

# «CASUS ET FORTUNA» EN STO. TOMAS DE AQUINO

Rafael ALVIRA

## I. INTRODUCCIÓN.

La articulación del trabajo tiene, al mismo tiempo, un carácter histórico y sistemático. Los capítulos II y III corresponden por su contenido a la primera parte, pero además encierran igualmente la primera parte histórica, es decir, los fundamentos aristotélicos de la doctrina tomista. STO. TOMÁS guarda completa fidelidad a su maestro en lo que al tema del azar se refiere, por razón de lo cual, en estos primeros capítulos la exposición de la doctrina tomista significa también la exposición de la aristotélica.

Los capítulos IV y V contienen esencialmente la ampliación teórica llevada a cabo por el Aquinate y no podían ser desarrollados —temática ni históricamente —más que tras la solución de los primeros.

En la Conclusión abandono el estilo descriptivo y cercano al texto para extenderme en consecuencias de orden general que me han sido sugeridas por el presente estudio.

## II. PRESUPUESTOS.

### 1. *Unidad y multiplicidad.*

Como es obvio, la *multiplicidad* es el único campo posible de juego para el azar. Puede darse una multiplicidad que no abra el portillo a casualidad alguna, pero lo que es patente es que frente a

la pura unidad el tema del azar simplemente carece de sentido. Por eso lo excluye de antemano la filosofía monista.

Sólo la aceptación de la multiplicidad real puede abrir un sentido al tema del azar. Ese azar que, de modo sencillo, creemos reconocer en tantas ocasiones de la vida cotidiana y que, sin embargo, algunos filósofos, deseosos de dar explicaciones acabadas, se han resistido a admitir.

ARISTÓTELES admite una realidad material pluralmente configurada y concede también la existencia del azar. Su abandono del monismo eleático es, pues, consecuente. SANTO TOMÁS, en el mismo plano físico, reafirma lo dicho por ARISTÓTELES. Sólo que en él obra un elemento que no se encontraba en el filósofo griego: la concepción cristiana de Dios. Dios tiene todo presente, todo lo ha creado, todas las cosas son mantenidas por El. Afirmar un irreductible azar sería una contradicción para un cristiano: todo está previsto por Dios. Las citas de la Escritura son suficientemente explícitas y conocidas, no necesitan así comentario alguno. Se sigue que, a primera vista, STO. TOMÁS ha de habérselas con un enrevesado problema.

## 2. Necesidad y contingencia.

La división más amplia que da el Estagirita de la *necesidad*, es la siguiente <sup>1</sup>.

1. Necesario como la condición *sine qua non* (εξ αποθέσεως).
2. Necesario como lo efectuado por la violencia. Se opone a la tendencia del ser.
3. Necesario como lo que no puede ser de otra manera de como es (ἀπλῶς).

A veces se limita a una división en dos clases y es el segundo término el que se abandona <sup>2</sup>.

En lo referente al ἀπλῶς, la necesidad puede recaer sobre diversos sujetos. Es necesario en primer lugar, el Primer Motor; son ne-

1. Cfr. *Met* V, 1015 a 20-b 15; XII, 7, 1072 b 11-13; *De part. Anim.* I, I, 642 a 3-13.

2. *Physica* II, 9; *De Part. Anim.* I, I, 639 b 21-30.

cesarios los cuerpos celestes y son necesarios los fenómenos constantes del mundo sublunar.

La necesidad en este sentido absoluto es la necesidad ontológica por excelencia. Se refiere a la continuidad en el ser. El ἀπλῶς no le podía ser negado al Primer Motor. Al ser extra-mundano, inmaterial e inmóvil, reunía todas las características exigidas para poder ser llamado necesario.

En las «esferas celestes» encontramos también una necesidad detentada en alto grado. Los astros tienen una serie de características que atraen la atención de ARISTÓTELES. Carecen de movimiento substancial, cualitativo y cuantitativo, y sólo poseen el movimiento local; tiene prioridad entre todos los movimientos. Por otra parte, un movimiento rectilíneo no puede tener características de eternidad, ya que se engendra a base de contrarios y siempre que encontremos contrarios en la génesis de cualquier ser, éste se verá sellado indefectiblemente por la contingencia, pero el movimiento de los astros es circular, además de ser meramente local. Si es local no presupone ningún otro, pues, según ARISTÓTELES, el local es el primero entre todos los movimientos. Por ser circular, los astros poseen el único movimiento perfecto que se puede hallar, ya que es el único que no se engendra sobre la contrariedad. Por ello el movimiento de los astros es eterno y por consiguiente necesario. Siendo su movimiento eterno, ellos también serán eternos. Esto obliga a ARISTÓTELES a introducir el capítulo de la «quinta esencia», del éter. Lo eterno excluye por definición toda materialidad, pero, por otra parte, no se comprende un movimiento local sin móvil. La solución: los astros poseen una materia de calidad «superior» a la del mundo «sublunar»<sup>3</sup>.

Así pues, tenemos dos planos en los que domina la necesidad absoluta y estos son los relativos al Primer Motor y a las esferas celestes. ¿Es posible encontrar alguna necesidad en el mundo «sublunar»? Efectivamente, esta necesidad es la de los *fenómenos constantes*.

Resulta en algún modo inesperado, el que ARISTÓTELES conceda también la existencia de una necesidad en el mundo material. Algún

3. Cfr. C. CIMADEVILLA: *Universo antiguo y mundo moderno*. Madrid 1964, c. 1.

autor<sup>4</sup> ha visto en el deseo de buscar una necesidad para esta esfera, un miedo del filósofo de Estagira a enfrentarse con el tema de la creación. Un mundo carente de necesidad, exige un fundamento externo, un origen. Esto hubiera obligado al Filósofo a aceptar un creacionismo que no supo ver.

No parece, sin embargo, que sea imprescindible recurrir a un pretendido miedo, puesto que la explicación que da ARISTÓTELES de los fenómenos constantes es perfectamente lógica. Los fenómenos en los que se transforma «entera» la materia que entra en juego, son constantes, al contrario de aquellos otros en los que esta condición no se cumple. Como comenta STO. TOMÁS:

«Nam sicut dictum est, ubi uterque terminorum non est tota materia ad alterum, et uno motore diversimode se habente educatur utrumque de utroque, in his non est generatio circularis; sicut in te et patre tuo: quia pater tuus non est tota materia tua»<sup>5</sup>.

El punto importante de la cuestión es que si hay una generación circular, ésta también será eterna, pues no tendrá principio ni fin. Santo Tomás lo explica del siguiente modo:

«Cum autem generatio vel habeat principium vel sit finite, necesse est quod sit sempiterno, et per consequens sit in circuitu. Et si est in circuitu, necesse est eam converti ab ultimo in primum. Verbi gratia, si hoc ex necessitate generatum ab hoc sicut terra completa a pluvia, necesse est quod generatum sit illud quod est prius, scilicet pluvia: et si pluvia est generata, necesse est quod prius fuerit aliquid generatum scilicet nubes: et si nubes, oportet quod prius fuerit vapor: et si vapor oportet quod prius fuerit terra modofacta; et sic aliquando revertatur in primum»<sup>6</sup>.

Y poco más adelante concluye:

«Hoc ergo, scilicet quod generatio sit repetitive, non in rectum sed circulariter, rationabiliter apparuit»<sup>7</sup>.

4. R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre le pensée grecque et la pensée chrétienne*, París 1931.

5. SANTO TOMÁS, *In Aristotelis libros de generatione et corruptione expositio*, L. II, l. XII, (279).

6. *Op. cit.*, L. II, l. XII, (276).

7. *Op. cit.*, L. II, l. XII, (276).

La generación misma, pues, es perpetua. No se debe olvidar, además, que la materia prima es eterna. La concepción de la eternidad<sup>8</sup> del mundo «sublunar» es un dato que se presenta tan evidente a ARISTÓTELES que no fue un grave problema para él demostrar o buscar una demostración de la existencia de la necesidad en esta esfera. Ahora bien, se ha de señalar, de igual modo, que la característica más importante de ella es la contingencia, contingencia debida a que los cuerpos son corruptibles. La corruptibilidad ha sido introducida por la materia, lo que hace suponer la validez de las ecuaciones, necesario = incorruptible, contingente = corruptible<sup>9</sup>.

Sin embargo, no podemos excluir absolutamente a la necesidad de la esfera de lo corruptible. Al menos con respecto a la acción, ARISTÓTELES introduce un nuevo tipo de necesidad: la necesidad  $\epsilon\acute{\xi}$   $\acute{\upsilon}\pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ .

El ser corruptible es contingente, pero sus acciones, ¿obedecen a la necesidad ciega, al azar, son producto de libertad, o siguen algún tipo nuevo de necesidad?

En su polémica con la filosofía presocrática, ARISTÓTELES, sin dudar, se decide a conceder a los fenómenos naturales una necesidad  $\epsilon\acute{\xi}$   $\acute{\upsilon}\pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ . Los procesos no suceden necesariamente, en el sentido de que *pudieran* ser de otra manera, sino que resultan necesarios *supuesto* un fin que se propone el agente. Una vez que el agente se ha propuesto un fin, si los «medios» no le fallan, es necesario que el fin alcanzado sea aquel y no cualquier otro. Esto, tanto en las acciones humanas como en las de los demás seres de la naturaleza.

Es evidente que este nuevo tipo de necesidad ha podido adquirir carta de naturaleza merced a la aplicación de la teoría hilemórfica. La *forma* es responsable de que los entes actúen persiguiendo un fin. Ahora bien, los entes de este mundo poseen materia, por razón de lo cual cabe hacerse la pregunta: ¿obedece siempre la materia al puro «mandato» de la forma?

8. Se usa el término *eternidad* en sentido lato.

9. «Chez Aristote, c'est donc uniquement sous l'angle du mouvement substantiel, dont la matière est la source, qu'il faut juger de la nécessité et de la contingence. Le contingent c'est le corruptible et le nécessaire c'est l'incorruptible. Etre contingent veut dire être mobile soumis à la generation et à la corruption». G. JALBERT, *Nécessité et contingence chez St. Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*. Ottawa, 1961, p. 232.

Según los textos, la respuesta parece ser negativa. En los procesos finales la necesidad proviene de la forma, pero hay ocasiones en las que la materia impone su necesidad. Es una necesidad independiente de la finalidad, pero que concuerda con ella en los efectos; deja sentir su influencia sin subordinar al fin.

Dos tipos de necesidad material reconoce ARISTÓTELES:

*a.* Una necesidad material completamente aparte de los procesos finalísticos. Se puede ver en el *De Partibus Animalium* IV, 2, 677 a 17-19; en el *De Generatione Animalium* II, I, 731 b 20-24; V, I, 778 a 16-b 19, etc.

Se dice, por ejemplo, que la generación del ojo es un proceso natural, y por tanto, final; pero que el ojo sea verde o azul depende de la necesidad de la materia.

*b.* Una necesidad material en contra de la finalidad. Se refiere a procesos naturales y, por tanto, supuestamente finales, y que sin embargo han sufrido la influencia necesitante de la materia. El caso típico es el de los monstruos. El tratado acerca de tales seres (teratología) fue llevado a cabo por ARISTÓTELES explícitamente<sup>10</sup>.

Una tabla de las formas de *necesidad* señaladas hasta el momento, muestra el siguiente aspecto:

- Necesidad del primer motor.
- Necesidad de las «esferas celestes».
- Necesidad de los fenómenos constantes del mundo «sublunar».
- Necesidad de «violencia».
- Necesidad extra-final de la materia.
- Necesidad anti-final de la material.
- Necesidad ἐξ ὑποθέσεως.

Frente a tan amplio cuadro, la causa del azar parece irremisiblemente perdida.

Lo casual, en efecto, parece ser aquello que escapa a la necesidad.

Se ha indicado que en el Primer Motor y en las «esferas celestes» toda casualidad queda excluida. Es patente pues que, de encontrarle

10. Ver, por ejemplo, *De Generatione Animalium*, IV, 3, 767 b 13-15.

un sitio, éste se hallaría en el campo de la contingencia, en lo corruptible. Pero los «procesos regulares» y la necesidad final dominan en este mundo.

¿Dónde encontrar, pues, un hueco para el azar? Porque no se interpreta arbitrariamente a ARISTÓTELES al decir que en el campo de la contingencia se incrusta la necesidad. El mismo STO. TOMÁS no duda en afirmarlo:

«Respondeo dicendum quod contingencia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingencia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat»<sup>11</sup>.

Es cierto que, para STO. TOMÁS, hay un único ser necesario en el pleno sentido de la palabra: Dios. Sólo en El se da la máxima identificación esencia-*esse*. El universo está formado por un orden de seres, todos los cuales son radicalmente contingentes por el hecho de ser creados. Según JALBERT, en un primer momento STO. TOMÁS apoya filosóficamente sus ideas creacionistas en la doctrina neoplatonizante de AVICENA, lo que le lleva a alejarse de las tesis aristotélicas sobre la *necesidad*. Pero la incorporación de ARISTÓTELES no se hizo esperar mucho<sup>12</sup>.

Desde su presunta «conversión al aristotelismo» en la *Summa contra Gentes*, STO. TOMÁS ya no cesa nunca de mantener esta doctrina de la necesidad-contingencia. Acepta la necesidad propia del mundo astral, con la sola diferencia respecto a Aristóteles de que afirma que las esferas con los astros han sido creadas. Por supuesto, las «Inteligencias» son igualmente necesarias: a ninguna forma pura se le niega esta cualidad<sup>13</sup>.

11. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I q. 86, a. 3.

12. «Sur les notions de nécessité et de contingence, le passage de l'avicennisme à l'aristotélisme est fortement marqué par le rejet de la conception d'Avicenne à mesure que se précise celle d'Aristote». JALBERT, *op. cit.*, p. 239.

13. «La nécessité du lien qui unit l'existence à la forme substantielle est également affirmée en plusieurs oeuvres. Nous possédons au moins huit rédactions de la démonstration de l'incorruptibilité des substances intellectuelles, dont le syllogisme de base fait appel au bien nécessaire de l'existence et de la forme». JALBERT, *op. cit.*, p. 241.

Si descendemos al mundo inferior, el problema se plantea siempre en términos aristotélicos:

«Sicut est in entis divisione, ita universaliter est in generatione; sed in entibus ita est; quod quaedam sunt contingentes esse et non esse, et quaedam non contingent non esse, sed sunt ex necessitate; ergo ita est in generatione, quia quaedam ex necessitate generabuntur, et quaedam contingit generari»<sup>14</sup>.

Lo mismo al tratar el tema de la generación en círculo:

«Quaerit ergo primo, quare in quibusdam esse videtur quod in circuitu generantur, verbi gratia aer et aqua et caetera elementa: quia si nubes erit oportet pluere et si pluet, oportet nubem esse, et iteratur; in quibusdam vero non est ita: nam homines et animalia non reiteratur: non enim est necesse te generari, si pater tuus est generatus, sed si tu es generatus, necesse est patrem tuum generatum fuisse»<sup>15</sup>.

Hay seres necesarios y contingentes en el universo. Y, por supuesto que poseen un poder causativo, sus efectos adquirirán un carácter de necesidad o de contingencia respectivamente. Es patente que, a la manera como se genera algo, corresponde el carácter de ese ser; si algo ha llegado a ser mediante un proceso necesario, será necesario; si, por el contrario, el proceso generativo podía igualmente haber sido de otro modo, el efecto resultante será contingente.

Con todo, esta contingencia, como ya ha quedado dicho, no excluye una cierta necesidad. Es menester insistir en este punto, ya que STO. TOMÁS más que reducir, amplía el cuadro de la necesidad, merced a la aceptación clara de la *providencia*, aunque ello no comporte grandes cambios aquí abajo:

«Sicut autem dictum est, ens in quantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis in quantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicui-

14. *In Aristotelis libros de Generatione...*, L. II, l. XI (268).

15. *Op. cit.*, L. II, l. XII (278).



que dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur uniusque effectos secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere. Ex quo contingit quod haec conditionalis est vera, si aliquis est a Deo provisum, hoc erit»<sup>16</sup>.

Queda para el capítulo de la providencia la exégesis en detalle de diversos textos al caso. Ahora interesa simplemente subrayar las características de la necesidad y contingencia en el mundo: todo el esquema físico aristotélico es salvado constantemente. Un efecto será necesario cuando lo son sus causas; por eso un eclipse puede ser predicho con antelación y con máxima seguridad. Sin embargo, con respecto a un futuro contingente, se puede conjeturar su existencia, pero no se puede decir con seguridad si sucederá o no. Si se trata de algo que sucede «ut in pluribus» (ἐπὶ το πολὺ) la conjetura será más probable tal vez, pero no podemos afirmar nada con necesidad. Sólo Dios conoce, con un conocimiento superior, los futuros contingentes.

«... futura dupliciter cognosci possunt: uno modo, in se ipsis; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo; cui etiam sunt praesentia dum in cursu rerum sunt futura, in quantum eius aeternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra (q. 14, a. 13) dictum est cum de Dei scientia ageretur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus»<sup>17</sup>.

Y ni siquiera la profecía resulta una excepción a la regla general:

16. SANTO TOMÁS, *In Aristóteles libros metaphysicorum*, L. VI, l. III (1220). Cfr. también, *De Substantiis separatis*, n. 137; I, q. 19, a. 8 y I, q. 23, a. 6.

17. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I, q. 86, a. 4.

«Ad primum ergo dicendum quod, sicut in primum dictum est (q. 14, a. 13) certitudo divinae praescientiae non excludit contingentiam singulorum futurorum: quia fertur in ea secundum quod sunt praesentia et iam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quae est *divinae praescientiae* similitudo impresa vel *signum* sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit»<sup>18</sup>.

En principio, toda causa debe necesariamente producir un efecto, pero sucede que hay algunos que no siempre lo producen. Como dice STO. TOMÁS:

«Si quidem causa indeficienter producit effectum suum, erit quod dicitur ex necessitate. Si autem possunt deficere propter aliquod impedimentum, erit ut in pluribus»<sup>19</sup>.

La causa «ut in pluribus» es contingente y ha de tomarse muy en cuenta que adquiere su condición precisamente del hecho de que puede sufrir algún *impedimento*. Más adelante se volverá sobre este punto, pero ahora basta con decir que aquí se refugia el azar definitivamente:

«Secundo, quia remoto contingenti quod est in paucioribus, quod a casu accidit, removetur per consequens *contingens* quod est ut in pluribus: nihil enim differt id quod est in pluribus ab eo quod est in paucioribus, nisi quod deficit in minori parte»<sup>20</sup>.

### 3. Causa «per se» y causa «per accidens».

Basten unas breves anotaciones acerca de la distinción entre causa *per se* y causa *per accidens*. Las cuatro causas principales son causas *per se*, y su característica distintiva es que media una dependencia formal y directa entre ellas y sus efectos. La causa *per accidens* no produce el ser ella misma, sino que está de algún modo en conexión con la verdadera causa. MANSER fundamenta su división de las causas *per accidens* en el hecho de que estar de algún modo en

18. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, II-II, q. 171, a. 6.

19. *In Aristotelis libros metaphysicorum*, L. XI, l. VIII (2277).

20. *In Aristotelis libros De Generatione et Corruptione*, L. I, l. XIII (172).

conexión con la verdadera causa, sin serlo, es posible en cuatro sentidos: «1) en cuanto que solamente coexiste con una verdadera causa, lo cual acontece sobre todo en el mundo estudiado por las ciencias naturales; esta es la causa *per accidens* más corriente; 2) en cuanto que, como condición previa y necesaria, dispone positiva o negativamente para que el efecto pueda ser producido por la causa *per se*; en este caso se llama *condición*; 3) en cuanto que con el efecto propio se une otro totalmente diverso y no pretendido; por ejemplo, el hallazgo de un tesoro al cavar la tierra. En este sentido se consideran causas *per accidens* la casualidad y la suerte; finalmente 4) cuando se produce un efecto que objetivamente no tiene en absoluto relación alguna con la causalidad de otro, sino que se limita a producirse junto con este otro; por ejemplo, cuando alguien entra en una casa en el momento de producirse un terremoto. Esta es una mera ocasión, no un motivo que pueda ejercer un influjo moral y se incluya en el orden de la causa final»<sup>21</sup>.

No es preciso insistir aquí en que STO. TOMÁS recoge de lleno la teoría causal aristotélica. Ninguna de las cuatro causas principales es llamada azar. Siguiendo también a ARISTÓTELES, afirma que el azar es una causa *per accidens*. En este punto se ha de decir que el lenguaje da lugar a algunas confusiones. ¿Es el azar una causa o más bien un efecto? Se dice que tal cosa ha sucedido *por* suerte o casualidad, pero en realidad nada puede suceder sin una causa, según la filosofía peripatética. Es lo *medido*, más bien, lo que parece que ha de denominarse azaroso. En las páginas siguientes se volverá sobre este tema.

### III. EL AZAR EN EL UNIVERSO.

#### 1. «Casus» y «fortuna».

Hay una clara distinción entre *casus* y *fortuna*, distinción que se establece en diversas ocasiones. En los Comentarios a la Metafísica se lee:

21. G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid 1953, pp. 371-2.

«Nam fortuna est intellectus agens praeter intentionem, et casus natura agens praeter intentionem»<sup>22</sup>.

Sólo en los agentes inteligentes y en las acciones propiamente intelectuales se da la fortuna. En lo demás, el *casus*.

Con más extensión en el Comentario a la Física:

«Et dicit quod maxime differt in illis quae fiunt a natura; quia ibi habet locum casus, sed non fortuna. Cum enim aliquid fit extra naturam in operationibus naturae, puta cum nascitur sextus digitus, tunc non dicimus quod fiat a natura, sed magis ab eo quod est per se frustra, idest a casu»<sup>23</sup>.

Se trata de una misma realidad que muestra doble vertiente: una en relación a los procesos de generación, y otra, cara a los procesos puestos en marcha por una inteligencia. Ambos procesos tienen un carácter final. El ejemplo más claro de acción final es el del intelecto, como ya subraya el mismo ARISTÓTELES, pero la finalidad «interna» al ser natural es también un punto firme en la teoría aristotélica. Por ello, tanto un agente inteligente como uno natural, obran por un fin, y sin él no saldrían de su estatismo; el fin que les lleva a obrar es siempre uno determinado. La «determinatio ad unum» es congénita a la finalidad.

A veces se dan unos resultados imprevistos: ha fallado el fin que se buscaba. En este caso hay *casus* si se trata de un agente natural y *fortuna* si se trata de uno intelectual, como ya quedó apuntado.

La distinción entre *casus* y *fortuna* se ve profundizada en los Comentarios a la Física. Dice STO. TOMÁS:

«Et sic possumus accipere aliam differentiam inter casum et fortunam, quod eorum quae sunt a casu, causa est intrinseca, sicut eorum quae sunt a natura; eorum vero quae sunt a fortuna, causa est extrinseca, sicut et eorum quae sunt a proposito»<sup>24</sup>.

22. In *Metaph.*, L. XII, l. 3 (2445).

23. In *Aristotelis libros Physicorum expositio*, L. II, l. 10 (235); cfr. también In *II Sententiarum*, l. d. 39, q. 2, a. 2; etc. (existen múltiples textos paralelos).

24. In *Phys.*, L. II, l. 10 (235).

El texto parece ilustrar de modo definitivo la distinción; sin embargo, no es tan claro el problema. Breves párrafos antes, parafraseando al Estagirita, había escrito:

«... in iis quae simpliciter fiunt propter aliquid, quando non fiunt causa eius quod accidit, sed fiunt causa alicuius extrinseci, tunc dicimus quod fiant a casu. Sed a fortuna dicimus illa fieri tantum de numero eorum quae fiunt a casu, quaecumque accidunt in habentibus propositum»<sup>25</sup>.

Aquí parece haber alguna contradicción, pero sólo es aparente. En el texto últimamente citado hay una referencia a la extrinsicidad con respecto a la causa *per se*. Visto que el agente tiene materia y forma, puede ser que la causa *per se* falle merced a una causa extrínseca (a la *per se*) que es intrínseca a la substancia puesto que tal substancia es material. En un sentido, pues, es extrínseca, y en otro intrínseca.

## 2. «Casus».

Sobre el *casus* hay textos múltiples en las obras de STO. TOMÁS y aquí se han de presentar algunos más significativos, que muestren en despliegue las acepciones que el Aquinate encuentra a esta idea.

### a. *Frustración*.

En el Comentario a la Física, se expone —siguiendo a ARISTÓTELES— la relación del azar con lo frustrado:

«Unde casus, qui in graeco dicitur *auto matum*, idest *per se frustra*, accidit in his quae sunt propter aliquid, sicut et id quod est frustra vel vanum...»<sup>26</sup>.

Existe una relación fundada en que ambas se dan en lo relativo al fin. Pero también la distinción es subrayada:

25. In *Phys.* L. II, I. 10 (233).

26. In *Phys.* L. II, I. 10.

«Unde quandoque est vanum et casus simul, puta cum non accidit illud quod intendebatur, sed accidit aliquid aliud: quandoque autem est casus sed non vanum, cum accidit et illud quod intendebatur et aliud: quandoque autem est vanum et non casus, quando non accidit illud quod intendebatur neque aliquid aliud»<sup>27</sup>.

Podemos hacer por tanto, el siguiente cuadro:

Vanum Casus	Casus et vanum.
	Casus et non vanum.
	Vanum et non casus.

Estas son las posibilidades. Poco más adelante la distinción queda aclarada con trazos firmes:

«Quamvis autem casus et vanum conveniunt in hoc quod utrumque est in his quae sunt propter aliquid, differunt tamen, quia vanum dicitur ex hoc quod non consequitur illud quod intendebatur, casus autem dicitur ex hoc quod consequitur aliquid aliud quod non intendebatur»<sup>28</sup>.

Acerca de esto, conviene señalar que la distinción puede dar lugar a confusiones. En efecto, lo «vano» es el vacío en la persecución del fin y lo casual es aquel fin diferente del que se buscaba. Pero entonces hemos de hacer una distinción entre *casus* como efecto y *casus* como causa. Porque es patente que, en la búsqueda de la explicación, encontramos que ambos fenómenos tienen una base similar. Es decir, tanto si una cosa no se ha conseguido, como si se ha conseguido algo que no se buscaba, hay una causa que ha hecho esto. Esta causa, en ambos casos, parece ser la casualidad. Y esto debe ser así —a tenor de la doctrina de STO. TOMÁS— pues todo fallo en la consecución de un fin se debe al azar.

b. *Causa «per accidens».*

Que la casualidad, efectivamente, es una causa se dice repetidas veces. Una causa *per accidens*. Como se lee en el Contra Gentes:

27. In *Phys.* L. II, 1. 10 (234).

28. In *Phys.* L. II, 1. 10 (234).

«Casus est causa per accidens indeterminata»<sup>29</sup>.

El *indeterminata*, es digno de ser resaltado. Si algo se debe a una causa *per accidens*, pero ésta es *determinata*, ya no hay casualidad. Esto quiere decir, simplemente, que el azar no puede en ningún modo hacer las veces de causa final.

La condición de causa *per accidens* se aduce también para solucionar el problema de los animales que surgen sin semen alguno de la materia. Este tema daba preocupación a ARISTÓTELES, y no podía ser de otro modo, porque iba demasiado abiertamente en contra de sus teorías. Un ser se genera —según ARISTÓTELES— gracias a la acción de un agente que precontiene la forma que va a llegar a ser. Y el agente natural precontiene siempre una forma similar a la propia. La transmisión del ser se verifica dentro de las especies y por ello unos gusanos provenientes de materia extraña eran un fenómeno inexplicable.

Pero el hecho parecía cierto y había que buscarle una explicación. El resultado fue achacarle las culpas al azar:

«Sicut autem contingit effectum qui fit per artem etiam praeter intentionem artis aut intellectus fieri, et tunc dicitur a casu accidere, ita etiam et in illis, scilicet in rebus naturalibus, eadem fiunt et ex spermate et sine spermate. Quae quidem cum fiunt ex spermate, fiunt a natura; cum autem sine spermate, fiunt a casu»<sup>30</sup>.

No hay una causa *per se* de la generación, luego debe ser *per accidens*. El *per accidens* era posible (a pesar del difícil inconveniente de la falta de semen) porque existía una materia y, en ese caso, podría suplir el *per se* (inexistente en el mundo «sublunar» una causa superior). Es justamente la solución que da STO. TOMÁS:

«Similiter etiam generatio animalis ex putrefactione generati, si referatur ad causas particulares, hic inferius agentes, invenitur

29. *Summa contra Gentes*, I, II, c. 39.

30. *In Metaph.* L. VII, l. 6 (1938). Consultar, sobre este punto: D. L. HULL, *The conflict between spontaneous generation and Aristoteles Metaphysicas* (Proc. VII inter-American Congress of Philosophy, II, 1967. Quebec 1968) y Pierre LOUIS, *La génération spontanée chez Aristote* (XII Congrès International d'Histoire des Sciences, Paris, 1968).

esse per accidens et casualis. Non enim calor, qui causat putredinem, intendit naturali appetitu generationem huius vel illius animalis, quae ex putrefactione sequitur, sicut virtus, quae est in semine, intendit productionem talis speciei. Sed si referatur ad virtutem caelestem, quae est universalis regitiva virtus generationum et corruptionum in istis inferioribus, non est per accidens, sed per se intenta; quia de eius intentione est ut educantur in actu omnes formae quae sunt in potentia materiae. Et sic recte assimilavit hic Aristóteles ea quae fiunt ab arte, his quae fiunt a natura»<sup>31</sup>.

De lo visto hasta ahora se puede concluir que el azar es considerado siempre como una causa *per accidens*, pero unas veces es *per accidens* de aquello que en su mismo plano tiene causa *per se*, y otras veces es *per accidens* de aquello que tiene causa *per se* en un plano superior.

Causus est causa per accidens	cum causa per se in superioribus.
	cum causa per se in inferioribus.

En el Comentario a la Metafísica, libro XII, otro texto ilustra la distinción señalada:

«Unde ea quae fiunt a fortuna et casu, non assimilantur suis agentibus, cum fortuna et casus non sint causae per se, sed per accidens: et ideo quaedammodo animalia, quae generantur ex putrefactione, videntur fieri casu, in quantum non fiunt ex sibi similibus secundum speciem. Neque etiam habent causam determinatam agentem in istis inferioribus, sed solum causam agentem superiorem»<sup>32</sup>.

c. *Raro*.

Un nuevo sentido que recibe el *casus*, es el de aquello que acontece raramente. Con respecto a esto, dice el Contra Gentes:

«His igitur visis, sciendum est quod non omne quod est praeter intentionem, oportet esse fortuitum vel casuale, ut «prima» ratio proponebat. Si enim quod est praeter intentionem, sit consequens ad id quod est intentum vel semper vel frequenter, non

31. *In Metaph.* L. VII, 1. 6 (1403).

32. *In Metaph.* L. XII, 1. 3 (2445).



eveniet fortuito vel casualiter: sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas, non erit fortuitum vel casuale; esset autem causale si sequeretur ut in paucioribus»<sup>33</sup>.

Entra dentro de las acepciones vulgares de la palabra y como tal es recogida por SANTO TOMÁS con jocoso comentario. No se trata aquí, evidentemente, del problema filosófico del azar. El texto se limita a reflejar la idea básica de que lo regular sigue a lo formal; si surge una irregularidad, esta provendrá sólo de la materia y es *per accidens* y casual.

El mismo sentido aparece con respecto al problema del defecto del agente:

«Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtuti activae. Unde si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur praeter intentionem, sed non erit casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem: si tamen tale agens vel semper vel frequenter patitur hunc virtutem defectum. Erit autem casuale si hic defectus raro talem comitatur agentem»<sup>34</sup>.

d. *Choque de series causales.*

Con respecto al tema que nos ocupa, una expresión parece ser sumamente apreciada por algunos filósofos tomistas: «interferencia de series causales independientes». Esta sería, propiamente hablando, la problemática del azar. La casualidad sería consecuencia de un choque entre dos series causales, cada una de las cuales tiene una dirección precisa; el choque no estaba previsto por ninguna de ellas.

La expresión «encuentro de series causales» no se halla en las obras de STO. TOMÁS, y además, las causas no se encuentran unas con otras en ese sentido. Se puede traer aquí el ejemplo aristotélico del hombre que cava para plantar un árbol y se encuentra un tesoro: tanta casualidad ha sido hallar *esa* capa de la tierra que había por encima del tesoro, como el tesoro mismo. Lo importante es que en

33. SANTO TOMÁS, *Contra Gentes*, l. III, c. 6.

34. SANTO TOMÁS, *Contra Gentes*, l. III, c. 6.

ambos casos se dan *encuentros*. Pero, ¿por qué se encuentran seres, pudiéndoles además *afectar* tal encuentro de algún modo? La respuesta remite a la entera teoría causal, pero es patente que, en lo que se refiere al azar, se debe concretar en la causa material. Más adelante se comentará esto con detalle; por ahora, basta con indicar que el no darse cuenta de ello conduce a la incongruencia o a la falta de claridad. MARITAIN, por ejemplo, dice:

«La casualidad, el acontecimiento fortuito, supone una interferencia de líneas causales independientes. La noción tradicional del acaso está constituida en su intimidad, no por lo imprevisible, sino por un pluralismo irreductible en las series causales que se encuentran en un momento dado. Un acontecimiento fortuito puede ser previsto si sus componentes son suficientemente simples; permanece como un acontecimiento fortuito desde el instante mismo en que es una pura *coincidencia*»<sup>35</sup>.

En un siguiente paso se afirma que el azar no es primario, ya que es menester presuponer la finalidad para poder hablar de él. La teoría de las «series causales» parece propiciar esta conclusión y así la aceptan tanto MARITAIN como GARRIGOU LAGRANGE. J. MARITAIN afirma:

«Esto nos hace ver también que es imposible la preexistencia del acaso, porque éste supone una colisión de series causales y cada una de estas series causales existe sólo porque las causas, en ella contenidas, están ordenadas a tal fin. El acaso supone pues necesariamente la preordenación y el creer que todo se explica primitivamente por el acaso, es contradecirse en los términos»<sup>36</sup>.

En «Los grados del saber», repite la misma doctrina<sup>37</sup>. GARRIGOU, por su parte, se expresa en forma parecida<sup>38</sup>.

35. J. MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser*, p. 207.

36. J. MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser*, pp. 214-15.

37. «El azar absoluto es un concepto contradictorio; un cruce no preordinado de preordinaciones presupone preordinación». *Los grados del saber*, p. 56.

38. «Le hasard n'est que la rencontre accidentelle de deux actions qui, elles, ne sont pas accidentelles, mais intentionnelles, aus moins au sens de inclination naturelle inconsciente, comme la pesanteur ordonne a la cohésion de l'univers. Et donc dire que le haserd est la cause première de l'ordre, c'est ex-

Este tipo de argumentaciones no conduce más que al desconcierto. En primer lugar, si el azar y la finalidad no son realidades propiamente *contrarias* (lo que es necesario admitir en la teoría aristotélico-tomista), entonces del azar sólo se puede deducir la existencia de la finalidad por *presuposición*, eso es claro. Pero lo que está presupuesto en un *encuentro* es el movimiento en general, nunca directamente la finalidad, y precisamente por ello ha sido posible que diversos autores hayan intentado la explicación de los procesos universales mediante el simple recurso al binomio (causa del movimiento-azar. Por consiguiente, es menester renunciar a todo intento de afirmar la existencia o la primacía de la finalidad apoyándose en la realidad del azar. La existencia y primacía de la finalidad se demuestran desde otros supuestos<sup>39</sup>.

Por lo demás, esta teoría de las «series causales independientes» no puede pretender ser la intérprete fiel del tomismo, ya que SANTO TOMÁS —expresamente— le concede al azar un campo más amplio:

«... quia quaedam causae sunt agentes ut in pluribus: unde eis positus, adhuc potest impediri effectus per accidens, sicut propter indispositionem materiae, vel propter occursum contrarii agentis, vel propter aliquid huiusmodi»<sup>40</sup>.

### Resumen.

Un primer resumen provisional nos lleva a decir que, según STO. TOMÁS, el *casus* es una causa *per accidens* indeterminada, extrínseca o intrínseca, que tiene una causa *per se*, bien superior o bien inferior.

El *casus* puede aparecer por tres razones:

- a. Por defecto del agente.
- b. Por falta de disposición de la materia.
- c. Por encuentro de seres.

*pliquer l'essentiel par l'accidentel, le primordial par l'accessoire; c'est donc détruire l'essentiel, ée naturel, tonte nature et tonte loi naturelle». R. GARRIGOU-LAGRANGE, Providence, DTC, XIII, p. 56.*

39. Cfr. R. ALVIRA, *La noción de finalidad*, Madrid 1977.

40. *In Metaph.* L. VI, l. 3.

Parece claro que las tres pueden resumirse en cuatro palabras: *presencia de la materia*.

### 3. *Fortuna*.

Al tratar de la distinción entre *casus* y *fortuna*, se ha hecho una primera descripción de esta última. La fortuna es una causa *per accidens* que se da en las acciones «propiamente humanas» (según la distinción entre actos humanos y actos del hombre).

En los Comentarios a la Metafísica, dice SANTO TOMÁS:

«Et adiungit quod fortuna est in his quae fiunt propter aliquid, sed secundum accidens. Sicut enim invenitur ens per se et ens per accidens, et causa per se et causa per accidens. Sic igitur fortuna est causa per accidens 'in his quae fiunt gratia idest propter finem, non quidem a natura, sed secundum electionem'»<sup>41</sup>.

La fortuna, específicamente, se da en los seres que poseen la capacidad de actuar inteligentemente (*agere*):

«Dicit ergo primo quod fortuna et id quod est a fortuna, invenitur in illis quibus bene contingere aliquid dicitur; quia in quibus est fortuna, potest esse eufortunium et infortunium. Dicitur autem bene contingere illi aliquid cuius est agere. Eius autem proprie est agere, quod habet dominium sui actus, magis agitur quam agat; et ideo actus non est in potestate eius quod agitur, sed magis eius quod agit ipsum»<sup>42</sup>.

La conclusión es:

«Unde cum felicitas sit quaedam operatio (est enim eupraxia, idest bona operatio, scilicet virtutis perfectae, ut dicitur in *I Ethic.*), sequitur quod fortuna sit in illis quibus contingit bene agere vel impediri ab hoc. Et hoc est bene contingere vel male contingere. Unde cum aliquis sit dominus sui actus in quantum voluntarie agit, sequitur quod in illis tantum contingat aliquid a fortuna esse, quae voluntarie agit, non autem in aliis»<sup>43</sup>.

41. *In Metaph.* L. XI, l. 8 (2284). Cfr. también *Contra Gentes*, l. III, c. 92.

42. *In Phys.* L. II, l. 10.

43. *In Phys.* L. II, l. 10.

Y también repite lo mismo en el Comentario a la Metafísica, donde afirma que ni en los niños sin uso de razón se da la fortuna:

«Unde in rebus carentibus ratione non est fortuna, sicut plantae, lapides et bruta animalia. Neque etiam est in pueris qui carent usu rationis»<sup>44</sup>.

Con esto, el uso del término queda bien delimitado.

La división primaria aristotélica de la fortuna, es la de buena (εὐτυχία) y mala (ἀτυχία). Importante es que, en principio, parece que el tener buena fortuna trae consigo la felicidad y al revés. Esto lleva consigo la cuestión de cuáles son las cosas que producen la felicidad al hombre: riquezas, honores, salud, etc. No se discute este punto por caer fuera del interés de este trabajo los aspectos morales. Menester es, con todo, subrayar la insistencia de SANTO TOMÁS en decir que los bienes exteriores no producen la felicidad. No adopta una posición negativa: es una posición positiva, pero que instrumentaliza lo que para algunos era absoluto:

«... Secundum enim illos qui felicitatem in bonis exterioribus consistere putant, felicitas est idem fortunae; secundum illos vero qui bona exteriora, in quibus plurimum habet locum fortuna, dicunt deservire instrumentaliter ad felicitatem, secundum hoc bona fortuna est propinqua felicitati, quia coadiuvat ad ipsam»<sup>45</sup>.

Hay quienes ponen la felicidad en la fortuna, pero esto no es así. SANTO TOMÁS no se limita a desaprobador esta actitud y a señalar pruebas de conveniencia en contra, sino que pretende mostrar, siguiendo los principios de su filosofía, que esta actitud es equivocada. Con respecto al importante tema de las riquezas, se expresa del siguiente modo:

«Praeterea. Summum hominis bonum fortunae non subiacet: nam fortuita absque studio rationis eveniunt; oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur. In consecutione autem divitiarum maximum locum habet fortuna. Non est igitur in divitiis humana felicitas constituta»<sup>46</sup>.

44. *In Metaph.* L. XI, 1. 8.

45. *In Phys.* L. II, 1. 10.

46. *Summa contra Gentes*, L. III, c. 30.

Poco después, en el capítulo 31 del mismo libro, vuelve a repetir que de la fortuna no proviene la completa felicidad, y esta vez lo hace en los siguientes términos:

«Similiter autem nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest: cum etiam in ea obtinenda plurimum fortuna possit; et instabilis sit et non subiaceat hominis voluntati et plerumque malis adveniat; quae summo bono repugnant, ut ex praemissis (c. 29 sqq.) patet»<sup>47</sup>.

Al final, la conclusión es:

«Felicitas igitur hominis in nullo exteriori bono consistit: cum omnia exteriora bona, quae dicuntur *bona fortunae* sub praedictis contineantur»<sup>48</sup>.

La referencia va dirigida a los capítulos 28-31, en los que muestra que la felicidad no consiste en los honores (c. 28), ni en la buena reputación (c. 29), ni en las riquezas (c. 30), ni en el poder mundano (c. 31). La conclusión es que fortuna y felicidad son propias del mismo sujeto, pero los objetos y los medios son diversos.

#### IV. ¿ELIMINACIÓN O ACOMODACIÓN DEL AZAR?

##### 1. *La supresión del azar originario.*

STO. TOMÁS demuestra un interés mucho más marcado que ARISTÓTELES por el problema de si la causa originaria de la *distinción* dentro del Universo es *casual* o no. Es posible que la ocasión de ese interés fuese la juvenil lectura de las obras de AVICENA, pero eso es cuestión que aquí importa poco. El hecho es que STO. TOMÁS atiende de esta temática en repetidas ocasiones y por extenso. El Aquinate se preocupa sobre todo de refutar dos posiciones. Una es la de los que denomina «antiqui naturales».

Algunos filósofos presocráticos sostuvieron la idea de que ori-

47. *Summa contra Gentes*, L. III, c. 31.

48. *Summa contra Gentes*, L. III, c. 31.

ginariamente existía una materia y de ella, por azar, surgió el mundo diferenciado. La otra, es la postura de cuño neoplatónico, defendida por AVICENA, el cual afirma que Dios crea una primera y única Inteligencia, a partir de la cual se inicia la multiplicación y diversificación del Cosmos, ya dentro del orden de las causas segundas. Esto implica que la configuración del Universo es casual, al no ser directamente intentada por Dios.

La refutación de las dos opiniones se encuentra en la *Summa contra gentes* (libro II, c. 39 y 42), en la *Summa theologiae* (I, q. 47, a.1), en las qq. *De Potentia* (q. III, a. 16) y en el *Compendium Theologiae* (c. 102). Además, se encuentran textos en los que se limita a atacar la posición neoplatónica (*De Substantiis separatis* c. 10, y *De Causis* l. XXIV), y otros en los que rechaza ideas presocráticas (*In Phys.* L. II, l. X e *In Metaph.* L. XII, l. 2). Es posible encontrar algunos más.

El primer texto mencionado se encuentra en la *Summa contra gentes*. En el capítulo 39 («Quod distinctio rerum non est a casu»), son seis los argumentos que se presentan para demostrar la tesis.

El primero se refiere a las sustancias inmateriales. Al no tener materia carecen de la «possibilitas ad non esse» y se distinguen substancialmente entre ellas. Por tanto, su distinción no puede provenir del azar.

El segundo trata de la distinción de las especies: tal distinción es formal. Lo que tiene como primer principio de distinción la forma, no es, por definición, casual.

El tercero se basa en el repetido argumento de la creación «ex nihilo». La primera producción de las cosas se hizo sin materia («creatio ex nihilo»), luego tal producción no pudo ser casual. Además debió ser con distinción, pues hay muchas cosas que no *convienen en la materia*, luego el azar queda excluido.

La cuarta prueba defiende la prioridad de la causa *per se* sobre la causa *per accidens*. Visto que el azar es una causa *per accidens*, no puede ser más que posterior.

La quinta presupone la teoría del orden del universo. Dios es agente de máxima potencia e inteligencia; por la segunda característica, es necesario que obre siguiendo una forma «preconcebida», y por su omnipotencia, es imposible que su designio falle. Luego toda casualidad en el origen, ha sido de nuevo borrada.

La última prueba está montada sobre el mismo concepto de «for-

ma del universo». Esta forma es el fin que se propone alcanzar el agente que la suscita. Pero el fin es el bien y la forma del universo consiste en el orden y distinción de sus partes. Si lo que se propone el agente es la distinción, no es posible que tal venga del azar.

En resumen: dos pruebas construidas sobre la doctrina hilemórfica (1 y 2), dos pruebas sobre la forma del universo (5 y 6), una sobre la «*creatio ex nihilo*» (3) y una sobre la distinción *per se-per accidens* (4).

En el Capítulo 42 se plantea la tesis aviceniana brevemente. STO. TOMÁS capta agudamente sus consecuencias:

«Haec igitur positio toti rerum diversitati non unam causam assignat, sed singulas causas determinatis effectibus: totam autem diversitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem a casu esse dicimus quae ex concursu diversarum causarum proveniunt et non ex aliqua una causa determinata. Distinctio igitur rerum et ordo universi erit a casu»<sup>49</sup>.

La refutación viene por caminos similares a la anterior: pruebas que giran de diversos modos sobre la idea de «forma del Universo». Un argumento fundamentado en que lo óptimo del Universo es la distinción, de donde se deduce que sería inconveniente que lo óptimo se generase por declinamiento casual. Por último, se añade que Dios puede crear muchos efectos inmediatamente, ya que su potencia es infinita y no está determinada a crear un sólo efecto. Se repite que las substancias intelectuales y los cuerpos celestes no pudieron ser generados, sino creados. Es una prueba de que Dios empleó su posibilidad de crear inmediatamente múltiples efectos.

En la *Summa Theologica* (I, q. 47, a. 1) («Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo»), se plantea de nuevo explícitamente la problemática indicada.

La primera referencia se dirige a los presocráticos. Entre ellos, se perciben dos posiciones con respecto a la causa de la distinción:

1) Algunos opinan que la causa es la materia. Estos son DEMÓCRITO y los «*antiqui naturales*». «Secundum quod distinctio rerum provenit a casu, secundum motum materiae».

49. *Summa Contra Gentes*, L. II, c. 42.



2) Por otro lado, ANAXÁGORAS, que puso como causas la materia y un agente.

La refutación se basta aquí sobre dos argumentos:

a) La misma materia fue creada por Dios, lo que nos obliga a poner en El la última causa de la distinción.

b) La materia es *propter formam* y no al contrario. La distinción se debe, pues, a la forma y por tanto no es casual. Tanto este argumento como el anterior son utilizados repetidas veces en otras obras.

En segundo lugar, se discute la opinión de AVICENA, el cual sostiene el principio de la distinción por los agentes segundos.

La refutación se desarrolla en dos partes:

1) De nuevo el argumento de los cuerpos celestes, y las substancias inteligentes. Crear sólo es propio de Dios, luego lo que sólo puede ser causado por creación, sólo puede ser causado por Dios (todo lo que no es generable y corruptible).

2) La consecuencia de la postura aviceniana es que el conjunto de las cosas no provendría de la intención del primer agente, sino del concurso de diversas causas. Tal concurso es *a casu*, por lo que el *complementum universi* sería *a casu*, lo que es imposible.

En la cuestión 3 («De creatione») *De Potentia*, artículo 16 («utrum ab uno primo possit procedere multitudo»), STO. TOMÁS vuelve a presentar la doble opción de presocráticos y AVICENA. La respuesta es sencilla y mantiene que la materia fue creada y que no se da el azar originario. Los argumentos se exponen de modo sucinto:

«Quorum falsitas apparet ex duobus. Primo ex hoc quod non ponebant omne esse a primo et summo ente effluere, quod in alia quaestione est ostensum. Secundo, quia secundum eos sequebatur quod partium universi distinctio et earum ordo esse a casu; quia sic necesse erat propter materiae necessitatem»<sup>50</sup>.

50. *De Potentia*, q. 3, a. 16.

Contra AVICENA es breve. Se limita a señalar su error en cuanto a la creación de un único efecto por parte de Dios y la consecuencia que se sigue de poner potencia creadora en las substancias segundas:

«Sed haec etiam positio stare non potest. Primo, quia ponit potentiam divinam terminari ad unum effectum, qui est intelligentia prima. Secundo, quia ponit alias substantias praeter Deum esse aliarum creatrices, quod esse impossibile in alia quaestione ostensum est. Sequitur etiam ad hanc positionem, sicut et ad primas, quod decor ordinis universi sit casualis, ex quo rerum diversitatem non adscribit intentioni finis, sed terminationi potentiarum activarum ad suos effectus»<sup>51</sup>.

Ambos argumentos los ha rechazado de antemano varias veces.

En el *Compendium Theologiae*, capítulo 102 («Quod divina assimilatio est causa diversitatis in rebus»), de nuevo aparecen las dos tesis en cuestión. STO. TOMÁS se limita a afirmar que:

- 1) La distinción no es por la materia como quisieron los antiguos, ya que la materia es creada.
- 2) La distinción no es por las causas segundas ya que hay seres que sólo pueden existir por creación (las substancias inmateriales).

De estas cuatro exposiciones la más completa es la del *Contra Gentes*. En ella, desarrolla STO. TOMÁS ampliamente las pruebas para defender su tesis. Se extiende menos en la *Summa Theologiae*, y expone con brevedad en los *QQ. de Potencia* y en el *Compendium Theologiae*.

Los demás textos citados al principio, que se ocupan por separado de una u otra tesis, repiten esencialmente la doctrina expuesta. A notar simplemente que en el *De Substantiis separatis*, c. 10 y en el *De Causis*, l. XXIV (399) se apoya también de una manera más decidida en la idea de creación y esgrime argumentos participativos.

## 2. El tema de la providencia.

Muchas son las páginas que dedica STO. TOMÁS al estudio de la providencia divina. De todas ellas, se entresacan aquí las que, de un

51. *De Potencia*, q. 3, a. 16.

modo más directo, muestran que la providencia viene a confirmar y explicitar la idea de azar. En efecto, la esfera de la ininteligibilidad que la existencia del azar abre en el mundo, se pretende superar ahora merced a una nueva inteligibilidad que tiene por fundamento a Dios; pero, al mismo tiempo, se deja bien claro que la providencia no dice nada en contra de la existencia de lo azaroso.

La definición que da STO. TOMÁS de providencia es la siguiente:

«Ratio ordinandorum in finem, proprie providentia est»<sup>52</sup>.

El orden de medios con respecto al fin, ¿se muestra siempre en el mundo? Todo el problema está en que la providencia puede insertarse claramente en el orden «celeste» (donde la *regularidad absoluta* supone una buena prueba de ella), pero en el «terrestre», la situación es bien distinta. En realidad, para STO TOMÁS la cuestión es decisiva. Con un Dios providente todo parece explicarse, pero sin El se ha de aceptar la irracionalidad de modo irremisible. Es una disyuntiva que señala de modo explícito:

«Oportet autem aliquam providentiam attribuire Deo; alioquin univrsum casu ageretur»<sup>53</sup>.

La providencia universal parece reflejarse claramente en el regular ritmo celeste. Pero es más difícil verla en este mundo inferior, donde hay fallos en la finalidad. Lo casual es lo que sucede «*ut in minore parte*» y la regularidad correspondiente «*ut in maiore parte*» remite a una inteligencia, opina STO TOMÁS, ya que sólo de la inteligencia es propio el obrar con un fin determinado. Ahora bien, los seres de la naturaleza (exceptuado el hombre), carecen de intelecto. Es por tanto necesario admitir, que aquí se muestra claramente la providencia divina:

«... Hoc autem non potest esse: ea enim quae casu accidunt, proveniunt ut in minori parte; videmus autem huiusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturae aut semper, aut in maiore parte; unde non potest esse ut casu accidunt; et ita oportet quod procedant ex intentione finis. Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem ten-

52. I, q. 22, a. 1.

53. *De Substantiis separatis*, c. 14 (131).

dere, nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis, et dirigatur in ipsum; unde oportet, cum res naturales cognitionem careant, quod prae existat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittatur dat sagittae certum motum, ut tendat ad determinatum finem; unde, sicut percussio quae fit per sagittam, non tantum dicitur opus sagittae, sed proiicientis, ita etiam omne opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae»<sup>54</sup>.

La «*determinatio ad unum*» de los seres naturales es una prueba de la providencia divina ya que no la pueden poseer por sí mismos. Lo mismo hay que decir con respecto al «*ordo naturae*»:

«Ad decimum dicendum, quod ordo ille qui est in natura non est ei a se, sed ab alio; et ideo natura providentia indiget, a qua talis ordo instituat in ea»<sup>55</sup>.

La providencia, son palabras de BOECIO, es la «*forma gerendarum rerum*». Comenta STO TOMÁS<sup>56</sup> que la «*forma rerum agenda-rum*», en Dios, es la idea, la cual pertenece a la ciencia, por lo que es patente que la providencia pertenece al conocimiento. Esta razón que se da en Dios, se puede llamar providencia con el conocimiento del *fin*. El fin supone ordenamiento y éste, voluntad; por consiguiente, concluye STO. TOMÁS, «*licet essentialiter (providentiam) ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit*»<sup>57</sup>.

La mente de STO. TOMÁS es plenamente realista en la solución del problema que la providencia divina comporta. En efecto: no parece en ningún modo, que las acciones divinas puedan fallar o ser contingentes, ya que Dios es el ser necesario por excelencia. Por tanto, su providencia arrastra una necesidad que convierte en problemática la visión aristotélica del mundo. Se había constatado la contingencia y el azar: ¿cómo se compaginan ahora con la necesidad universal que la providencia conlleva?

ARISTÓTELES, como es notorio, había eludido el tema, o mejor, su tratamiento a fondo. La idea de providencia le planteaba difíciles problemas, pues no disponía del concepto de creación y, de otro la-

54. *De Veritate*, q. V, a. 2.

55. *De Veritate*, q. V, a. 2.

56. *De Veritate*, q. V, a. 1, 1.

57. *De Veritate*, q. V, a. 1.

do, resultaba difícil sacar al Primer Motor de su olímpico distanciamiento.

STO. TOMÁS aporta aquí un esfuerzo de clasificación. Dios es el *esse subsistens*, pero también es *Infinitum*. La infinitud, un defecto, en principio, para la filosofía peripatética, constituye un atributo divino más para STO TOMÁS: el punto de mira se ha corregido, bajo la influencia neoplatónico-agustiniana. Dios crea para comunicar su bondad, pero su infinitud no puede reflejarse en un solo efecto y, por ello, Dios crea un mundo múltiple. De esta manera, la creación refleja en modo más perfecto a su Creador. Dios crea cada uno de los seres, les influye el *esse, formalissimum omnium*, la última definitiva y más intensa formalidad.

Las causas segundas actúan en el plano de la generación y corrupción, en el plano substancial, pero la última formalidad, que pone algo en la existencia, sólo puede provenir de un acto creativo y este corresponde únicamente a Dios realizarlo. El acto creador perdura mediante la conservación.

En realidad, ninguna causa puede causar, sin el auxilio supremo de la causa primera. Para probar esto la tesis se apoya, al menos en un primer momento, en ARISTÓTELES. Otra vez, el escalonamiento de causas universales y causas particulares:

«Respondeo dicendum quod necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, *cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quae est in causis formalibus*. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest: potest enim esse aliquid quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis: non autem extra ordinem alicuius causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur. Quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediendam, quae continetur sub ordine causae universalis: unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus»<sup>58</sup>.

58. I, q. 19, a. 6; cfr. también I, q. 22, a. 2; I, q. 103, a. 7.

El resultado último se expresa lacónica y precisamente en la *Summa Teológica*:

«Ad secundum dicendum quod alia dicuntur esse casualia in rebus, per ordinem ad causas particulares, extra quorum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, *nihil fit casu in mundo*, ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium quaest*»<sup>59</sup>.

Este planteamiento de la providencia lleva a una aceptación de todo el orden establecido. La necesidad con que se debe cumplir la providencia divina no es tal que convierta al mundo en un conjunto de seres dotados de casualidad necesaria. Contra esto combate SANTO TOMÁS en infinidad de ocasiones. Se resiste a toda costa ante la idea de un mundo en el que reine la necesidad absoluta. El universo aristotélico es válido en su conjunto, la trascendencia tomista no lo destruye. Los caminos de la providencia son muchos: unas veces prepara causas necesarias para que se cumpla lo previsto por ella, otras prepara causas contingentes.

Los pasajes más importantes en los que STO. TOMÁS se refiere explícitamente a esto son: *Comentario a las Sentencias* 1, d. 39, q. 2, 2, 0; 2, d. 20, q. 1, 2, c (1); *Summa theologiae* I, q. 19, a. 8 («Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat»; I, q. 22, a. 4 («Utrum providentia divina imponat necessitatem rebus promissis») I, q. 103, a. 7 («Utrum aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit»); *Summa contra Gentes* I, I, c. 85, («Quod divina voluntas non tollit contingentia a rebus, neque eis necessitatem absolutam imponit»); I, III, c. 72 («Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus»); c. 74 («Quod divina providentia non excludit fortunam et casum»). *In Peri Hermeneias* c. 1, l. XIV, («Iterum de propositionibus singularibus de futuro in materia contingenti, de contingentia in rebus, deque contingentiae radicibus»), *In VI Metab.*, l. 3 («Eorum diluitur sententia, qui a rerum universitate ens per accidens removere nisi sunt»); *Quodlibet* XI, q. 3 («Utrum praedestinatio imponat necessitatem»); *Compendium theologiae*, c. 137 («Quod dicantur esse aliqua casualia et fortuita»); c.

59. I, q. 103, a. 7.

139 («Quod non omnia sunt ex necessitate»); c. 140 («Quod divina providentia manente multa sunt contingentia»).

Esta enumeración no es exhaustiva, aunque sí bastante completa, si nos referimos a los capítulos dedicados por entero al tema. Los textos se encuentran en cantidad mayor. Por ejemplo:

*Summa contra Gentes*, l. III, c. 72; I, q. 19, a. 8; I-II, q. 10, a. 4; II-II, q. 171, a. 6; *In Metaph.*, L. VI, l. 3 (1222); *Quodlibet XI*, q. 3; *Quodlibet XII*, q. 3; *De substantiis separatis*, c. 15 (137); *Compendium theologiae*, c. 140; *In Peri Hermeneias*, L. I, l. 14 (197). Transcribirlos todos sería inútil. Bastará el último de ellos:

«... et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus enim, quos voluit necesarios esse, disposuit causas necesarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingentem agentes, id est potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentia»<sup>60</sup>.

Todos los textos expresan exactamente la misma idea: la providencia divina deja a las causas segundas como son, necesarias o contingentes. El que la voluntad divina se cumpla necesariamente, no implica que las causas segundas produzcan su efecto de modo necesario.

La argumentación se apoya en diversos puntos. El libro I del *Contra Gentes* (c. 85) ofrece una argumentación muy completa:

1) Dios quiere todo aquello que conviene a los seres. Pero hay seres que son contingentes. La contingencia, por tanto, es querida por Dios.

2) Dios quiere en primer lugar el bien del universo, y el bien del universo consiste en la distinción y orden de sus partes, lo cual exige que haya causas necesarias y contingentes. Luego Dios quiere la contingencia.

3) El orden del universo lleva consigo variabilidad causal, luego la providencia divina la aprueba.

60. *In Peri Hermeneias*, L. I, l. XIV (197).

4) De la «*necessitas ex suppositione*» no se sigue un efecto «*absolute necessarius*». La providencia determina la existencia de la *necessitas ex suppositione*, luego no todo se da con necesidad absoluta.

5) La conclusión es la siguiente:

«Non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat: sed quod haec conditionalis sit vera et necessaria, 'si Deus aliquid vult, illud erit'. Consequens tamen non oportet esse necessarium».

Hay dos puntos claves que realizan el «milagro» de la plena adaptación de la providencia divina a la cosmología aristotélica. El primero es el uso que se hace del concepto de *natura*. Al considerarse el obrar de la naturaleza a semejanza de una inteligencia, y carecer los seres irracionales de ella, la puerta está abierta para que STO. TOMÁS introduzca por ella a la providencia. El segundo, es el de *forma Universi*, idea explotada exhaustivamente por STO. TOMÁS. Si el universo en su conjunto tiene una forma, ésta, solamente podrá ser causada por creación y la forma del universo consiste en la distinción y orden de sus partes. Las consecuencias son claras.

El aristotelismo de STO. TOMÁS, en lo que se refiere al pensamiento providencialista, aparece por doquier. Afirma que ARISTÓTELES no negó la providencia<sup>61</sup>.

Mantiene el par aristotélico corruptibilidad-incorruptibilidad:

«Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus essentialiter consistit perfectio universi; et haec perpetuitatem abent, sicut et universum perpetuum est. Quae vero perpetua non sunt, non providentur nisi propter alium; et ideo substantiae spirituales et corpora coelestia, quae sunt perpetua et secundum speciem, et secundum individuum, sunt provisae propter se et in specie et in individuo; sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie: unde species ipsae sunt provisae propter se, sed individua eorum non sunt provisae nisi propter perpetuum esse speciei conservandum»<sup>62</sup>.

61. «Per hoc autem excluditur opinio quorundam qui dixerunt quod divina providentia non se extendit usque ad haec singularia; quam quidem opinionem quidam Aristoteli imponunt, licet ex verbis eius haberi non possit», *Contra Gentes*, I. III, c. 75.

62. *De Veritate*, c. 5, art. 3.



Sin embargo, la universalidad de la providencia había sido tema del mayor interés para S. AGUSTÍN, pero no para ARISTÓTELES. Por ello, STO. TOMÁS parece apoyarse aquí más en el de Hípona.

En realidad, STO. TOMÁS expresa vigorosamente sus propias conclusiones. El *ordo universi* es directamente querido por Dios, y por consiguiente, no puede ser *per accidens*; ahora bien, esto implica que su intención llegue hasta lo mínimo, pues si hubiese una casualidad fuera de ella, al margen del orden directamente intentado (*per se*) entraría a configurar el orden del universo *per accidens*, lo que es imposible<sup>63</sup>.

De todos y cada uno de los singulares, tiene cuidado la providencia divina. Esto se prueba sin dificultades, una vez que se ha establecido que Dios tiene conocimiento de los singulares<sup>64</sup> y que su potencia, al ser infinita, puede llevar a cabo tal cuidado. No se puede decir, tampoco que no quiera gobernarlas, ya que la voluntad divina es «*universaliter omnis boni*» y el bien de los gobernados «*in ordine gubernationis maxime consistit*». Se sigue que Dios tiene cuidado de los singulares<sup>65</sup>.

La universalidad de la providencia es afirmada rotundamente en la *Summa Theologiae*:

«Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principio speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli, ad Rom. 13, 1: *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae»<sup>66</sup>.

En resumen, la providencia de Dios es completa y universal, pero su realidad no destruye para nada la configuración aristotélica del Universo. Por el contrario, viene a darle una nueva carta de validez, al decir que tal configuración es querida directamente por Dios.

63. Cfr. *De substantiis separatis*, c. 14 (130).

64. Cfr. *Contra Gentes*, I, I, c. 65.

65. Cfr. *Contra Gentes*, I, III, c. 75.

66. I, q. 22, a. 2.

La configuración del Universo es de tal calidad, que hay en él *necesidad y contingencia, per se y per accidens, universalidad y particularidad*.

Todo esto lleva consigo al azar. El azar, por lo tanto, es un hecho, y además un hecho que entra dentro del plan providencial:

«Providentia autem non repugnat contingentia et casus et fortuna, et neque voluntarium, ut ostensum est»<sup>67</sup>.

### 3. El «*fatum*».

La doctrina sobre el *fatum* se encuentra dispersa en las obras de STO. TOMÁS. Existen al menos tres textos importantes en los que trata explícita y exclusivamente de este tema. Son los siguientes: *Summa Theologiae*, I, q. 116, a. 1; *Quodlibet* XII, q. 4; *Compendium Theologiae*, c. 138.

Empecemos por la Suma Teológica. La q. 116 («De Fato») está dividida en cuatro artículos. El primero trata de la existencia del *fatum*. Algunos lo negaron (CICERÓN). Otros lo quisieron reducir a las causas celestes (Estoicos). Ambas opiniones quedan rechazadas. Se añade que si el *fatum* es lo mismo que la providencia, entonces puede ser aceptado. En el artículo 2, hablando de la relación al fin de las cosas, da STO. TOMÁS la razón del *fatum*:

«Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producidos, sic habet rationem fati».

El resto de la quaestio subraya la inmovilidad del *fatum* con respecto a las causas segundas y que todo lo que depende de las causas segundas está sometido al *fatum*, mientras que lo que depende directamente de Dios, no lo está.

En el capítulo 138 del *Compendium*, se dice que hay dos posiciones con respecto al *casus*. Unos lo aceptan. Otros no lo aceptan, pero lo niegan —admitiendo, por contra, el *fatum*— mediante el recurso a causas que no trascienden lo corpóreo (*positio siderum*). El *fatum*

67. *Contra Gentes*, L. III, c. 75; cfr. también, L. III, c. 74.

no aparece más que en las cosas humanas, por tanto, los que tratan de conocer el *fatum* futuro serán adivinadores. Todo tipo de adivinación está rechazada por la fe cristiana, luego un *fatum* dependiente de los astros, que permita la adivinación, es algo que no puede ser aceptado. De hecho, esta posibilidad había sido desmontada ya por STO. TOMÁS al demostrar que las facultades inmateriales del hombre no dependen de la casualidad celeste.

Una exposición muy completa del tema se encuentra en el *Quodlibet XII*, q. 4: «Deinde quaesitum est de fato, utrum omnia subsint fato».

Existen tres opiniones acerca del *fatum*.

1) La que lo reduce al concatenamiento de una serie de causas.

«Si ego evenit vel est talis vel talis effectus, habuit causam, et haec causa aliam causam, et sic deinceps: sicut aliquis est occisus de nocte, quia exivit domum; quare exivit domum, quia sitivit; quare hoc, quia salsa comedit; et sic quia comedit salsa, ex necessitate moritur».

Esta opinión no se sostiene ya que, como dice ARISTÓTELLES, no todo lo que sucede tiene causa, sino sólo lo que es *per se*. Además, puesta la causa no se sigue necesariamente *tal efecto*, ya que puede haber una causa impediendo.

2) La que mantiene que el *fatum* consiste en la disposición de los astros. Esto se refuta en base a que intelecto y voluntad escapan a la casualidad celeste y porque no siempre el cuerpo celeste obtiene el efecto que intentaba en el mundo subllunar.

3) La que sostiene que el *fatum* no es otra cosa que un efecto de la providencia divina, según la sentencia de BOECIO: «Fatum est immobilis dispositio rebus mobilibus inhaerens». Sólo desde esta perspectiva puede aceptarse el *fatum*.

«Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea; sed forma rei secundum quod est ordinata in finem, est providentia. Ipse autem ordo a divina providentia rebus inditum, *fatum* vocatur, secundum Boetium (libro IV de Consolatione, prosa 6). Unde, sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentia ad fatum...»<sup>68</sup>.

68. *De Veritate*, q. V, a. 1, ad primum.

V. LA SÍNTESIS FINAL.

1. *Orden en el Universo.*

No es superfluo, por último, repetir, que la armonización entre orden y azar es el resultado último que el Aquinate persigue. Su espíritu sintético se muestra aquí de modo claro.

Dios no se limita a crear las cosas, sino que las crea con un orden:

«... et dicit quod ideo est, quia ipsa divina sapientia est omnium causa effectiva, inquantum res producit in esse et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordine in rebus, inquantum res invicem se coadunant in ordinem ad ultimum finem: et ulterius, est causa indissolubilitatis huius concordiae et huius ordinis, quae semper manent, qualitercumque rebus immutatis»<sup>69</sup>.

Todo orden implica una finalidad. No queda fundado un orden entre las partes del universo, si no hay un primero que sea fin superior y de tal manera fundamente tal orden. Esto lo muestra SANTO TOMÁS en las QQ. *De Veritate*, al realizar un comentario al conocido texto aristotélico del «jefe de la armada». Lo que en tal comentario se dice, sobrepasa tal vez lo que pensó el Estagirita, pero aclara de plano el punto de vista de SANTO TOMÁS:

«Haec autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore esse et agi, vel a contrario principio gubernari. Quam opinionem Philosophus in XII Metaph. reprobat per similitudinem exercitus, in quo invenimus duplicem ordinem: unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem, alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet ad bonum ducis; et ordo ille quo ordinantur partes exercitus ad invicem, est propter illum ordinatur ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quantumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium. Partes autem universi, corruptibiles et incorruptibiles, sunt ad invicem ordinatae, non per accidens, sed per se: videmus enim ex corporibus caelestibus

69. *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, VII, 1, 4 (733).

utilitates provenire in corporibus corruptibilibus vel semper vel in maiori parte secundum eundem modum; unde oportet omnia, corruptibilia et incorruptibilia, esse in uno ordine providentiae principii exterioris, quod est extra universum. Unde Philosophus concludit, quod necesse est ponere in universo unum dominatum et non plures»<sup>70</sup>.

Las referencias de STO. TOMÁS al tema del orden del universo rebasan en número los intereses de este trabajo<sup>71</sup>. Se transcriben algunas que hacen relación más directamente a lo tratado.

En el Universo debe haber varios grados:

«Unde oportet dicere quod prima diversitas rerum secundum quam habent diversas naturas et virtutes, non sit ex aliqua diversitate recipientium, sed ex causa prima: non quia in ea sit aliqua diversitas, sed quia est diversitatem cognoscens: est enim agens secundum suam scientiam: et ideo diversos rerum gradus producit ad complementum universi»<sup>72</sup>.

El orden del universo exige un orden de causas y efectos: el Universo no sería perfecto si se limitase a ser un mero efecto, en todas sus partes, de la potencia divina<sup>73</sup>. Distinción y orden son consecuencia de la bondad divina que, al no poderse representar suficientemente en una creatura, lo hace a través de múltiples<sup>74</sup>.

El resultado último obtenido es que el principal bien de las cosas es la perfección del universo, la cual perfección no se daría sin distinción y grados:

70. *De Veritate*, q. V, a. 3.

71. Se encontrarán gran cantidad de ellas en la recopilación hecha por J. PIEPER, *Thomas von Aquin, Ordnung und Geheimnis. Brevier der Weltweisheit*, München 1949. También en C. CARDONA, *La metafísica del bien común en Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1966.

72. *In De Causis*, l. XXIV.

73. «Adhuc, nobilior est ordo causarum quam effectuum sicut causa potior est effectui; magis igitur in eo perfectio providentiae demonstratur. Si autem non essent aliquae causae mediae exsequentes divinam providentiam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Exigit igitur divinae providentiae perfectio quod sint causae mediae exsequentes ipsam (*Contra Gentes*, l. III, c. 77).

74. Cfr. *Summa Theologica*, I, q. 47, a. 1.

«Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi; quae quidem non esset si non omnes gradus essendi inveniuntur in rebus»<sup>75</sup>.

## 2. ORDEN Y AZAR.

Junto a la aceptación del *azar* en los términos aristotélicos, aparece ahora como característica de STO. TOMÁS la idea de que la existencia del azar en el mundo es un bien. La Providencia divina ha querido que existiese un orden y en ese orden radica precisamente el mayor bien del universo. Ahora bien, tal orden supone un escalonamiento causal y no excluye la contingencia. Por tanto, la divina providencia ha querido también lo azaroso:

«In his enim quae in minori parte accidunt dicuntur esse fortuna et casus. Si autem non provenissent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent nam ea quae sunt contingentia ut in pluribus, in hoc solo a necessariis differunt, quod possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem divinae providentiae, si omnia ex necessitate contingerent, ut ostensum est. Igitur et contra rationem providentiae divinae esset, si nihil fieret fortuitum et causale in rebus»<sup>76</sup>.

Todo el capítulo 74 del libro III de la *Suma contra gentiles* («Quod divina providentia non excludit fortunam et casum») es una acabada muestra de «positividad filosófica». Sería contrario a la perfección del universo que no hubiese causas deficientes; ahora bien, el *casus* se debe precisamente a las causas deficientes. Se sigue que la Providencia quiere el *casus*:

«Amplius, contra rationem providentiae esset, si res providentiae subiectae, non agerent propter finem, quum providentiae sit omnia ordinare in finem, esset etiam contra perfectionem universi, si nulla res corruptibilis esset nec aliqua virtus deficere potens, ut ex supradictis (c. 71 y 72) patet. Ex hoc autem quod aliquod agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua

75. *Summa Theologica*, I, q. 22, a. 4.

76. *Summa contra Gentes*, L. III, c. 74.

casu contingere. Esset igitur contra rationem providentiae et perfectionis rerum, si non essent aliqua casualia»<sup>77</sup>.

Es bueno que existan causas particulares, pero la existencia de causas particulares trae consigo el azar. Así pues, el azar ha sido querido por la providencia divina. El mismo razonamiento se emplea con respecto a la existencia del ser *per se-per accidens*, y de la multiplicidad y diversidad de causas. Todo ello es querido por la providencia y todo ello comporta el azar: luego el azar es querido por la providencia.

La argumentación se apoya en la idea de que el mayor bien del Universo consiste en la distinción y orden de sus partes. Esta distinción y orden —forma— del Universo es querida por Dios al crear. Pero Dios, al crear, persigue el bien, luego este mundo tal como es, con sus aparentes «defectos» (azar), es bueno.

## VI. CONCLUSIÓN.

Si se entiende por azar lo *imprevisto*, entonces tanto una teoría mecanicista como una finalista han de aceptar su existencia, con lo que queda dicho, para empezar, que el azar es un tema neutro en orden a determinar la veracidad de una u otra teoría. La mecanicista lo ha de aceptar a la fuerza, ya que si se excluye la finalidad todo es imprevisto; de hecho, la correlación entre «necesidad ciega» y azar data ya de la filosofía griega y precisamente esa correlación es la que justifica una teoría de la libertad en la que ésta es entendida como *capricho*. En efecto, la libertad no puede consistir aquí más que en la ausencia de toda responsabilidad y esto es acorde con la teoría, ya que si no hay un fin que me llama, que me reclama, no tengo a qué *responder*, no soy responsable. Con todos los matices diversos y las inconsecuencias que pueda haber, ésta es la idea mantenida tanto por Lucrecio Caro como por Spinoza y aún por Carlos Marx.

Este concepto de libertad pudiera —de ser cierto que no existe la finalidad— hacer justicia a los procesos naturales, que resulta-

77. *Summa contra Gentes*, L. III, c. 74.

rían azarosos y necesarios al tiempo, pero queda corto para el hombre, pues es patente que el «capricho» del ciego mecanicismo (que ve al móvil siempre «empujado desde atrás») no es bastante para dar razón de la naturaleza reflexiva del espíritu humano. Por muy dado al placer de los momentáneos gustos que un hombre pueda ser (el *dejarse llevar* —pasividad— por el capricho se considera libertad) no le es fácil dejar de reconocer que el conocimiento le ofrece, con la misma y aún mayor intensidad, la sensación de ser libre. Un mediterráneo descubierto, es una nueva sensación de libertad.

Pues bien, el mecanicismo busca incorporar todo esto a su teoría mediante una martingala que se condensa en la fórmula: «la libertad es la necesidad conocida», sobre la cual es menester puntualizar lo siguiente:

1. Esta definición pretende dar razón de la libertad trascendental humana de tal modo que ésta sea compatible con la libertad del capricho, que se sigue manteniendo.

2. Mediante esta definición se busca coordinar la experiencia de la susodicha libertad trascendental con la negación de la finalidad, y por eso se alude a que el espíritu «conoce *la necesidad*» (que, se pretende, reina en toda la Naturaleza). Al mismo tiempo, el «*conocer la necesidad*» no puede ser interpretado como filosofía en sentido clásico, pues instalar el amor en el saber es tanto como admitir la existencia de la finalidad en tan importante posición (en donde hay que añadir que el concepto de «amor Dei intellectualis» no finalístico, es un muy sutil y profundo error), por razón de lo cual el mecanicismo consecuente lleva en su germen la tendencia a la afirmación del saber absoluto del hombre. Ahora bien, mientras se mantenga la distinción sujeto-objeto del conocer no hay saber absoluto posible, lo cual significa que el saber objetivo sólo se puede interpretar de un modo final.

3. Decir que el saber humano es un saber *irremisible* (la Naturaleza funciona mecánica o quasi-mecánicamente) es lo mismo que declarar la *impotencia del espíritu* sobre esa Naturaleza. Esta afirmación estaba buscada para coordinar con la inicial de que el hombre (ni cualquier ser natural) no es responsable de nada, y ambas en común configuran un estilo moral que ante la variable *fortuna* que



la vida nos ofrece —y a este punto se quería llegar— no puede responder más que en forma de epicureísmo o estoicismo<sup>78</sup>.

Tras la delimitación del significado de *azar* y *fortuna* para una teoría mecanicista, pasemos ahora a STO. TOMÁS. La teoría finalista ha de admitir el azar ya por el simple hecho de que la finalidad se atribuye a cada ente, pero los entes de este mundo son limitados y se dan muchas relaciones entre ellos que no estaban previstas. Característico de STO. TOMÁS es que, siguiendo la filosofía aristotélica, interpreta la *presencia* de una manera finalística: *tener presente* algo (sobre todo en el *conocimiento*) supone que este algo está ligado a un ente como bien (fin) al que éste tiende o puede tender. La *tendencia* presupone —completamente en sentido socrático— un tener y no tener al mismo tiempo.

Para que haya azar es menester que exista la materia, pues ella es justamente la causa que impide la perfecta presencia de un ser ante sí mismo (cuanto más material es un ser, menos formal y menos cognoscitivo, dice STO. TOMÁS), es decir, que dificulta la finalidad. No hay duda, pues, de que el azar tiene, para STO. TOMÁS, a la *materia* como causa fundamental. Ello está claro en sus escritos, pues el azar desaparece incluso del «mundo celeste» y del de las «Inteligencias puras».

Ahora bien, la materia condiciona tanto los procesos de *generación* como los movimientos *locales*. Por ello, se puede hablar tanto de un azar «interno» (problema de los «monstruos», etc.) como de uno «externo» (*encuentro* de seres en este mundo). El tema del azar «interno» —eludido por algunos tomistas de nota— lo resuelve STO. TOMÁS mediante el expediente de la «*indispositio materiae*», un interesante concepto que exige tratamiento adecuado en lugar aparte. El del azar «externo» es objeto de un estudio amplio y cuidadoso a través del cual el Aquinate pretende mostrar cómo para Dios nada hay azaroso, sin que ello suponga en absoluto que haya de negarse la existencia del azar. En vez de reparar en el carácter de

78. El campo entero de la *praxis* —en sentido general— queda desamparado cuando se relega el finalismo al armario de los trastos. No sólo la moral tomista y clásica desaparecen, sino que se hace muy difícil interpretar el significado de la técnica. Las preocupaciones de M. HEIDEGGER al respecto, pueden ser un ejemplo más.

fin final que Dios tiene para el Universo, STO. TOMÁS prefiere argumentar *desde Dios*, por expresarlo de alguna manera, una vez que ha demostrado su existencia. Los resultados, en lo esencial, serían los mismos.

Lo azaroso sólo puede darse en los procesos que *podían* haber sucedido de otra manera. Ahora bien, la finalidad *en este mundo* supone justamente la *potencia* —sólo hay fines para el que no los tiene plenamente y puede alcanzarlos, lo que significa que *potencia* y *finalidad* se suponen mutuamente—, y, por otro lado, también el libre arbitrio —sobre el que se construye la moral tomista— supone la *posibilidad* de obrar de un modo u otro, *respondiendo* a través de diferentes medios a la llamada de un fin. Así pues, azar-finalidad-libertad forman un trío que parece estar finamente entrelazado, según el pensamiento de STO. TOMÁS.

El azar surge como consecuencia de una finalidad débil (predominio o mayor peso de lo material), mientras que la libertad supone una intensificación dentro de la finalidad (menor peso de lo material, que permite la mayor *presencia* hasta el grado de la quasi-autoposición). En el movimiento local (terrestre), como ya señala explícitamente ARISTÓTELES, la posesión del fin es mínima; por ello es éste el lugar más propio del azar («encuentro» de seres). Más perfecta es en los procesos de generación, pero tampoco acabada; por ello aún se esconde aquí algo de azar (la aparición de casos monstruosos, teratológicos, es *rara*).

El hombre no sólo conoce el fin (lo que ya es un paso más en su posesión), sino que lo conoce *en cuanto fin*. Precisamente por ello está en su *poder* (activo y pasivo) el elegir los medios para alcanzarlo. En relación a las tesis mecanicistas, hay que apuntar ahora lo siguiente:

1. La libertad transcendental que el conocer depara consiste en que *poseo* intencionalmente un objeto y esto significa que se da una *unión* entre dos polos (sujeto-objeto) que, sin embargo, siguen «separados». *Poseer* es verbo y supone actividad.

2. La perfecta autoposición se da sólo en Dios que es fin para sí mismo y cuya actividad es *vida* en el más alto grado (el máximo de finalidad excluye todo mecanismo). La libertad del máximo cognoscente, pues, es *vida* y no *conocimiento de la necesidad*.

3. El ser humano no se autoconoce ni se autoposee perfectamente, pero tiene una cierta posesión de su propio fin, en la que se cifra, precisamente, su libertad. El hombre no *es su fin*, pues entonces sería Dios, se autoconocería y autoposeería, lo que es evidentemente falso; pero si no *es su fin*, entonces lo tiene.

El resultado es que si el hombre tiene un fin, ha de responder a él. La consecuencia, que queda ampliamente expresado en las páginas al caso, es que la *fortuna* se interpreta en relación con la Providencia y supone sólo un condicionamiento circunstancial de mi libertad. Estoicismo y epicureísmo quedan fuera de juego, pues los acontecimientos providenciales son todos, en último término, buenos.

En resumen, el problema del azar no resuelve nada directamente, sino que remite a la polémica mecanicismo-finalismo. El finalismo, a su vez, remite —para justificar su indudable superioridad— a una interpretación detallada de la teoría acto-potencia y del hilemorfismo. En concreto, es de interés el estudio del binomio potencia activa-potencia pasiva<sup>79</sup>.

79. Sobre el cual ya he apuntado algunas ideas en mi trabajo: *La noción de finalidad*.