

## VISIÓN DIACRÓNICA DEL CONCEPTO DE CONTINGENCIA EN TOMÁS DE AQUINO

Ángel del Moral

Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino (CEFTA),  
León, Guanajuato (México)

*Resumen: El autor presenta el pensamiento de Tomás de Aquino acerca de la contingencia y la necesidad desde una perspectiva diacrónica, para comprender la evolución del pensamiento del Aquinate y ubicarlo en el contexto de una serie de respuestas a determinadas problemáticas surgidas de filósofos tanto anteriores como contemporáneos suyos.*

La idea de este breve ensayo es simplemente presentar el pensamiento de Tomás de Aquino (1225-1274) acerca de la contingencia y la necesidad no desde un punto de vista sintético, sincrónico, sino, más bien, desde la perspectiva diacrónica, histórica<sup>1</sup>. Esto tiene dos objetivos: en primer lugar, tener una visión mejor de la evolución del pensamiento del Aquinate y, en segundo lugar, ubicar correctamente su pensamiento, en tanto que respuesta a determinadas problemáticas surgidas de filósofos tanto anteriores como contemporáneos suyos. Como dice Étienne Gilson: “no obtendremos ninguna interpretación correcta de las filosofías medievales en tanto no hagamos preceder su estudio del de las filosofías árabes que éstas refutan o en las que se inspiran”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> A este respecto, y en cuanto a la cronología de las obras de Tomás de Aquino, hemos seguido en este trabajo la propuesta en FABRO, Cornelio, *Introducción al Tomismo*, Madrid, Rialp, 1967, pp. 17-28.

<sup>2</sup> GILSON, É., “L’étude des philosophes arabes et son rôle dans l’interprétation de la scolastique” (*Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, New York, 1927, p. 596), citado en JALBERT, Guy, *Nécessité et Contingence chez saint Thomas d’Aquin et chez ses Prédécesseurs*, Ottawa, Éditions de l’Université d’Ottawa, 1961, p. 8.

Y es que, entre las corrientes filosóficas anteriores a Tomás, además del aristotelismo y del (neo)platonismo entre otras, hay que distinguir, respecto del aristotelismo, una corriente de pensamiento que se presenta como aristotélica, y con un vocabulario prestado de Aristóteles, pero cuyas estructuras de base son netamente neoplatónicas. Esta corriente neoplatónica parece haber tenido mayor influencia, históricamente hablando, que el propio aristotelismo. Pues bien, entre los autores que se vinculan al aristotelismo “puro” podemos citar a Averroes y Maimónides (incluso pese a ciertos préstamos de Avicena); pero la otra corriente, la neoplatónica de fondo, aunque con lenguaje aristotélico, es la avicenista, cuyos seguidores son, entre otros, Guillermo de Auvergne, san Alberto Magno y los seguidores del hilemorfismo universal, Avicibrón y san Buenaventura, cuya doctrina no es sino una forma particular del avicenismo<sup>3</sup>.

Es importante hacer notar lo anterior, puesto que, para el joven Tomás, que comienza su carrera de profesor, lo más normal es que enseñe lo que ha aprendido de su maestro, san Alberto Magno (1206-1280), y que es entonces doctrina común en la Universidad de París. No hay que sorprendernos, pues, de que en sus primeros escritos santo Tomás se adhiera más a la corriente neoplatonizante, bajo la escuela de Avicena. Las múltiples citas de Avicena en el *De ente et essentia*<sup>4</sup> (1254-1256) y en las *Sententiarum*<sup>5</sup> (misma época; un segundo comentario posterior se ha perdido), y la autoridad concedida en general a éste son ya un índice en este sentido; pero, además, la composición lógica de la quiddidad y del *esse*, que se halla en la base de su especulación metafísica, es una réplica de la doctrina de Avicena y de san Alberto, vía el cambio de terminología de Guillermo de Auvergne, de manera que la esencia en Avicena y san Alberto se convierte en el *esse* por participación en el Aquinate, y la posibilidad se convierte en la esencia en el sentido de sujeto. Bajo una terminología algo distinta, es una misma composición lógica, la de una perfección de ser abstracta con una substancia<sup>6</sup>. Al respecto, es pertinente recordar lo que dice Copleston:

“Los filósofos musulmanes ya habían discutido la relación de la existencia a la esencia. Alfarabi, por ejemplo, había observado que el análisis de la esencia de un objeto finito no revela su existencia. Si lo hiciera, entonces sería suficiente saber qué es la naturaleza humana para saber que el hombre existe, lo que no es el caso. Esencia y existencia son, pues, distintas, y Alfarabi llegó a la bastante desafortunada conclusión de que la existencia es un accidente de

<sup>3</sup> Cf. JALBERT, G., *Op. cit.*, p. 236.

<sup>4</sup> *De ente et essentia*, c. 1, n. 2-3; c. 4, nn. 24-26, 29; c. 5, n. 32.

<sup>5</sup> *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, sol; d. 6, q. 1, a. 1, sol; d. 7, q. 1, a. 1, ad 2; d. 8, q. 1, a. 1, sol; a. 2, praetera; q. 2, a. 1, sol; q. 3, a. 1, sol; a. 2, sol; q. 4, a. 2, sol; q. 5, a. 1, sol; a. 2, sol; d. 17, q. 1, a. 1, sol; d. 19, q. 2, a. 1, sol; d. 23, q. 1, a. 1, sol; d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; d. 35, q. 1, a. 1, ad 2; d. 38, q. 1, a. 5, sol; d. 45, q. 1, a. 3, ad 4; *In II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 1, sol; d. 3, q. 1, a. 1, sol et ad 4; a. 3, sol; a. 5, sol; a. 6, sol; q. 3, a. 2, sol; d. 7, q. 1, a. 1, sol; d. 9, q. 1, a. 2, ad 2; d. 12, q. 1, a. 3, sol; d. 19, q. 1, a. 3, sol; *In III Sent.*, d. 14, a. 4, praetera; *In IV Sent.*, d. 5, a. 3, q. 3, ad 7.

<sup>6</sup> JALBERT, G., *Op. cit.*, pp. 236-237.

la esencia. Avicena siguió a Alfarabi en este asunto. Aunque S. Tomás no consideró ciertamente a la existencia como un 'accidente', en el *De ente et essentia* sigue a Alfarabi y Avicena en su modo de acercamiento a la distinción. Todo lo que no pertenece al concepto de la esencia viene a él de fuera (*adveniens extra*) y forma un compuesto con él. Ninguna esencia puede concebirse sin aquello que forma parte de la esencia; pero toda esencia finita puede concebirse sin que la existencia sea incluida en la esencia. [...] Para S. Tomás [en su etapa de madurez], la existencia no es un estado de la esencia, sino más bien aquello que sitúa a la esencia en un estado de actualidad"<sup>7</sup>.

En el marco de esta metafísica aviceniana, *esse* tiene dos sentidos principales, respecto a dos significaciones posibles de la esencia de la cual es acto: si *esse* significa el acto de la esencia en tanto que ésta es *quo est* (es decir, la perfección –"accidente", en lenguaje alfarabiano y aviceniano– por la cual la cosa existe), designa el valor de la realidad objetiva que la esencia abstracta adquiere en una substancia; por el contrario, si *esse* significa el acto de la esencia como *quod est* (esto es, la cosa que existe), designa la perfección de ser abstracta en la cual participa la substancia y por la cual existe<sup>8</sup>.

Ahora bien, si consideramos el conjunto de estos datos sobre la composición del *esse* y de la quiddidad<sup>9</sup>, y, sobre todo, si los reemplazamos en la perspectiva aviceniana que caracteriza a toda esta metafísica de los primeros escritos de Tomás, no se pueden interpretar –afirma Guy Jalbert– los textos referentes a esta composición de la quiddidad y del *esse* en el sentido de la composición real de la esencia y de la existencia tal como la encontramos en sus escritos de madurez<sup>10</sup>.

Lo anterior se hace más evidente al leer la *Expositio in librum Boethii De hebdomadibus* (1255-1261), en el que Tomás recurre al platonismo para distinguir el modo de ser de las substancias intelectuales del de Dios. Así como en Dios, en las substancias intelectuales, que no son más que formas, su *esse* es realmente idéntico al *quod est*. No es más que desde el punto de vista de las nociones mismas que su *esse* es distinto del *quod est*, y es sólo en ese plano de las nociones, no en el de la realidad, en donde esas substancias no son tan simples como la esencia divina<sup>11</sup>. Esta explicación sólo es posible por un préstamo del platonismo: si la idea de hombre existiera en estado separado, sería distinta de la idea de caballo, y también distinta de la idea universal de ser, porque ella significa una perfección de ser determinada y limitada a tal especie. Así sucede con la distinción de las substancias intelectuales. En la época de este comentario, posterior al de las *Sententiarum*, Tomás no ha formulado

<sup>7</sup> COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy*, New York, Image Books, 1962, Volume 2, Part II, pp. 53-54.

<sup>8</sup> Cf. JALBERT, G., *Op. cit.*, p. 237.

<sup>9</sup> Podríamos leer también algunos textos pertenecientes a esta etapa, en el *De Veritate*, q. 1, a. 4, ad 4; q. 14, a. 8, c; q. 21, a. 4, ad 7; q. 23, a. 1, ad 2; a. 5, c; q. 24, a. 2, ad 4; a. 7, c; q. 27, a. 1, ad 8.

<sup>10</sup> Cf. JALBERT, G., *Op. cit.*, p. 237.

<sup>11</sup> Cf. *Expos. in Boetii De Hebdom.*, lect. 2, n. 21-34.

aún la distinción real de la esencia y de la existencia; de otro modo, se habría abstenido de recurrir así al platonismo<sup>12</sup>.

En esos primeros escritos de Tomás, cronológicamente anteriores a la *Summa contra Gentiles* (1261-1264), la utilización de los conceptos de lo necesario y de lo posible de Avicena, y la interpretación de la posibilidad del ser creado en el sentido de la dependencia de su causa, confirman este acercamiento entre su doctrina como joven profesor y el avicenismo de sus predecesores, sobre todo de su maestro Alberto<sup>13</sup>.

En su *Commentum in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* (1254-1256) hay ciertamente ya ciertos trazos de la necesidad y la contingencia tal como la entiende Aristóteles, pero “en ningún caso –dice Jalbert– la necesidad aristotélica viene a contradecir la posibilidad del ser creado tal como la profesaba Avicena”<sup>14</sup>. Por otra parte, en esta obra Tomás aporta al problema de la conciliación de la causalidad divina con la causalidad libre o indeterminada de la creatura una solución definitiva, que retomará en sus demás obras hasta el final de su vida. En esta solución, él afirma que es en el nivel de las causas segundas como hay que juzgar acerca de la necesidad y la contingencia de un hecho, y que la voluntad de Dios como causa primera, lejos de oponerse a la contingencia en las creaturas, les da causas defectibles por medio de las cuales ellas pueden producir efectos contingentes. En otras palabras:

“Al buscar la razón ontológica de la necesidad y la contingencia, Santo Tomás aclara que no se remitirá sólo a la causa primera, sino también a las causas segundas. Más aún, hay que colocarse en la perspectiva de las causas segundas, y no de la causa primera, para juzgar la necesidad y la contingencia. Desde la perspectiva de una causa primera, todas las cosas materiales son contingentes (como lo sostiene Avicena), son producto de la voluntad de Dios. Pero desde la perspectiva de las causas segundas, pueden tener cierta necesidad en su contingencia. Justamente esta necesidad y esta contingencia brotan de las causas segundas, sean de su naturaleza (materia y forma), o sean de otras naturalezas que actúan sobre ellas (agentes)”<sup>15</sup>.

Pero es en la *Summa contra Gentiles* (1261-1264) en donde se da un auténtico giro de santo Tomás al aristotelismo, giro que se manifiesta por el cambio radical de actitud hacia Avicena, que se convierte en el “enemigo a quien se refuta”, así como por una adhesión al aristotelismo “puro”. Las críticas que Tomás dirige al sistema de Avicena en esta obra manifiestan que él ha descubierto allí, bajo una apariencia exterior de aristotelismo, una filosofía derivada del platonismo, razón por la cual él la abandona. Este paso del avi-

<sup>12</sup> Cf. JALBERT, G., *Op. cit.*, pp. 237-238.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p. 238.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>15</sup> BEUCHOT, Mauricio, “Necesidad y contingencia en Aristóteles, Tomás de Aquino y Saúl Kripke”, en *Revista de Filosofía* (Univ. Iberoamericana, México) 44 (1982) 221.

cenismo al aristotelismo se halla fuertemente marcado por el rechazo de la concepción de Avicena, a medida que se precisa la de Aristóteles, basada en la función de la forma como principio de necesidad y el de la materia como fuente de la contingencia. Aquí Tomás afirma la existencia de verdaderos necesarios causados, cuya necesidad, en el plano de la existencia misma, excluye toda posibilidad intrínseca de no ser. Estos necesarios causados son las substancias individuales y, también, de acuerdo con su concepción de la física, los cuerpos celestes, cuya forma substancial rige toda la potencialidad de la materia. Como en Aristóteles, la contingencia se reserva sólo a los compuestos corruptibles que, por la materia, están en potencia a formas sucesivas<sup>16</sup>. Como dice Beuchot:

“Resulta, pues, claro que [para Aristóteles] el factor de contingencia en las cosas es la materia, y que el factor de necesidad es la forma.

Quedó asentado que Aristóteles sitúa la necesidad y la contingencia no sólo en la causa primera, sino sobre todo en las causas segundas. Por influjo neoplatónico, Avicena da un vuelco a esta posición, y las sitúa en la primera causa o voluntad divina. Esto fue seguido por la mayoría de los escolásticos hasta Santo Tomás. Fue precisamente el Aquinate quien, apartándose del avicenisismo reinante en este punto, regresa a la postura aristotélica sobre la necesidad y la contingencia”<sup>17</sup>.

Pero Tomás no retoma únicamente la concepción del ser necesario y del ser contingente de Aristóteles, sino que la prolonga y la perfecciona por la distinción que hace entre esencia y existencia. Parece que la necesidad de dar a las substancias intelectuales un modo de ser que las distinga a la vez de Dios y de los compuestos materiales haya sido la razón de peso que condujo al santo a formular esta distinción de la esencia y la existencia. Esto se manifiesta en el hecho de que el análisis de la constitución metafísica de las substancias intelectuales aparece como una etapa necesaria para la demostración de dicha distinción<sup>18</sup>. Ahora bien, respecto a los seres materiales<sup>19</sup>,

“en este ámbito [de los entes naturales y materiales] aplica Santo Tomás los principios aristotélicos de potencia y acto, de materia y forma, así como las demás causas, y también aplica sus principios originales de esencia y existencia [...]. En ese mismo ámbito, su objetivo principal es defender la contingencia en el mundo natural y restringir el determinismo universal aristotélico. Sin embargo, pretende además resaltar la medida de necesidad que acompaña y funda a la contingencia. Por lo demás [...], pretende hacerlo sin recurrir exclusivamente a una causa primera, sino a las causas segundas. De este modo, relaciona la necesidad y la contingencia entre sí, y a ambas con las causas o principios del ente material, natural y concreto. Y, en ese sentido,

<sup>16</sup> Cf. JALBERT, G., *Op. cit.*, pp. 238-239.

<sup>17</sup> Cf. BEUCHOT, M., *Art. cit.*, p. 216.

<sup>18</sup> Cf. JALBERT, G., *Op. cit.*, p. 239.

<sup>19</sup> Cf. *C. Gent.*, II, c. 30; *De Subst. separ.*, c. 15, nn. 137-138.

la misma necesidad no excluye la dependencia de ciertas causas (así como tampoco la contingencia excluye completamente a la necesidad). Finalmente, *la necesidad se basa en las naturalezas de las cosas*<sup>20</sup>.

Tomás procede de la siguiente manera en el segundo libro de la *Summa contra Gentiles*. Comienza por evitar todo recurso al hilemorfismo universal, al considerar las exigencias del actuar específico de las sustancias intelectuales y mostrar que en razón de ese actuar su perfección de ser debe pertenecer por derecho a la forma sola. Establecido lo anterior, recurre a principios metafísicos de Boecio para demostrar la unicidad del *esse subsistens* y, como consecuencia, la necesidad de una composición real para todo ser distinto de ese único *esse subsistens*. Rechazando toda explicación por el hilemorfismo universal, debe recurrir a otro modo de composición, el de la forma (o la esencia) con la existencia<sup>21</sup>.

Pero para que haya prolongación del aristotelismo, la distinción real de la esencia y la existencia debe ser tal que salvaguarde sus funciones propias a la materia y a la forma en la explicación de la necesidad y de la contingencia. En el capítulo de la incorruptibilidad de las sustancias intelectuales<sup>22</sup>, Tomás usa la distinción entre esencia y existencia en relación con la necesidad y la contingencia, y demuestra que entre la forma substancial y la existencia hay un vínculo necesario e indisoluble. Ese vínculo permite al Aquinate sostener los principios de Aristóteles acerca de la función de la forma como principio de necesidad y la de la materia como fuente de contingencia. Un ser es contingente sólo en la medida en que puede perder la forma substancial y, en consecuencia, la existencia que la sigue necesariamente. Si una sustancia no tiene materia, no puede perder su forma naturalmente, ni la existencia que le pertenece en virtud de un vínculo necesario. Es sobre este vínculo de la existencia y de la forma en donde su funda la necesidad absoluta que conviene a las creaturas espirituales<sup>23</sup>.

Los escritos de santo Tomás posteriores a la *Summa contra Gentiles* confirman la orientación aristotélica asumida en esta *Summa* y nos aseguran su carácter definitivo. Hasta su muerte, Tomás no se alejará de esta síntesis y, por supuesto, no dejará de reaccionar en contra del avicenismo, sobre todo en el *De Potentia* (1265-1268), destinado especialmente a la refutación del emanantismo. Así, en sus escritos de madurez, y por supuesto desde una perspectiva ya claramente ontológica, la necesidad abarca lo que es de tal manera que no le acontece ser de otra manera<sup>24</sup>; la contingencia es la posibilidad de ser o no ser<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> BEUCHOT, M., Art. cit., pp. 216-217; las cursivas son mías.

<sup>21</sup> Cf. JALBERT, G., *Op. cit.*, p. 239.

<sup>22</sup> *C. Gent.*, II, c. 55.

<sup>23</sup> Cf. JALBERT, G., *Op. cit.*, pp. 239-240.

<sup>24</sup> Cf. *In V Met.*, lect. 6, n. 832.

<sup>25</sup> Cf. *Comp. Theol.*, c. 6.

A partir de esto se distinguen los modos de la necesidad. Así, algo puede decirse “necesario” en cuatro modos<sup>26</sup>: algo es necesario según un primer modo si es algo sin lo cual no se puede ser o vivir; el segundo modo es lo necesario sin lo cual no es posible que se dé o se produzca el bien de la cosa, o que se evite o rechace su mal; el tercer modo expresa algo que se impone de manera violenta; el cuarto modo expresa lo que no puede ser o suceder de otra manera; este último es el modo principal de necesidad, al que se reducen los otros tres. En otras palabras, los primeros tres son modos accidentales (*secundum quid*) de necesidad, y se reducen al de la necesidad esencial o al cuarto modo, el de necesidad *absolute*, que es el analogado principal<sup>27</sup>, mientras que los demás son analogados secundarios.

Tomás habla también, en lugar de analogado principal y analogados secundarios, o de necesidad absoluta y de necesidad accidental, de necesidad absoluta (o categórica, o incondicionada) y de necesidad hipotética (o relativa, o condicionada). La absoluta se deriva de las causas intrínsecas –material y formal–, mientras que la hipotética procede de las causas extrínsecas –eficiente o final–. Además, la absoluta se divide en tres modos: a) la que procede de la existencia de la cosa; b) la que procede de ciertas partes exigidas por los principios esenciales; y c) la que procede de las propiedades esenciales que se derivan inmediatamente de la materia –necesidad de corromperse– o de la forma –necesidad de ser–<sup>28</sup>. En fin, la necesidad dice además relación al tiempo: si se trata de una necesidad para todo tiempo (*ut semper*), tenemos la necesidad en cuanto tal; si se trata de necesidad para un cierto tiempo (*ut tunc*), tenemos propiamente lo contingente<sup>29</sup>.

A partir de lo anterior, y considerando la noción de contingencia en tanto que posibilidad de ser y de no ser<sup>30</sup>, Tomás distingue tres tipos de contingencia: a) contingente *ad ultramlibet* es el que no está determinado más por una posibilidad que por otra; b) contingente *ut in pluribus* es el que está más determinado a ser que a no ser; c) contingente *ut in paucioribus* es el que está determinado más a no ser que a ser: son los hechos del azar, que ocurren accidentalmente<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Cf. BEUCHOT, M., Art. cit., pp. 217-219.

<sup>27</sup> Algo decisivo en este cuarto modo es que, en él, se toma “necesario” en las demostraciones, tanto por lo que hace a las conclusiones como por lo que hace a las premisas; cf. *In V Met.*, lect. 6, nn. 827 ss.

<sup>28</sup> Cf. *C. Gent.*, II, c. 30. Cf. BEUCHOT, M., Art. cit., p. 220.

<sup>29</sup> Cf. *In De Coelo*, lect. 26, n. 258.

<sup>30</sup> Cf. MENDÍVIL, JOSÉ, *Ética y contingencia*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2004, p. 52.

<sup>31</sup> Cf. *In I Periherm.*, lect. 13, n. 172; *In VI Met.*, lect. 2, nn. 1182-1183. Esta distinción recuerda la de Aristóteles (Cf. *De Generatione et Corruptione*, II, cap. 11), entre los tipos de hechos a nivel de los seres materiales: los hechos plenamente constantes, los hechos más o menos constantes y los fenómenos excepcionales o hechos de azar. Cf. JALBERT, G., *Op. cit.*, p. 16. Véase también MENDÍVIL, J., *Op. cit.*, p. 53.



Si ahora relacionamos, con santo Tomás, esencia y existencia con contingencia y necesidad, recordemos que, para él, los entes materiales (olvidémonos por un momento de los inmateriales) están compuestos de esencia y existencia; la esencia, a su vez, está compuesta de materia y forma; y la forma es la parte de la esencia que la vincula con la existencia. Materia y forma son las causas segundas constitutivas o intrínsecas; además, hay causas segundas extrínsecas (eficiente y final). Hay que tomar en cuenta, pues, ambos tipos de causas para considerar la contingencia y la necesidad.

Respecto a las causas segundas intrínsecas, la necesidad proviene preponderantemente de la forma (que hace a la cosa ser lo que es)<sup>32</sup>, y la contingencia proviene de la materia (fuente de posibilidad de no ser lo que se es)<sup>33</sup>. Así, la contingencia de los compuestos materiales es una insuficiencia que proviene de que la forma substancial no gobierna perfectamente la potencialidad de la materia, la cual conserva una potencialidad para otras formas sucesivas. Sólo son contingentes las cosas materiales, en las que la materia es susceptible de formas sucesivas<sup>34</sup>.

Pero también intervienen las causas segundas extrínsecas. Tanto el agente como el fin son aquí causas *per accidens*. Así, no sólo la materia es causa de contingencia, sino también la intervención de un agente exterior. Sin embargo, hay cierta necesidad en estas causas *per accidens*, pues si todo tuviera causa *per se*, sería imposible que las cosas ocurrieran de otra manera. Por ello se opone Tomás al determinismo universal aristotélico<sup>35</sup>. También las causas agentes segundas o próximas hacen pasar a la existencia al ente; se respeta así el principio aristotélico de juzgar la necesidad y la contingencia desde las causas segundas. Y estas últimas inducen contingencia de la siguiente manera: la causa próxima de los contingentes *ad ultramlibet* es la voluntad libre<sup>36</sup>; la de los contingentes *ut in pluribus* y *ut in paucioribus* es la materia<sup>37</sup>. La materia es ciertamente factor de contingencia, pero no basta para la contingencia: se requiere además la intervención del agente externo.

Aunque en esta etapa de la vida de Tomás es ya frecuente la utilización de las nociones aristotélicas de necesidad y contingencia, la insistencia en las funciones respectivas de la forma y de la materia en la explicación de esta necesidad y de esta contingencia, y la afirmación de la existencia de verdaderos necesarios causados, hay que decir que, respecto a la distinción real entre esencia y existencia, su uso es ciertamente muy frecuente, excepto en los comentarios sobre Aristóteles, en los que Tomás se contenta con una explica-

<sup>32</sup> *De Subst. separ.*, c. 8, n. 86; *S. Theol.*, I, q. 50, a. 5, ad 4.

<sup>33</sup> *C. Gent.*, II, c. 30; *S. Theol.*, I, q. 9, a. 2, c.

<sup>34</sup> *C. Gent.*, II, c. 31.

<sup>35</sup> *In I Periherm.*, c. 14, nn. 186-189; cf. BEUCHOT, M., Art. cit., pp. 222-223.

<sup>36</sup> *In VI Met.*, lect. 2, n. 1183.

<sup>37</sup> *In VI Met.*, lect. 2, n. 1186; cf. BEUCHOT, M., Art. cit., p. 223.



ción del ser a nivel de la substancia<sup>38</sup>. Hay seis redacciones de la demostración de la esencia y de la existencia, repartidas en diversas obras<sup>39</sup>, y todas son, en lo substancial, idénticas a la de la *Summa contra Gentiles*. En cada una de ellas, el meollo de la demostración reposa en la necesidad de hallar en las substancias intelectuales una composición que las distinga del único *esse subsistens* y que, sin embargo, sea distinta de la de materia y forma. La necesidad del vínculo que una la existencia a la forma substancial es igualmente afirmada en varias obras. Hay al menos ocho redacciones de la demostración de la incorruptibilidad de las substancias intelectuales, cuyo silogismo de base recurre al vínculo necesario de la existencia y de la forma<sup>40</sup>.

Sobre el problema de la conciliación de la causalidad divina con la necesidad creada y con la contingencia, Tomás no evolucionó. En su *Commentum in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* (1254-1256) dio una solución al problema que no dejó de repetir en sus demás escritos<sup>41</sup>.

De manera que el ser conscientes de la evolución de santo Tomás acerca de la doctrina de la necesidad y de la contingencia puede permitirnos interpretar en su auténtico contexto la *tertia via* de la *Summa Theologiae* (pars I: 1266-1268). Las dificultades históricas de dicha interpretación provienen del hecho de haber en ocasiones leído esta prueba a la luz de una noción avicenista de contingencia, tal como la encontramos en algunos escritos de Tomás, mientras que en realidad está fundada en una noción de contingencia auténticamente aristotélica<sup>42</sup>. Podríamos terminar citando por completo un texto del Aquinate, donde resume su postura, ya en su madurez, respecto a la necesidad y la contingencia:

“Los entes contingentes pueden considerarse de dos modos. De un modo, en cuanto son contingentes. De otro modo, en cuanto que en ellos se encuentra cierta necesidad: pues nada es tan contingente que no tenga en sí mismo algo de necesidad. Por ejemplo, el correr de Sócrates es en sí mismo ciertamente contingente; pero la relación de la carrera al movimiento es necesaria: pues es necesario que Sócrates se mueva, si corre. Ahora bien, cada cosa es contingente por parte de la materia: porque es contingente lo que puede ser y no ser, y la potencia pertenece a la materia. En cambio, la necesidad se sigue por razón de la forma: porque aquello que se sigue de la forma se da por necesidad. Por otra parte, la materia es principio de individuación; en cambio, la razón de universalidad se toma según la abstracción de la forma con respecto de la materia particular. Y ya se ha dicho que de suyo y direc-

<sup>38</sup> Cf. JALBERT, G., *Op. cit.*, p. 240.

<sup>39</sup> *De Subst. separ.*, c. 3, n. 59; c. 8, n. 87; *Qu. de Anima*, q. unic., a. 6, c; *De Spirit. creat.*, q. unic., a. 1, c; *In VIII Physic. lect.* 21, n. 2491; *S. Theol.*, I, q. 75, a. 6, ad 4.

<sup>40</sup> *C. Gent.*, II, c. 55; *Compend. Theol.*, c. 74; c. 111; *Qu. de Anima.*, q. unic., a. 6, c; *De Spirit. separ.*, q. unic., a. 1, c; *S. Theol.*, I, q. 9, a. 2, c; q. 50, a. 5, c; q. 75, a. 6, c.

<sup>41</sup> *Compend. Theol.*, cc. 134-141; *De Subst. separ.*, c. 15, nn. 137-138; *In I Periherm.*, c. 14, n. 197; *S. Theol.*, I, q. 14, a. 13; q. 19, a. 8; q. 22, a. 4.

<sup>42</sup> Cf. JALBERT, G., *Op. cit.*, p. 241.

tamente el intelecto versa sobre lo universal, y el sentido sobre lo singular, al cual el intelecto sólo conoce indirectamente. Así, pues, los contingentes, en cuanto son contingentes, son conocidos directamente por el sentido, e indirectamente por el intelecto; en cambio, las razones universales y necesarias de los contingentes son conocidas por el intelecto. Por lo tanto, si se atiende a las razones universales de las cosas cognoscibles, todas las ciencias son de lo necesario. Pero si se atiende a las cosas mismas, así algunas ciencias son de lo necesario y otras de lo contingente."<sup>43</sup>

En fin, la evolución en la filosofía de santo Tomás nos permite descubrir en él a un gran genio de la historia de la humanidad, pero que no escapa a las influencias doctrinales de su contexto, de manera que el mismo itinerario intelectual del Aquinate es una prueba fehaciente de la contingencia del pensamiento humano y de la necesidad de lo que él anheló y buscó durante toda su vida: *Veritas*.

---

<sup>43</sup> *Sum. Theol.*, I, q. 86, a. 3, c.