente, precisamente consistiría en “naturalizarlo” y prestarle una consistencia — una esencia — que eliminaría su característica más propia: la contingencia absoluta. ¿Entonces, qué solución adoptar?

Para que la metafísica sea, hoy también, una ciencia universal y contemple esta dimensión presente por doquier, especialmente en el mundo de las relaciones

⁵⁷ L. DEWAN, o.c., p. 180.

⁵⁸ P. DONATI, *La società è relazione*, en P. DONATI (ed.), *Lezioni di Sociologia. Le categorie fondamentali per la comprensione della società*, Cedam, Padova 1998, p. 5.

⁵⁹ Cfr., por ej., la exposición de Wipfel sobre la universalidad de la metafísica, donde describe los tres tipos de objetos que son supremamente inteligibles: J. WIPPEL, o.c., pp. 17-22.

humanas y cotidianas, habrá que conseguir que se haga «carga de lo que es y de lo que hay»⁶⁰, es decir, de lo que es *per se* y de lo que no es de modo propio sino acaece o sucede fortuitamente. O en palabras de Alejandro Llano, el reconocimiento del *ens per accidens* es «imprescindible para que la metafísica encuentre su camino propio: aquél que está de acuerdo con la naturaleza del hombre y la índole del mundo. Y, así, la metafísica se constituye formalmente como ontología, como estudio de unas realidades que no son el ser puro, sino entes plurales»⁶¹. Estamos ante un mundo quizás menos orgánico, pero más cultural: más humano y capaz de admitir una pluralidad de sentidos de lo real.

⁶⁰ A. QUEVEDO, o.c., p. 188.

⁶¹ A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, cit., pp. 162-163.