



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Campos, R. (2008). *La Τόχη y Aristóteles: del movimiento accidental al acontecimiento* [Tesis para optar el grado de Licenciado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Rafael Augusto Campos García Calderón

Título

La Τύχη y Aristóteles: del movimiento accidental al acontecimiento

País de publicación

Perú

Fecha de publicación

2008

Tipo de publicación

Tesis de Licenciatura

Idioma

Español

Resumen

Esta tesis examina el concepto de *τύχη* en Aristóteles, estudiando su rol como causa accidental dentro de la filosofía aristotélica. Rafael Augusto Campos García Calderón explora cómo Aristóteles aborda el movimiento accidental en sus obras, analizando los límites de la causalidad en eventos fortuitos. La investigación profundiza en la distinción aristotélica entre causas necesarias y accidentales, destacando cómo la *τύχη* opera en el ámbito sublunar y se diferencia del movimiento continuo del cosmos. Además, se plantea la conexión entre *τύχη* y el concepto de acontecimiento, proponiendo que Aristóteles, aunque limitado por la filosofía de su época, intuye una teoría de los eventos que trasciende lo meramente físico. La tesis concluye que la *τύχη* es un elemento clave para entender el pensamiento de Aristóteles sobre la causalidad y la contingencia en la vida humana.

Palabras clave

Aristóteles; *τύχη*; Causalidad; Movimiento accidental; Acontecimiento; Filosofía griega; Metafísica.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Licenciatura

Grado académico

Licenciado en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Universidad del Perú, Decana de América

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
Escuela Académico Profesional de Filosofía



La Τύχη y Aristóteles:
del movimiento accidental al acontecimiento

Por:
Rafael Augusto Campos García Calderón

Tesis presentada para obtener el Título Profesional
de Licenciado en Filosofía

Lima

2008

*A Dora Dávila,
el sol invicto*

*Todo lo que es más fuerte que nosotros
y nos supera es visto como un dios.
(Menandro)*



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO 1: La teoría del movimiento	
1.1. La estructura de la κίνησις.....	12
1.1.1. Los tipos de κίνησις.....	14
1.1.2. La producción del movimiento.....	17
1.1.3. La eternidad del movimiento.....	18
1.1.4. El πρώτον κινουῶν ἀκίνητον.....	20
1.2. El movimiento en el cosmos	
1.2.1. El movimiento en el mundo celeste.....	24
1.2.1.1. El οὐρανός como πρώτον σῶμα.....	27
1.2.1.2. Los astros.....	31
1.2.1.3. El centro del universo.....	33
1.2.2. El movimiento en el mundo sublunar.....	35
CAPÍTULO 2: La generación necesaria	
2.1. La φύσις y la τέχνη.....	40
2.2. Los principios del cambio.....	45
2.3. La ἀπλή γένεσις.....	50
2.4. La causalidad.....	59
CAPÍTULO 3: La generación accidental.....	64
3.1. El αὐτόματον y la τύχη.....	68
3.2. La generación accidental y la Física.....	75
3.2.1. La finalidad de lo fortuito.....	76

3.2.2. La accidentalidad.....	78
3.2.3. La indeterminación.....	79
3.2.4. La irracionalidad.....	81
3.3. La generación accidental y la Filosofía Primera.....	83
3.3.1. La exterioridad.....	84
3.3.2. La posterioridad.....	85
3.4. El acontecimiento	
3.4.1. La teoría del movimiento y el acontecimiento.....	87
3.4.2. La teoría de la privación y el acontecimiento.....	99
CONCLUSIONES.....	111
BIBLIOGRAFÍA.....	115

INTRODUCCIÓN

Aquellos que pretendemos dedicarnos a la filosofía no podemos dejar de ver a los griegos como un modelo. La historia de los conceptos no solo nos permite continuar con una tradición específica sino también pensar una vez más, en circunstancias distintas, aquello que ya ha sido descubierto. Reencontrar a la τύχη es, en cierto sentido, volver a pensar lo que ya ha sido descubierto y, al mismo tiempo, seguirlo. Tratamos así, simultáneamente, con un modelo y un concepto.

Una de las dificultades mayores que surge al tratar un problema como el de la τύχη consiste en la dispersión del material dedicado a su estudio. Este escollo no es gratuito; responde, en realidad, a la naturaleza misma de la cuestión.

En efecto, a primera vista, el problema de la τύχη, en tanto causa accidental, es un problema insoluble para la filosofía, pues si algo caracteriza a la actividad filosófica en general es la búsqueda de principios universales y necesarios que permitan ordenar la realidad.

Si bien la filosofía griega no constituye una excepción con respecto a esta actitud, a diferencia de los desarrollos posteriores, los griegos confrontaron su actividad reflexiva con el conjunto de su civilización.

De esta manera, experimentaron directamente todos los problemas que traía consigo el surgimiento de la nueva actitud frente al mundo. Esta confrontación permanente con la realidad inmediata les permitió reelaborar la cosmovisión originaria que ya los poetas habían organizado en teogonías y epopeyas.

Se produjo entonces un cambio en el acceso a los problemas de la civilización griega; sin embargo, a despecho de cualquier interpretación moderna, esta transformación en la cultura de los griegos intentaba responder a las mismas interrogantes a las que la mitología había, a su manera, dado respuesta. Por ejemplo, el

gran problema aristotélico del *πρῶτον κινουόν*, el primer moviente origen de todo el movimiento, ya había sido postulado, según el testimonio del Estagirita en el Libro XII de la *Metafísica*, por los poetas clásicos, llamados por él “teólogos”, en los términos de la búsqueda del *θεῖον*, lo divino, en la *φύσις*.

Así, mediante el establecimiento de este problema como núcleo de la investigación filosófica, se asumía, en clave racional, universal y necesaria, el legado mitológico expresado en la concepción plástica de las genealogías divinas. Se pasaba así de la mitología a la metafísica natural.

Del mismo modo, la *τύχη* entró en el círculo de los problemas filosóficos precisamente por participar concretamente, a la manera de un principio rector, de la cultura griega.

Ahora bien, en la medida en que tratar con la *τύχη* implicaba sistematizar un concepto ligado a lo circunstancial, lo accidental o lo indeterminado era imposible, por lo menos en apariencia, desarrollar la reflexión filosófica sobre un objeto que carecía de las determinaciones adecuadas para esta.

La limitación del objeto mismo trae consigo su tratamiento fragmentario por parte de Aristóteles. Sin embargo, a pesar de este escollo, el pensamiento griego siempre se las ingenió para guardarle un lugar a lo incapaz de ser pensado en términos absolutamente necesarios. Un ejemplo de esta capacidad siempre en tensión del pensamiento antiguo lo encontramos en la multiplicidad de apariciones que hace la *τύχη* en la obra de nuestro filósofo. Todas las obras hacen referencia, tarde o temprano, a esta noción tan extensa como difícil de delimitar.

Posteriormente, a lo largo de la historia de la Antigüedad, distintas perspectivas culturales reelaborarán este problema sin introducir ningún hiato en la interpretación

original: helenos, egipcios, romanos, judíos y los primeros cristianos superponen, con diferencias mínimas, sus visiones en un mosaico integrador.

Cuando el Islam aparece en la historia de Occidente, el problema de la τύχη se inserta en el contexto de una metafísica supernatural en la que el principio de todo lo existente no solo mueve al mundo, como el *πρῶτον κινούν*, sino que además lo hace a partir de un tiempo discontinuo, es decir, mediante un movimiento accidental. De esta manera, aparece la noción de *az-zahr* (azar) como contingencia absoluta, que será retomada más adelante por la filosofía moderna.

Por su parte, la Escolástica medieval intenta conciliar ambas metafísicas mediante el establecimiento de una gradación jerárquica entre ellas. Aquí, el *πρῶτον κινούν* no solo actúa como primer moviente, sino que también asegura la legalidad del mundo sublunar.

Sin embargo, la dificultad de estudiar sistemáticamente a la τύχη se reproduce con mayor intensidad en los comentaristas modernos de Aristóteles debido al carácter determinista de la filosofía en esta época.

De esta manera, la τύχη pierde el lugar que la Antigüedad le asignó y adquiere el valor de una ocurrencia sin importancia filosófica. Rápidamente, los nuevos filósofos, obnubilados por el imperativo de controlar la naturaleza, la reemplazan por la noción de azar y la condenan a la indeterminación absoluta.

Así, lo que la investigación de los antiguos avanzó gracias al valor complementario que poseían sus categorías (lo accidental y lo necesario) se perdió por completo cuando la filosofía tuvo que dar cuenta de la subjetividad: tema privilegiado de la filosofía moderna.

Por esta razón, los historiadores de la filosofía contemporáneos no nos ofrecen de Aristóteles más que lo que ellos mismos desean mostrarnos según la perspectiva que

poseen. En un momento son científicistas, en otro, metafísicos, y según estas proyecciones van desapareciendo ante nuestros ojos cada uno de los problemas accesorios que no interesan para el establecimiento de una filosofía científica y racional.

La filosofía griega ha tratado de resolver el enigma del movimiento. Si bien Aristóteles no ha sido la excepción, a diferencia de sus predecesores, fue el único que propuso una teoría en la que no se recurría a un principio heterogéneo a la esencia misma del movimiento.

En efecto, en Grecia se desarrollaron dos líneas de pensamiento bien diferenciadas que propusieron soluciones contrapuestas a este problema: la que concebía el movimiento como una cualidad de la sustancia material a partir de la que se originaba todo lo existente y aquella que postulaba al movimiento como la manifestación de un principio inteligible constitutivo de la realidad.

La genialidad de Aristóteles consistió en superar ambas posturas integrándolas en una concepción que colocaba al movimiento como principio de lo real. A partir de este momento la filosofía dejó de estudiar únicamente la constitución de los entes e introdujo como centro de su interés los procesos según los cuales aquellos se habían constituido.

De esta manera, el ser, el principio de lo real, fue concebido como acto (*ἐνέργεια*) es decir, como la operación que ponía en movimiento al cosmos en dirección a la realización de su perfección. Esta operación consistía en la transmisión del movimiento a partir de un primer impulso por intermedio de las formas inteligibles inherentes a cada sustancia individual. De esta manera, gracias a este acto primordial, el universo realizaba una finalidad que, a su vez, se reproducía en los procesos individuales de cada ente particular. A este principio, origen y finalidad del movimiento de todo lo existente, Aristóteles lo llamó: primer moviente inmóvil (*πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*).

Gracias a esta nueva concepción, la naturaleza (φύσις), que antaño se había pensado mecánicamente, ahora era entendida como un proceso teleológico. Del mismo modo, la actividad humana práctica y poética (τέχνη) adquiría un nuevo matiz: dejaba de ser una simple convención para convertirse en una acción orientada a la realización del bien (ἀγαθόν).

Es en este contexto que se enmarca el estudio de la τύχη. Concebida como una divinidad, la Fortuna, representaba la veleidad y el capricho de las circunstancias y constituía uno de los pilares fundamentales de la antigua religión griega. La τύχη fue entendida como la causa de los eventos de carácter excepcional acontecidos de manera inesperada en el curso de la vida. Esta excepcionalidad era concebida como la contraparte de la necesidad, es decir, como *un tipo* de azar.

Con la reinterpretación de Aristóteles, la τύχη se concibió en términos teleológicos, es decir, como la causa de eventos excepcionales subordinados, a fin de cuentas, a la realización de una finalidad. De esta manera, no constituía un tipo de azar, sino más bien una especie de indeterminación organizada, de la mano de la necesidad, en un proceso teleológico.

¿Qué problemas nos trae esta concepción? Aristóteles no parece haberse percatado de que la τύχη posee un estatus superior al de las causas determinadas. Concebida como la causa accidental de un acontecimiento en el curso de un proceso teleológico supera, sin embargo, esta dimensión. En realidad, la τύχη inaugura un ámbito completamente nuevo: *la dimensión de los acontecimientos*.

Plantear el ser en términos de una filosofía de los acontecimientos es algo que Aristóteles nunca pensó. Sin embargo, rebasó el problema de enfrentar la Física a la Ontología con su tesis del “ser como acto”. Esta solución lo puso *ad portas* de un descubrimiento que ya el antiguo arte trágico griego había conseguido discernir: la

presencia de un sentido en medio del curso de los acontecimientos aparentemente inconexos de la vida humana, es decir, la presencia de un orden inexorable, el destino ($\mu\omicron\iota\pi\alpha$), en la hechura de los eventos.

Como se sabe, la $\mu\omicron\iota\pi\alpha$ constituía el “lote” o “porción” que cada ser poseía desde su nacimiento. Se trataba del conjunto de condiciones y posibilidades que determinaban la existencia de dioses y hombres. La vida de los hombres se desarrollaba en medio de estos límites, concretizados en los acontecimientos que les tocaba vivir, y la $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ era el acontecimiento a partir del cual la $\mu\omicron\iota\pi\alpha$ se revelaba al hombre. Se trataba de la actualización del destino de una vida a partir de las circunstancias concretas.

Aristóteles consiguió integrar este problema a su propia reinterpretación cosmológica; sin embargo, un elemento de esta concepción permaneció en la oscuridad para el Estagirita: la doctrina según la cual la $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ implicaba no solo la realización inesperada de una finalidad, sino también la oportunidad ($\kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma$), el momento adecuado para que esta se produjera.

Con este planteamiento, Aristóteles logró incluir la $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ en su sistema teleológico, pero olvidó la temporalidad que esta implicaba pues su doctrina del tiempo estaba completamente subordinada a su doctrina del movimiento. Un tiempo que no pudiera ser expresado en términos del movimiento era imposible desde la perspectiva aristotélica. Desde esta perspectiva se perdía de vista, para el pensamiento especulativo, aquello que la concepción mitológica sí había podido expresar: el cumplimiento de una finalidad sin recurrir a un sistema de causas.

El olvido de este aspecto es el que nos interesa y el que sustenta la hipótesis de nuestro trabajo. En efecto, en cuanto impulso originario, inmóvil en sí mismo, el $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\kappa\iota\nu\epsilon\tau\omicron\nu$ era concebido como el único acto necesario situado “fuera del

tiempo”. Del mismo modo, la τύχη era concebida como el poder de lo excepcional en los acontecimientos.

Esta perspectiva es la que nos permite interpretar a la τύχη como un símil, en el mundo sublunar, de la actualidad del *πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον*: como el *acto accidental* o *acontecimiento*. Al igual que este, carece de movimiento, y al no poseer un origen determinado, se encuentra también “fuera del tiempo”.

Intentaremos estudiar a la τύχη en el marco de una filosofía que concibe el ser como acto. Necesitaremos, entonces, repasar el modo cómo los diferentes movimientos del universo están conectados entre sí a partir del impulso inicial del primer moviente inmóvil.

Nuestro estudio tendrá tres partes. En la primera, estudiaremos la naturaleza y el principio del movimiento, es decir, el *πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον*: la doctrina de las tres sustancias, la producción y los tipos de movimiento, así como el movimiento del universo y del mundo sublunar. En la segunda, estudiaremos el movimiento de la φύσις: la doctrina de la naturaleza y del arte, los principios del cambio y la teoría de la generación absoluta, y la doctrina de la causalidad. Finalmente, en la tercera, abordaremos el estudio de la τύχη: la teoría de la generación accidental, la casualidad y la fortuna, y el estudio de la accidentalidad interpretada como acontecimiento.

CAPÍTULO I

La teoría del movimiento

1.1. La estructura de la κίνησις

Según Aristóteles, el movimiento es, en realidad, un tipo de cambio; así para estudiar la estructura del movimiento (κίνησις) hace falta determinar primeramente qué es el cambio (μεταβολή).

Todo cambio posee la siguiente estructura: un moviente (τὸ κινουῦν), que realiza el cambio; un movido o movable (τὸ κινούμενον), que padece el cambio, y una secuencia temporal (χρόνος), que incluye un término inicial (*ab quo*) y un término final (*ad quem*). Es decir, todo cambio supone un origen *desde* el cual se produce y una dirección *hacia* la cual se dirige. “Hay, pues, un moviente primero y algo que es movido, y también un tiempo en el cual, y además un desde lo que y un hacia lo que, ya que todo movimiento es desde algo hacia algo” (*Física* Libro V, 224 a 34 – 224 b 1).

A su vez, considerando la naturaleza del término inicial y final, la secuencia del cambio puede efectuarse según tres modalidades: de un sujeto a un sujeto (ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον), de un sujeto a un no sujeto (ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον) y de un no sujeto a un sujeto (ἐξ μὴ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον). El cambio de un sujeto a un no sujeto es, nos dice Aristóteles, una destrucción (φθορά); el cambio de un no sujeto a un sujeto es, al contrario, una generación (γένεσις), y, finalmente, el cambio de un sujeto a un sujeto es, hablando con propiedad, un movimiento (κίνησις).

Puesto que todo movimiento es un cambio, y ya se ha dicho que sólo hay tres clases de cambios, y puesto que los cambios según la generación y la destrucción no son movimientos sino cambios por contradicción, se sigue entonces que sólo el cambio que sea de un sujeto a un sujeto puede ser un movimiento (*Física* Libro V, 225 a 34 – b 3).

Ahora bien, debido a que tanto la generación como la destrucción implican cambios en los que algo que no es llega a ser, y viceversa, constituyen procesos complementarios según los cuales las sustancias se modifican. Se trata, por lo tanto, de cambios sustanciales presentes en la esencia misma de cada ente particular. Así, ni la generación ni la destrucción son propiamente movimientos sino únicamente cambios. Es decir, no todo cambio es un movimiento, pero todo movimiento es un cambio. De esta manera, el verdadero movimiento es el que se realiza de un sujeto a un sujeto.

A continuación, Aristóteles ensaya una primera definición de la naturaleza del movimiento en general: “el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto tal” (*Física* Libro III, 201 a 10 ss). Dado que la actualización de la actualidad (*ἐντελέχεια*) requiere de la acción de un ente en acto sobre otro que está en potencia, entonces, tal ente en acto pondrá en movimiento, o actualizará, al que está en potencia, de suerte que, en un mismo momento, un mismo ente estará en acto y en potencia, aunque no bajo la misma relación. Las cosas estarán vinculadas entre sí a través de la actualización que unas ejercen sobre las otras, y, por lo tanto, serán, al mismo tiempo, activas y pasivas, movientes y movibles. “Luego el moviente es también naturalmente movable, ya que cuando mueva será movido” (*Física* Libro III, 201 a 23 ss).

Esto significa que, por ejemplo, en el proceso de construcción de un edificio, todo lo que potencialmente puede actualizarse, es decir, aquello que puede ser construido, pasa a actualizarse como aquello que está siendo construido en el momento preciso de su construcción. “Cuando lo construible, en tanto que decimos que es tal, está en actualidad, entonces está siendo construido: tal es el proceso de construcción” (*Física* Libro III, 201 a 17 ss). Vale decir, el movimiento, en general, es el proceso de realización de la actualidad del ente en potencia (*ἢ τοῦ δύνامي ὄντος ἐντελέχεια*) que,

en el caso de la construcción, será el mismo proceso de construcción: “Esta actualidad, entonces, tendrá que ser el proceso de construcción (...)” (*Física* Libro III, 201 b 13 ss).

En la medida en que todo movimiento, en cuanto proceso de *actualización*, es un paso de la potencia al acto a través de otro acto previo, aparecerá como algo indefinido, vale decir, como una potencialidad o una actualidad incompleta. A despecho de esta incompletud, el movimiento tiene su origen en lo moviente, no en lo movable, y, sin embargo, el movimiento se halla en lo movable, no en lo moviente. “Algo tiene la capacidad de mover porque puede hacerlo, y es un moviente porque actualiza realmente; pero la capacidad de actualizar es sobre lo movable” (*Física* Libro III, 202 a 17 ss).

Esta *actualización* se realiza, según Aristóteles, por contacto (ἄμα) de lo moviente a lo movable, de manera que, en tanto su origen se encuentra en el moviente, este contacto solo es posible por la intervención de una *forma* que el moviente introduce en lo movable cuando mueve algo, “como por ejemplo, lo que es actualmente un hombre produce un hombre de lo que es hombre en potencia” (*Física* Libro III, 202 a 11 ss).

1.1.1 Los tipos de κίνησις

El movimiento (κίνησις) es, por lo tanto, un tipo de cambio (μεταβολή), y, en cuanto tal, es el cambio que va de un sujeto a un sujeto (ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον). En esta medida, los términos inicial y final del movimiento son contrarios, pues se producen como opuestos de un proceso que afecta a un sujeto *ya* existente. Por el contrario, los términos inicial y final de los cambios por generación y destrucción son contradictorios, puesto que se producen como opuestos en un proceso a partir del cual se *genera* un sujeto o sustancia.

No hay, por lo tanto, movimiento respecto de la sustancia (οὐσία), pues no hay nada contrario a la sustancia; pero sí hay cambio, pues el cambio se produce entre la

sustancia y la no sustancia: su contradictorio; es decir, como proceso de generación y destrucción de sustancias. Tampoco hay movimiento respecto de la relación ($\pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota$), porque toda relación siempre es accidental respecto de la sustancia de la cual es relación. Asimismo, tampoco hay movimiento en el agente ($\tau\acute{o}\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$), en el paciente ($\tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$), en lo movable ($\tau\acute{o}\ \kappa\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) ni en lo moviente ($\tau\acute{o}\ \kappa\iota\nu\acute{o}\upsilon\nu$), pues no hay movimiento del movimiento. Por lo tanto, el movimiento solo es posible respecto de la cualidad ($\pi\omicron\iota\acute{o}\nu$), la cantidad ($\pi\omicron\sigma\acute{o}\nu$) y el lugar ($\pi\omicron\upsilon$). En los otros casos debemos hablar solo de cambios, no de movimientos, pues se reducen a un único cambio: el cambio por generación y destrucción.

Así, puesto que no hay movimiento de una sustancia ni de una relación, ni tampoco de un agente ni de un paciente, sólo queda la posibilidad de que haya movimiento según la cualidad, la cantidad o el lugar, ya que en cada uno de éstos hay contrarios (*Física* Libro V, 226 a 23 ss).

Esto implica que el movimiento local, al producirse, pasa del espacio exterior a la interioridad de los procesos de cada sustancia, de manera que los movimientos cualitativos y cuantitativos, y el cambio por generación y destrucción se producen directamente en las sustancias sensibles del mundo sublunar, no en la región celeste. En efecto, cuando el movimiento local es producido por el primer moviente inmóvil, se pone en marcha todo el conjunto de movimientos y cambios del universo: los movimientos locales en el mundo sideral, los movimientos locales, cualitativos, cuantitativos y el cambio por generación y destrucción en el mundo sublunar. Cuando el movimiento ha llegado a su punto culminante en la generación de sustancias, es decir, en el momento en que estas alcanzan su finalidad, desaparece.

Y puesto que es imposible que la generación sea el primer movimiento –pues si así fuera, todo lo que está en movimiento sería destructible–, es claro entonces que ninguno de los movimientos subsiguientes a la generación es anterior (llamo “subsiguientes” al aumento, y luego a la alteración, la disminución y la destrucción, pues todos éstos son posteriores a la generación). Luego, si la generación no es anterior al movimiento local,

entonces ninguno de los otros cambios puede serlo (*Física* Libro VIII, 261 a 8 ss).

Habría, por tanto, según Aristóteles, dos tipos básicos de movimiento local: “Todo movimiento local es o circular o rectilíneo o una mezcla de ambos (...)” (*Física* Libro VIII, 261 b 29). La característica fundamental del movimiento rectilíneo es que tiene que detenerse en algún momento, pues se extiende entre dos puntos; por lo tanto, *no es continuo*. De esta manera, en el movimiento rectilíneo “hay un determinado punto de partida, un punto final y un medio (...)” (*Física* Libro VIII, 265 a 29 ss). El movimiento circular, al contrario, al carecer de inicio y de final, es uno y continuo, pues no presenta límites determinados. De esta manera, cualquier punto del recorrido “es como un punto de partida, un punto medio y un punto final, (...)” (*Física* Libro VIII, 265 a 36 ss). Por otro lado, el movimiento rectilíneo carece de uniformidad pues en él las cosas, a medida que “se apartan del estado de reposo tanto más velozmente se desplazan (...)” (*Física* Libro VIII, 265 b 13 ss). Al contrario, el movimiento circular es siempre uniforme porque “es el único movimiento que no tiene naturalmente en sí mismo ni punto de partida ni punto final, sino fuera” (*Física* Libro VIII, 265 b 15 ss).

Así, cada uno de estos movimientos se produce en distintos ámbitos del universo. En efecto, el primero de ellos está compuesto de los cuerpos “movidos e indestructibles”, los cuerpos del mundo sideral, es decir, aquellos cuerpos inengendrados e indestructibles, sometidos al movimiento circular (κύκλω κίνησις), que, como hemos visto, es un movimiento sin origen ni fin. El otro está constituido por los cuerpos “movidos y destructibles”, los cuerpos del mundo sublunar, es decir, aquellos cuerpos acordes al cambio por generación y destrucción, y sometidos al movimiento rectilíneo (εὐθείαν κίνησις) que, como acabamos de ver, tiene un comienzo y un final, y, por ende, es finito.

Sin embargo, la finitud del movimiento rectilíneo está determinada por la infinitud del movimiento circular, es decir, por la eternidad del movimiento en sí que emana del movimiento del cielo.

En efecto, mientras que el movimiento rectilíneo es finito, porque los elementos (tierra, fuego, aire y agua) se mueven ya sea hacia arriba o hacia abajo individualmente, el movimiento en sí, al cual están sometidos, es permanente. Vale decir: el movimiento rectilíneo, aunque discontinuo, se produce permanentemente y, por lo tanto, tiene su origen en *otro* movimiento. Así, los cuerpos sensibles del mundo sublunar están en perpetua transformación los unos en otros; es decir, los respectivos movimientos rectilíneos son finitos únicamente respecto de las sustancias que los padecen y no del proceso eterno de generación del cual forman parte. De esta manera, el mundo sublunar está constituido por una infinitud de movimientos rectilíneos *finitos*, correspondientes a cada uno de los seres sensibles individuados. Es decir, la infinitud del movimiento en el mundo sublunar consiste en el *choque* permanente entre los múltiples movimientos en línea recta.

1.1.2. La producción del movimiento

Como hemos visto, en todo movimiento hay un moviente y un movable, además de un término inicial y un término final del movimiento. Aristóteles sostiene: “Todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo” (*Física* Libro VII, 241 b ss). De esta manera, el movimiento se produce por la cercanía del moviente y del movable que consiste en el estar junto (*ἄμα*). En efecto, “las cosas están juntas en un lugar cuando están en un único lugar primero” (*Física* Libro V, 226 b 21 ss), es decir, cuando no hay nada intermedio entre ellas. Por lo tanto, “El primer moviente, entendido no como fin, sino como principio de donde viene el movimiento, está junto con lo movido” (*Física* Libro VII, 243 a ss).

Según Aristóteles, es imposible el movimiento cuantitativo sin el cualitativo, ni el cualitativo sin el local; entonces, el movimiento local es el principio de todos los movimientos. En efecto, el aumento y la disminución que realiza el movimiento cuantitativo es imposible si previamente no ha habido una alteración, y esta, como sabemos, es producida por el movimiento cualitativo. “Porque es imposible que haya aumento si antes no ha habido alteración” (*Física* Libro VIII, 260 a 29 – 30). Pero, al mismo tiempo, toda alteración se produce solo cuando hay un cambio local: un movimiento según el lugar.

En efecto, el movimiento cualitativo, la alteración, es el cambio según la afección, que se manifiesta en los procesos de condensación y rarefacción. Estos procesos suponen movimientos según los cuales las sustancias se combinan y se separan, es decir, cambian de un lugar a otro. Por lo tanto, necesitan de un movimiento local para llevarse a cabo. “Luego, si es necesario que haya siempre movimiento, también será necesario que haya siempre un movimiento local, que es el primero de los movimientos (...)” (*Física* Libro VIII, 260 b 5 ss). De esta manera, dado que es necesario que haya un movimiento continuo para que se produzcan la alteración y, a continuación, el aumento, el movimiento según el lugar es el primero respecto de los otros, pues es anterior a ellos *en el tiempo*.

1.1.3. La eternidad del movimiento

Es posible, pues, afirmar la eternidad (αἰδιον) del movimiento, en general, en relación a su ausencia de comienzo y a su ausencia de fin en el tiempo. Dado que, como sostiene Aristóteles, el tiempo es una “afección” del movimiento; es decir, como no es posible que aquel exista sin la presencia del movimiento, entonces, tampoco es posible que exista un antes o un después del movimiento. En efecto, estos términos, en tanto expresiones temporales, podrían indicar que el movimiento está subordinado al tiempo;

sin embargo, desde el punto de vista aristotélico, esta afirmación es insostenible. Al contrario, es el tiempo el que, sujeto al movimiento, puede ser su “número” y, en cuanto tal, manifestarlo a través de la cuantificación. Por lo tanto, nunca pudo haber un tiempo en el cual no hubiera ya movimiento, ni podrá haber un tiempo en el que no haya más movimiento.

En efecto, si es cierto que todas las cosas mueven y son movidas alternativamente a través de la introducción de una forma en acto en un ser en potencia, entonces es necesario que exista siempre un primer moviente del cual provenga el origen del movimiento en su totalidad, un moviente que transmita el acto a partir del cual el movimiento se perpetúe indefinidamente. De esta manera se hace evidente, desde el punto de vista aristotélico, que el movimiento es “inengendrado” en el tiempo.

Ahora bien, si cada una de las cosas movibles ha sido generada, entonces con anterioridad a este movimiento tendrá que haber habido otro cambio o movimiento, aquel por el cual fue generado lo que puede ser movido o mover (*Física* Libro VIII, 251 a 18 ss).

Nunca hubo un momento en el que el movimiento no estuviera ya realizándose, pues el movimiento consiste precisamente en el paso de la potencia al acto y la potencia solo puede ser realizada por algo que *previamente* está en acto, es decir, en movimiento. De esta manera, en relación a su origen en el tiempo, el movimiento se remonta al infinito o simplemente carece de origen.

Porque si, entre las cosas movibles y motrices, suponemos que en algún tiempo una sea la que primero mueva y otra la que primero es movida, pero en otro tiempo (anterior) no hay sino reposo, entonces será necesario que haya un cambio anterior al reposo; porque tiene que haber una causa del reposo, ya que el reposo es privación del movimiento (*Física* Libro VIII, 251 a 23 ss).

El ejemplo más claro de esta continuidad del movimiento en el mundo sublunar lo constituye la generación de las especies. Dado que todo ser vivo se desarrolla a partir de un ser en potencia, es decir, un germen que proviene, a su vez, de un ser en acto –un

adulto en el cual está ya realizada la forma que tendrá que desarrollarse a partir del germen—, entonces “es imposible concebir hasta un término inicial de la cadena de las generaciones; remonta hasta el infinito” (Moreau, 120).

Además, en relación a la indestructibilidad (ἀφθαρτός) del movimiento en el tiempo, el movimiento también se remonta al infinito. Dado que la cadena de acto y potencia continúa indefinidamente, el movimiento continúa indefinidamente también o, simplemente, carece de fin en el tiempo, pues todo cambio final requiere un cambio posterior a él. De esto se sigue, una vez más, que el movimiento es inengendrado y eterno, “éste es eterno, o más exactamente, sin comienzo ni fin, infinito como el tiempo” (Moreau, 121).

El mismo razonamiento se puede hacer sobre la indestructibilidad del movimiento, pues así como en la generación del movimiento se mostró que había un cambio anterior al primero, así también en este caso habrá un cambio posterior al cambio último; porque una cosa no cesa simultáneamente de ser movida y de ser movable (...) (*Física* Libro VIII, 251 b 28 ss).

De esta manera, tanto el inicio del movimiento como el final del mismo requieren de un acto previo y final, respectivamente, que aseguren el paso de la potencia al acto y viceversa. Es por esta razón que el movimiento es continuo, inengendrado e indestructible en el tiempo.

1.1.4. El πρώτον κινούν ἀκίνητον

El movimiento, por tanto, carece de origen y de fin, no fue creado ni puede ser destruido, pues el tiempo está unido a él. Sin embargo, si bien el movimiento no tiene origen ni final en el tiempo y por ello es inengendrado, indestructible y eterno, necesita un principio fuera de él, un primer moviente incapaz de ser movido por otra cosa. Un principio que, sin crearlo, lo “actualice” transmitiéndole el movimiento que le permite, precisamente, perpetuarse. Es decir, la existencia del movimiento comienza con el

tiempo mismo y se despliega indefinidamente en él. Esto es posible solo por la actividad permanente de un moviente primero que no es movido por otro y que, por tanto, se mueve a sí mismo (αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν).

Si todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo, y si lo que mueve tiene que ser movido a su vez por otra cosa o no, y si es movido por otra cosa movida tendrá que haber un primer moviente que no sea movido por otra cosa, mientras que si éste es el primer moviente no tendrá necesidad de un moviente intermedio que sea también movido (...); por lo tanto, si toda cosa en movimiento es movida por algo, y si lo que primero mueve también es movido, aunque no por otra cosa, entonces tiene que moverse por sí mismo (*Física* Libro VIII, 256 a 14 – 22).

De esta manera, el primer moviente inmóvil, en tanto mueve a los demás cuerpos y es principio del movimiento de estos, se mueve a sí mismo, pues no tiene el principio de su movimiento fuera de él como las cosas movidas: está, por lo tanto, en movimiento, pero en un movimiento autoproducido. Sin embargo, en tanto se mueve a sí mismo, está y no está en movimiento, pues si se mueve a sí mismo, debe pasar, en tanto se mueve, de la potencia al acto, al igual que las cosas movidas por otro. Y, al mismo tiempo, pero a diferencia de estas, en tanto posee el principio del movimiento en sí mismo y se mueve a sí mismo, necesita de un acto previo, que se hallaría en sí mismo, para pasar de la potencia al acto. Dado que este acto previo no puede estar en movimiento, pues necesitaría a su vez de otro acto que lo pusiera en movimiento, entonces, el primer moviente es, en realidad, un primer moviente inmóvil. Así, pues, posee *en sí mismo* una parte inmóvil y otra en movimiento.

Hemos establecido, además, que es movido lo que es movable; pero lo que es movable no está actualmente en movimiento, sino sólo potencialmente, y lo potencial se encamina hacia su actualidad. Por otra parte, el movimiento es la actualidad incompleta de lo movable. El moviente, en cambio, está ya en acto; por ejemplo, lo que calienta es algo ya caliente y, en general, lo que genera una forma ya la posee. Por lo tanto, una misma cosa y bajo el mismo respecto podría ser a la vez caliente y no caliente. Y lo mismo ocurriría en los casos en los que el moviente tuviese el mismo nombre que lo movido. Luego, (como no puede ser así) en lo que se mueve a sí mismo una parte mueve y otra es movida (*Física* Libro VIII, 257 b 7 ss).

De modo inverso a los cuerpos movidos, que inicialmente inmóviles pasan de la potencia al acto gracias a un moviente exterior que está en acto, el moviente inmóvil, que se mueve y es movido por sí mismo, pasa de la potencia al acto gracias a una parte de sí mismo, el moviente (τὸ κινῶν) en este caso, el cual se haya previamente en acto pero inmóvil (ἀκίνητον), y la otra parte de sí mismo, lo movido (τὸ κινούμενον), que está en potencia pero en trance de pasar al movimiento.

Por lo tanto será necesario que lo que se mueve a sí mismo tenga algo moviente, pero inmóvil, y también algo movido, pero que no mueva necesariamente otra cosa, y estas dos partes han de estar en contacto entre sí o al menos una con la otra (*Física* Libro VIII, 258 a 17 – 21).

Así, este primer moviente de todas las cosas –automovido y, por lo tanto, moviente inmóvil de sí mismo– necesariamente es atemporal, como el movimiento continuo del universo que él transmite a través de la actualidad de una de sus partes, la parte inmóvil, y que traslada a la parte móvil a partir de la que pasa a los demás entes: “Puesto que es preciso que haya siempre movimiento y que no se interrumpa jamás, tiene que haber necesariamente algo eterno que mueva primero, y lo que primero mueva, sea uno o más, tendrá que ser inmóvil” (*Física* Libro VIII, 258 b 10 ss).

Este moviente inmóvil, que permanentemente está comunicando su actividad a todos los demás entes, es, en tanto que no cesa de actuar sin ser movido, también eterno (αἰδιον), al igual que el movimiento mismo. Sin embargo, la eternidad del moviente inmóvil ha de ser diversa de la del movimiento mismo, puesto que él es el principio del movimiento. Su eternidad consistirá en una eternidad en acto fuera del tiempo y la materia. Por el contrario, la eternidad del movimiento será sólo un resultado de la acción recibida desde el moviente inmóvil. Su eternidad consistirá en el permanente paso de la potencia al acto en el tiempo y la materia, inducido por el movimiento del principio inmóvil.

Por lo tanto, si el movimiento es eterno, el primer moviente, si es uno, será también eterno, y si son más de uno, habrá una pluralidad de tales movimientos eternos. Pero hay que pensar que es más bien uno que muchos, o finitos más bien que infinitos. Pues cuando las consecuencias son las mismas, tenemos que suponer siempre que las causas son finitas más bien que infinitas, (...) Y es suficiente que haya un único moviente, el primero de los inmóviles, que al ser eterno será para todas las demás cosas el principio del movimiento (*Física* Libro VIII, 259 a 6 – 14).

Esto significa que el movimiento que el moviente inmóvil transmite a los demás entes tendrá una naturaleza completamente distinta al movimiento que estos realizan según su naturaleza propia. En efecto, por un lado, el movimiento del moviente inmóvil, el principio de todo movimiento, necesariamente será *continuo* pues, en este caso, el moviente y lo movido son lo mismo; es decir, el moviente inmóvil moverá de la misma manera y con un mismo movimiento al permanecer invariable tanto su parte inmóvil como su parte móvil.

Pero, entonces, si hay algo que es siempre así; un moviente que es en sí mismo inmóvil y eterno, tendrá que ser también eterno lo que es movido primero por él. (...) Porque lo inmóvil siempre moverá de la misma manera y según un mismo movimiento, ya que no cambia con respecto a lo movido (*Física* Libro VIII, 259 b 34 ss).

En cambio, el movimiento de los movientes movidos, así como el de los simplemente movidos, será *discontinuo*, pues el moviente y el movido no son lo mismo. El moviente móvil, en tanto cambia constantemente, moverá de maneras distintas o, simplemente, en algunas oportunidades no moverá al movido. Así, respecto a “lo que es movido por algo que es movido, aunque esto sea movido por algo inmóvil, el movimiento que cause no siempre será el mismo, por estar en una relación variable con las cosas que mueve (...)” (*Física* Libro VIII, 260 a 4 ss).

De esta manera, en la medida en que hay dos tipos de movientes, los móviles, que a su vez son movidos, y el inmóvil, que transmite su acción sin moverse, existirán dos tipos de movimiento: el movimiento variable producido por los movientes móviles y el

movimiento constante producido por el moviente inmóvil. Cada uno de ellos constituirá un tipo de movimiento local asignado a cada una de las regiones del universo: el mundo celeste y el mundo sublunar. Así, de un mismo principio penden el cielo y la tierra.

1.2. El movimiento en el cosmos

1.2.1. El movimiento en el mundo celeste

Según Aristóteles, es posible distinguir tres tipos de sustancias en la multiplicidad de los entes: la sustancia sensible corruptible, la sustancia sensible incorruptible y la sustancia inteligible inmóvil. Cada una de ellas pertenece a una dimensión específica de la realidad, posee una naturaleza específica y cumple una función particular en el movimiento del universo. Las dos primeras están sometidas al movimiento y son estudiadas, por esta razón, por la Física; la tercera, en cambio, será el objeto de la Filosofía Primera.

Hay tres clases de sustancias. Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible. Esta es admitida por todos; por ejemplo, las plantas y los animales. La otra es la eterna, cuyos elementos es necesario inquirir, ya sea uno o varios. La tercera es inmóvil, y de ella dicen algunos que es separable; (...) Las dos primeras pertenecen al dominio de la Física (pues implican movimiento); pero la tercera corresponde a otra ciencia, si no hay ningún principio común a todas ellas (*Metafísica de Aristóteles* Libro XII (Λ), 1069 a 30 – b 2).

De esta manera, la totalidad está constituida por dos realidades claramente diferenciadas: una inteligible y otra sensible. La realidad inteligible tiene como atributo la inmovilidad, mientras que la sensible está sometida al movimiento. Existe, además, una relación entre la inmovilidad y el movimiento, pues la realidad inteligible es el origen del movimiento al que la realidad sensible está subordinada. De esta manera, la totalidad de lo real está estructurada de forma que lo inteligible inmóvil constituye el fundamento de lo sensible móvil. A este fundamento inmóvil del movimiento Aristóteles le ha llamado primer moviente inmóvil (*πρῶτον κινουὶν ἀκίνητον*).

En efecto, el Principio y el primero de los entes es inmóvil tanto en sí mismo como accidentalmente, pero produce el movimiento primero eterno y único. Y, puesto que todo lo movido es movido necesariamente por algo, y el Primer Motor es necesariamente inmóvil en sí, y el movimiento eterno tiene que ser producido por algo que sea eterno (...) (*Metafísica de Aristóteles* Libro XII (Λ), 1073 a 23 – a 38).

Por su parte, la realidad sensible, sometida al movimiento, está constituida por dos dimensiones: una incorruptible y otra corruptible. La dimensión incorruptible consiste en aquello que Aristóteles ha llamado οὐρανός, es decir, el universo: las estrellas, los astros y las esferas en las que estos se encuentran empotrados. La dimensión corruptible abarca todo lo que se ha denominado “mundo sublunar”, es decir, todo lo que se encuentra entre el centro del universo (la tierra) y la luna.

El universo es ἀγένετος, es decir, no ha sido engendrado y su movimiento es permanente. Debido a que su movimiento es el primer movimiento, en él no existe ni comienzo ni final: es el movimiento circular. Así, en cuanto el universo está sometido al movimiento circular, es αἰδιος κατὰ χρόνον, es decir, permanente en el tiempo.

Por el contrario, el mundo sublunar está sometido, como veremos más adelante, a la generación y destrucción (γένεσις καὶ φθορά) que se produce mediante cambios en la esencia de las sustancias siguiendo un movimiento lineal perpetuamente renovado por influjo del movimiento circular del cielo.

Hemos visto que Aristóteles distingue entre dos tipos de movimiento local: el circular y el rectilíneo. El movimiento circular se realiza alrededor del centro y el movimiento rectilíneo se realiza hacia arriba y hacia abajo. A su vez, el movimiento hacia arriba parte del centro y el movimiento hacia abajo se dirige hacia el centro.

Además, Aristóteles distingue, entre los cuerpos, aquellos que son simples y aquellos que son compuestos. Entre los cuerpos simples están los cuatro elementos: la tierra, el agua, el fuego y el aire. Los cuerpos compuestos son producto de la unión entre

los simples y forman sustancias individuales sensibles. Dado que la naturaleza está en movimiento perpetuo, todos los cuerpos -simples y compuestos- poseerán un movimiento propio. Por lo tanto, a los cuerpos simples -los cuatro elementos- les corresponderá un movimiento simple y a los compuestos, un movimiento compuesto.

Y puesto que, de los cuerpos, unos son simples y otros son compuestos de aquellos (llamo simples a todos los que tienen por naturaleza un principio de movimiento, como el fuego, la tierra y sus especies y elementos afines), por fuerza los movimientos han de ser también simples unos y mixtos de alguna manera los otros, y los de los (cuerpos) simples serán simples y los de los compuestos, mixtos, moviéndose según el (elemento) predominante (*Acerca del cielo* Libro I, 268 b 26 ss).

Pero si existen cuerpos simples cuyo movimiento es rectilíneo, es necesario que haya algún cuerpo simple cuyo movimiento sea circular. En efecto, nos dice Aristóteles, existe un primer cuerpo, simple al igual que los elementos del mundo sublunar, que se traslada con movimiento circular: el cielo. Este, a su vez, en tanto se mueve en forma circular, necesariamente posee como materia un elemento diferente de la tierra, el agua, el fuego y el aire. Todos los sabios de la antigüedad lo han estudiado y le han llamado con la misma palabra: éter (αἰθήρ).

Por ello (considerando) que el primer cuerpo es uno distinto de la tierra, el fuego, el aire, y el agua llamaron éter al lugar más excelso, dándole esa denominación a partir del (hecho de) desplazarse siempre por tiempo interminable (*Acerca del cielo* Libro I, 270 b 20 ss).

Hay, por lo tanto, cinco elementos a cada uno de los cuales le corresponde un género especial de movimiento, “(...) de descenso al agua y a la tierra, de elevación al fuego y al aire, y en círculo al éter” (Jaeger *Aristóteles* 178). Así, mientras que los elementos terrestres están en reposo cuando se encuentran en sus lugares naturales y se encuentran en lugares extraños cuando están en movimiento; en cambio, el elemento celeste, el éter, jamás está en reposo ni se dirige hacia un lugar extraño a su naturaleza

pues en tanto es “(...) un cuerpo en movimiento circular eterno, el comienzo y el término del movimiento es el mismo lugar” (Düring 552).

Es necesario, por tanto, un cuerpo que se mueva circularmente y que esté hecho de éter. Este primer cuerpo, como veremos, no es otro que el cielo.

1.2.1.1. El οὐρανός como πρῶτον σῶμα

Debemos distinguir del universo la fuente originaria de los movimientos, es decir, el primer motor inmóvil, que se halla fuera de él, y dentro de él, los intermediarios de este movimiento: el cielo o primer cuerpo, los planetas y sus esferas, y finalmente la tierra.

Es necesario, nos dice Aristóteles, que exista un cuerpo simple (σῶμα ἀπλοῦν) que se mueva con movimiento circular (κύκλω κίνησις) y que lo haga según su naturaleza propia (κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν); si es que, en efecto, existe un movimiento simple (ἀπλή κίνησις), que además es circular (κύκλω κίνησις) y que, por añadidura, pertenece a un cuerpo simple (σῶμα ἀπλοῦν). Es decir, existe un cuerpo simple cuyo movimiento natural es el movimiento circular.

Dado, pues, que existe el movimiento simple, que el movimiento circular es simple y que el movimiento del cuerpo simple es simple y el movimiento simple lo es de un cuerpo simple (...), es necesario que haya un cuerpo simple al que corresponda, de acuerdo con su propia naturaleza, desplazarse con movimiento circular (*Acerca del cielo* Libro I, 269 a 3 ss).

Este cuerpo, nos dice el Estagirita, es una sustancia corporal diferente de las formaciones sublunares, superándolas en divinidad y en excelencia. Posee, por lo tanto, un conjunto de caracteres específicos que lo diferencian de todos los demás cuerpos.

En primer lugar, en tanto se mueve circularmente, “carece de pesadez o ligereza”, pues las cosas que se mueven rectilíneamente son ligeras o pesadas, porque se mueven o bien desde el centro hacia lo alto o bien desde el centro hacia lo bajo, respectivamente. Por el contrario, del cuerpo que se mueve circularmente se dice que “es imposible que

posea gravedad o levedad: pues ni por naturaleza ni de manera antinatural le cabe moverse hacia el centro, o alejándose del centro.” (*Acerca del cielo* Libro I, 269 b 31 ss).

En segundo lugar, es “inengendrado e incorruptible”, carece de cambios según la generación, pues dado que todo lo que es engendrado y todo lo que se corrompe lo hace gracias a un contrario y a un sustrato. Sin embargo, el movimiento circular carece de contrarios, por lo tanto, el cuerpo movido circularmente no puede ni generarse ni destruirse: “en efecto, la generación y la destrucción se dan en los contrarios.” (*Acerca del cielo* Libro I, 270 a 23 ss).

En tercer lugar, no posee movimientos cuantitativos; es decir, “ni aumenta ni disminuye”, pues el aumento y la disminución solo se producen ahí donde se añade o se quita algo a una cosa. Sin embargo, “este (cuerpo) no tiene de donde generarse” (*Acerca del cielo* Libro I, 270 a 25 ss).

Finalmente, carece de movimientos cualitativos, es decir, es “inalterable”, pues la alteración de cualidades solo se produce en los cuerpos que, a su vez, están sometidos al aumento y a la disminución. Como dice el mismo Aristóteles: “vemos que todos los cuerpos naturales que cambian de propiedades experimentan aumento y disminución (...)” (*Acerca del cielo* Libro I, 270 a 30 ss).

El primero de los cuerpos (πρῶτον σῶμα) posee, pues, las mismas características que aquello que Aristóteles, en la *Física*, ha concebido como el primer moviente inmóvil (πρῶτον κινῶν ἀκίνητον) y que ahora llama simplemente cielo (οὐρανός). Sin embargo, mientras que el primer moviente inmóvil carece de materialidad, el cielo, aunque eterno, es un ser sensible e individual que existe como un todo en la materia. Es un ser individual que engloba dentro de sí la totalidad de los seres individuales existentes en la materia.

El cielo es una de las cosas individuales y (formadas) de materia; pero si no está constituido de una parte de ella, sino de su totalidad, su ser como cielo (sin más) y como este cielo de aquí serán distintos, pero no existirá ningún otro ni cabrá la posibilidad de que se formen varios, por haber acaparado este toda la materia (*Acerca del cielo* Libro I, 278 b 3 ss).

Por lo tanto, el primer moviente inmóvil, en cuanto forma pura, se halla por encima del cielo que es, sin embargo, en cuanto “primer cuerpo”, el principio divino de la naturaleza (φύσις); y en cuanto tal, es la totalidad que engloba cada uno de los entes individuales en una unidad: el cuerpo divino. La naturaleza, por tanto, existe franqueada por este cuerpo divino que le trasmite su movilidad.

En efecto, según Aristóteles, podemos llamar cielo a “la entidad del orbe extremo del universo, o al cuerpo natural que (se halla) en el orbe extremo del universo” (*Acerca del cielo* Libro I, 278 b 12 ss); o al “cuerpo contiguo al orbe extremo del universo” (*Acerca del cielo* Libro I, 278 b 16 ss), el asiento de los astros; o, finalmente, al “cuerpo englobado por el orbe extremo: (...) a la totalidad y al universo que envuelve el último orbe” (*Acerca del cielo* Libro I, 278 b 19 ss), en cuyo caso, debemos concebir al cielo como la totalidad (ὅλον) de todas las cosas (πᾶν). Esta tercera acepción, que en cierto modo incluye las otras dos, es la que Aristóteles utiliza para establecer su propia concepción del cielo.

(...) porque por “el cielo” no entiende, como va a decir en el acto, simplemente la esfera más externa o la región de los elementos más altos, en que se mueven los cuerpos celestes, sino el Todo universal, que debe concebirse corpóreamente plástico (...) (Jaeger *Aristóteles* 346).

Dado que el cielo, según la tercera concepción que Aristóteles hace suya, en cuanto “totalidad universal”, es el cuerpo que envuelve el último orbe, debe, por tanto, estar constituida “por todo cuerpo natural y sensible, al no existir ni poder llegar a generarse cuerpo alguno fuera del cielo” (*Acerca del cielo* Libro I, 278 b 24 ss). Así, en tanto que esta totalidad engloba a todos los cuerpos existentes, debe ser única en su

especie, es decir, ningún otro cuerpo puede existir fuera de ella pues “la totalidad del mundo consta de toda la materia que le es propia (...)” (*Acerca del cielo* Libro I, 279 a 7 ss). Por lo tanto, no existen cielos múltiples, nuestro cielo es uno (μόνος) y perfecto (τέλειος). Así como no existe ningún cuerpo fuera del cielo, tampoco puede haber fuera de él ni espacio, ni vacío, ni tiempo, pues estas tres determinaciones necesitan un cuerpo para ejercer su funcionalidad y, como sabemos, ningún cuerpo puede existir fuera del cielo.

Esta bola plástica agota toda la materia que existe. Fuera de ella no hay de hecho ni siquiera espacio, tiempo o vacío; mucho menos, cuerpo. Lo trascendental (*takei*) y supramundano no está, por lo tanto, en el espacio ni en el tiempo, éste no lo envejece; ni hay cambio de clase alguna en ese reino situado más allá de la esfera más externa (Jaeger *Aristóteles* 346).

De esta manera, dado que el cielo es el cuerpo divino del universo que circunda la totalidad de los cuerpos que se hallan en él y efectúa un movimiento circular eterno, es necesario que exista, dentro del universo, otro cuerpo alrededor del cual el cielo gire eternamente. Este otro cuerpo no es otro que la tierra, la cual debe hallarse en el centro del universo permaneciendo eternamente inmóvil para que el movimiento eterno del cielo y el de los cuerpos intermediarios se realice armoniosamente. “Es necesario, por tanto, que exista la tierra: pues ésta reposa en el centro” (*Acerca del cielo* Libro II, 286 a 21 ss). En efecto, para que la esfera del universo pueda girar sobre sí misma es necesario que “(...) se produzca una dislocación en el seno mismo del Universo y que la esfera celeste gire mientras que la tierra permanece inmóvil en su centro” (Moreau 128).

Así, frente al movimiento de rotación que la esfera máxima recorre alrededor del centro del universo manteniéndose incorruptible, en el interior de la esfera que ocupa este centro –la tierra– se produce el cambio continuo entre los elementos corruptibles en el proceso de generación y corrupción de las sustancias sensibles.

En efecto, estas dos áreas del universo se enfrentan y se complementan recíprocamente en función a su movimiento natural y a su materia constitutiva. De esta manera, el cielo produce los movimientos que la tierra padece en su interior bajo la forma de los procesos de generación y destrucción. Así, en lugar del estancamiento de los elementos del mundo sublunar cuya tendencia es regresar a su lugar natural, se produce un desequilibrio entre ellos generado “(...) por una influencia periódica, la alternancia de las estaciones, la cual no puede provenir más que del mundo sideral.” (Moreau 128).

¿De qué habla aquí Aristóteles? Del primer moviente inmóvil, sin duda alguna.

1.2.1.2. Los astros

Entre los astros están las estrellas y los planetas. Las estrellas están empotradas a una esfera cercana al límite del cielo; los planetas, en cambio, poseen cada uno de ellos su propia esfera. Según Aristóteles, todos los astros están materialmente constituidos del cuerpo dentro del cual se encuentra su traslación, es decir, del cuerpo que gira circularmente: el éter.

Es imposible que la velocidad de los astros sea proporcional a la dimensión de sus esferas, pues si así fuera las revoluciones de cada uno de ellos alrededor del centro del universo serían unas más rápidas que las otras. Puesto que es necesario que cada una de las esferas cumpla su revolución al mismo tiempo que las otras; entonces, nos dice Aristóteles, los astros carecen de movimiento propio y son las esferas, a las que cada uno de ellos está empotrado, las que se mueven regularmente.

(...) sólo cabe que se muevan los círculos y que los astros permanezcan quietos y se desplacen por estar fijos en los círculos; sólo así, en efecto, no se deriva nada ilógico: pues es lógico que, entre círculos fijos alrededor del mismo centro, sea mayor la velocidad del círculo mayor (...) (*Acerca del cielo* Libro II, 289 b 34 ss).

Dado que la esfera es la forma más apropiada para el movimiento sobre sí mismo, entonces el cielo, que realiza su rotación sobre sí mismo, necesariamente es esférico; al mismo tiempo, siendo la forma esférica la menos apropiada para el movimiento progresivo, entonces los astros, que no poseen movimiento, necesariamente también son esféricos.

Por tanto, ya que es preciso que el cielo se mueva con arreglo a su movimiento propio y que los demás (cuerpos) no avancen por sí mismos, tanto uno como los otros serán, lógicamente, esféricos: pues de este modo estará el primero máximamente en movimiento y los segundos, máximamente en reposo (*Acerca del cielo* Libro II, 290 b 8 ss).

En cuanto a la manera cómo los astros se mueven, Aristóteles nos dice que los movimientos de cada uno de ellos son proporcionales a sus distancias respecto del cielo. En efecto, dado que la última revolución del cielo es simple y más rápida que las de los astros, y que cada astro está transportado por su esfera con un movimiento opuesto al del cielo; entonces el astro más cercano a la revolución simple recorre su órbita propia en el tiempo más largo, mientras que el más alejado lo hace en el tiempo más corto. Así, la traslación del cielo, en tanto es un movimiento único y simple, lleva consigo a las estrellas; en cambio, cada esfera individual lleva un solo planeta, pues cada uno de ellos posee movimientos múltiples propios de su esfera y del movimiento de las demás concéntricamente asociadas.

(...) porque las (traslaciones) anteriores a la última, que es la que lleva el astro único, mueven muchos cuerpos; en efecto, la última esfera se desplaza manteniéndose solidaria de otras varias esferas, y cada esfera viene a ser un cuerpo. Así, pues, el trabajo de aquella (última) será común: pues a cada una (le corresponde) por naturaleza una traslación y es como si ésta se sumara a las demás (...) (*Acerca del cielo* Libro II, 293 a 4 ss).

De esta manera, el movimiento de cada planeta es la resultante de los movimientos de muchas esferas concéntricas cuyos ejes de rotación son diferentes. Así, además de

tener un movimiento propio, el planeta padece el movimiento de las esferas exteriores y de la esfera máxima.

1.2.1.3. El centro del universo

Por su parte, la tierra se encuentra inmóvil en el centro del universo. Sin embargo, como sostiene Aristóteles, la tierra se mantiene inmóvil no porque carezca de movimiento, sino porque su movimiento natural consiste en una línea recta que se dirige siempre hacia el centro del universo. Si, por el contrario, se moviera de otra manera, debería hacerlo mediante un movimiento antinatural (*παρὰ φύσιν*) ejercido con violencia sobre ella.

(...) que si se desplaza, bien estando fuera del centro, bien en el centro, necesariamente se moverá de manera forzada con arreglo a ese movimiento, pues no es un (movimiento) propio de la tierra: en efecto, si lo fuera, cada una de sus partículas tendría la misma traslación; pero, de hecho, todas se desplazan en línea recta hacia el centro (*Acerca del cielo* Libro II, 296 a 28 ss).

De esta manera, contra lo que comúnmente se podría pensar, la inmovilidad de la tierra no consiste en la ausencia de movimiento en general, sino en la ausencia de movimiento circular. En efecto, si la tierra se moviera circularmente, al igual que los demás astros, entonces tendría dos movimientos locales: uno circular y otro en línea recta. Si así fuera, desde la tierra veríamos que el orden de los movimientos de los diferentes astros es constantemente alterado. Sin embargo, como sostiene Aristóteles, la observación demuestra que esto es imposible, pues vemos que sus posiciones siempre son las mismas. De esta manera, la inmovilidad de la tierra es producto de la tensión que existe entre su movimiento natural rectilíneo hacia el centro del universo y el movimiento circular del universo en su totalidad.

(...) la tierra, si se desplaza en torno al centro o situada en el centro, se moverá necesariamente con dos traslaciones. Y si esto ocurriera, necesariamente se producirían entonces un desplazamiento lateral y unas regresiones de los astros fijos. Pero es manifiesto que esto no se produce,

sino que siempre se levantan y se ponen los mismos (astros) por los mismos lugares de la tierra (*Acerca del cielo* Libro II, 296 b 2 ss).

En consecuencia, la tierra no es movida ni se halla fuera del centro del universo. A diferencia de los cuerpos ligeros, como el fuego y el aire, que se dirigen hacia la extremidad que envuelve el centro; los cuerpos pesados como la tierra –cada parte de ella así como su totalidad– se dirigen siempre en línea recta hacia el centro del universo, de manera que este se confunde con el centro de la tierra.

Por otra parte, la tierra es necesariamente esférica al igual que los demás astros. En efecto, si bien en un principio los cuerpos pesados se hallaban en los extremos del universo; luego, debido a su tendencia natural a dirigirse hacia abajo, se han trasladado desde los extremos hacia el centro del universo en línea recta. Dado que cada uno de estos cuerpos se dirige hacia el mismo punto, estos terminan por comprimirse en una unidad indiferenciada que, al hallarse equidistante del centro a lo largo de toda su superficie, crea una esfera.

Así, pues, es evidente que, al desplazarse (las partículas) de todos los lados por igual desde los extremos hacia un único centro, la masa resultante será similar por todas partes: pues al añadirse una (cantidad) igual por doquier, el extremo distará lo mismo del centro (por todas partes); ahora bien, ésa es la figura de la esfera (*Acerca del cielo* Libro II, 297 a 20 ss).

Finalmente, la tierra, además de ser esférica, es pequeña en relación al tamaño de los astros. Un ligero cambio de posición de nuestra parte, sea hacia el norte o hacia el sur, altera la visión del círculo del horizonte, así como la posición de las estrellas situadas sobre nuestras cabezas.

Pues bien, por un lado, la tierra se halla inmóvil en el centro del universo como contrapunto al movimiento local de los cielos. Pero en su interior se producen, gracias a este movimiento estelar, una serie de transformaciones. Entre estas destacan los procesos de generación y destrucción, γένεσις καὶ φθορά. Estos procesos constituyen lo

que Aristóteles denomina ἀπλή γένεσις, es decir, generación absoluta. Mediante este concepto el Estagirita describe el surgimiento, a partir de la materia informe, de un σύνθητον, es decir, de una sustancia individual plenamente determinada.

Son estas transformaciones interiores al plano sublunar las que son consideradas como μεταβολαί, es decir, cambios. Es a partir de estos cambios que Aristóteles desarrolla el grueso de su doctrina teleológica. Por tanto, antes de arribar al tema que nos propusimos en la introducción, es necesario estudiar este intermedio teleológico constituido por la doctrina del movimiento en el mundo sublunar.

1.2.2. El movimiento en el mundo sublunar

Como hemos visto, el πρώτον κινούν ἀκίετον transmite su actualidad como movimiento al universo, desde la parte más externa de este, la esfera de las estrellas fijas, hasta su centro, la tierra. Este movimiento, a su vez, es continuo en el tiempo precisamente porque se encuentra permanentemente actualizado por el πρώτον κινούν ἀκίετον. Así, en las esferas celestes genera un tipo de movimiento circular pues la materia de la que estas están constituidas, el éter, lo permite.

Pero, si ha de existir el movimiento, es forzoso que haya algún motor, (...); y si, el movimiento es eterno, es preciso que haya un motor eterno; si es continuo, el motor debe ser uno, idéntico, inmóvil, no generado e inalterable. Y si los movimientos circulares son múltiples, han de existir motores, pero todos ellos deben necesariamente estar de algún modo subordinados a un principio único (*Acerca de la generación y la corrupción* Libro II, 337 a 17 ss).

En cambio, cuando el movimiento llega al centro del universo, es decir, a la tierra, se reproduce en línea recta debido a que este centro está compuesto de los elementos pesados: aire, fuego, agua y tierra. Estos, como se sabe, se mueven siempre hacia su lugar natural y en línea recta: el fuego y el aire hacia arriba, la tierra y el agua hacia abajo. Así, como afirma el mismo Aristóteles, el cielo y la tierra penden, ambos, de un mismo principio.

De esta manera, debido a que el movimiento del cielo es *permanente*, del mismo modo, el proceso de generación y corrupción mantiene una *continuidad* en su despliegue. Así, la traslación del cielo es la causa de la generación y la corrupción. En efecto, gracias a este movimiento único, el sol, como principio generador, duplica su movimiento: se aleja y se acerca a la tierra alternativamente, creando y destruyendo las sustancias sensibles.

(...) dado que se demostró que el movimiento de traslación es eterno, resulta necesario, si así son las cosas, que también sea continua la generación. Pues el movimiento traslativo hará que la generación sea ininterrumpida, porque hace acercar y alejar el principio generador (*Acerca de la generación y la corrupción* Libro II, 336 a 14 ss).

Ahora bien, si observamos con detenimiento, el proceso de generación y corrupción está constituido, en realidad, por dos movimientos antitéticos que si bien están asociados complementariamente tienen, tomados independientemente, un principio y un final en puntos distintos. El movimiento circular, en cambio, inicia y termina su recorrido siempre en el mismo punto.

Cada uno de ellos inicia y termina su despliegue no en cualquier punto, sino en el punto exactamente opuesto. Así, además de ser lineales, son también opuestos. Por tal razón, se comportan como las dos mitades de un mismo movimiento circular. Se trata, en este caso, de dos movimientos en línea recta, contrarios el uno al otro, cuya complementariedad forma un círculo virtual. Esta circularidad, sin duda, tiene su origen en el movimiento circular del cielo.

Sin embargo, en la medida en que el proceso de generación y corrupción está constituido de estos dos movimientos lineales contrarios, estos no responden directamente a la primera revolución generada por el *πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον*, la de “la esfera de las estrellas fijas”, sino, como nos dice el Estagirita, a la “revolución del

círculo oblicuo”, es decir, a la eclíptica, al doble movimiento del sol alrededor de la tierra.

Por tanto, causa de la generación y la corrupción no es la primera traslación, sino la traslación a lo largo del círculo oblicuo, pues en ella está tanto la continuidad como el doble movimiento. Es necesario, en efecto, que si la generación y la corrupción han de existir siempre, deba haber algo moviéndose siempre para que estos cambios no dejen de producirse, y con movimiento doble, de modo que no se dé sólo uno de los cambios (*Acerca de la generación y la corrupción* Libro II, 336 a 32 ss).

Este movimiento oblicuo no es más que la suma de dos movimientos contrarios en el seno del gran movimiento del cielo. Así, es esta gran revolución estelar la que causa directamente la continuidad indefinida de los ciclos de generación y corrupción, pero es la oblicuidad la que hace que el sol se acerque y se aleje produciendo las estaciones en el mundo sublunar y, con ello, se generen y destruyan las sustancias.

De esta manera, el movimiento generado por la “revolución del círculo oblicuo” establece el *ritmo* de la generación y corrupción de las sustancias. La generación y la corrupción constituyen así un movimiento circular que, a diferencia del homogéneo movimiento circular de los cielos, se produce rítmicamente, alternadamente. Se trata de un movimiento lineal doble que, en el mundo sublunar, toma la forma del proceso de generación y corrupción, es decir, del movimiento por contrariedad que implica una transformación en la constitución de las sustancias.

Esta transformación se produce en dos niveles de la φύσις: el nivel de los cuerpos simples o elementos (στοιχείον) –aire, agua, fuego y tierra– y el de los cuerpos compuestos (σύνθετον) o sustancias. Los cuerpos simples o elementos están estructurados a partir de una materia en perpetuo estado de potencia y de cualidades (caliente, seco, húmedo y frío). Estas se relacionan entre sí mediante contrariedades vinculándose a los elementos, los cuales, a su vez, también están relacionados por

contrariedad. Estos, alternativamente, funcionan como principios activos y pasivos transformándose cada uno en el otro y recíprocamente.

Por ejemplo, el aire resultará del fuego al cambiar una de las dos cualidades (este último es caliente y seco y aquél caliente y húmedo, de modo que habrá aire si lo seco es dominado por lo húmedo) y, a su vez, el agua procederá del aire si lo caliente es dominado por lo frío (el segundo es caliente y húmedo, y la primera fría y húmeda; por lo tanto, habrá agua al producirse el cambio de lo caliente). Ocurre de igual modo cuando la tierra surge del agua y el fuego de la tierra, pues en ambas parejas cada elemento posee características que se corresponden con las del otro. El agua, en efecto, es húmeda y fría, mientras que la tierra es fría y seca, de manera que al ser dominado lo húmedo habrá tierra. Por su parte, dado que el fuego es seco y caliente, y la tierra fría y seca, si llega a destruirse lo frío, surgirá el fuego a partir de la tierra (*Acerca de la generación y la corrupción* Libro II, 331 a 26 ss).

Del mismo modo, lo que ocurre con los cuerpos simples o elementos sucede con los cuerpos compuestos, pues estos resultan de la combinación de aquellos. Así, por un procedimiento de contrariedad en el seno mismo de los elementos, estos se van transformando en unidades mayores. “De este modo se transforman, en primer lugar, los elementos; pero de estos se generan las carnes, los huesos y los cuerpos tales, al tornarse frío lo caliente y caliente lo frío” (*Acerca de la generación y la corrupción* Libro II, 334 b 24 ss).

Sin embargo, el modo en que la circularidad se reproduce entre los cuerpos compuestos difiere en gran medida del modo en que aparece entre los cuerpos simples. En efecto, se pregunta el Estagirita, ¿cómo se reproduce la circularidad en un individuo definido, como las plantas, los animales o los seres humanos, si estos no pueden regresar a su origen idénticos, como sí lo hacen los elementos simples?

Por cierto, los entes cuya sustancia sujeta a movimientos es imperecedera, serán, evidentemente, idénticos aun en número (pues el tipo de movimiento obedece a aquel de la cosa movida) mientras que es necesario que aquellos entes cuya sustancia es corruptible sean idénticos en especie, más no recurrirán en sentido numérico (*Acerca de la generación y la corrupción* Libro II, 338 b 15ss).

De esta manera, los cuerpos compuestos poseen una sustancia destructible, por lo tanto, retornan solo en especie, es decir, pierden su identidad numérica individual destruyéndose progresivamente y generando, al mismo tiempo, otro ser individual de la misma especie. Su circularidad, entonces, no es individual sino más bien pertenece a la generalidad de la especie que determina a la materia que, al contrario, sí es individual.

El movimiento atraviesa la estructura del cosmos en su totalidad. La forma final de esta sucesión de movimientos es, como hemos dicho, el cambio por γένησις καὶ φθορά. Al igual que los movimientos cósmicos de traslación, este tipo de cambio está estructurado teleológicamente; sin embargo, a diferencia de estos, incluye accidentes que transforman la naturaleza de las sustancias completamente. Esta variación en el interior del movimiento cósmico se debe a la materia de la que está constituido el mundo sublunar y a los movimientos en línea recta que le corresponden a cada uno de los cuatro elementos.

El mundo sublunar es, en realidad, una trama de movimientos lineales que se interceptan constantemente entre sí, de suerte que la finalidad y la accidentalidad están constantemente interrelacionadas.

Luego de haber establecido las determinaciones del movimiento en su despliegue cósmico, podemos internarnos en las vicisitudes de la trama sublunar para descubrir cómo y cuándo la Τύχη hace su aparición entre nosotros.

CAPÍTULO II

La generación necesaria

2.1. La φύσις y la τέχνη

Aristóteles ha descrito cuatro tipos de cambio, tres de los cuales son movimientos; es decir, cambios de un sujeto a otro sujeto. El otro tipo de cambio lo constituye lo que él ha denominado cambio por generación necesaria (ἀπλή γένεσις) o proceso de generación y corrupción (γένεσις καὶ φθορά), es decir, el cambio de un no sujeto a un sujeto (ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον) o de un no-ser a un ser.

En el mundo sublunar existen los cuatro tipos de cambio, siendo el más evidente el cambio por generación y corrupción. En este último, a diferencia de los movimientos, se produce una transformación de la sustancia que lo padece. El cambio por generación se presenta bajo cuatro modalidades, cada una de las cuales se origina a partir de un principio diferente. Se trata, por tanto, de cuatro principios a partir de los que se generan las sustancias en el mundo sublunar: la naturaleza (φύσις), el arte (τέχνη), la fortuna (τύχη) y la casualidad (αὐτόματον).

Digamos a continuación que cada sustancia se genera desde otra del mismo nombre (tanto las cosas que son sustancias por naturaleza como las otras). Pues las cosas se producen o por arte, o por naturaleza, o por suerte o por casualidad. El arte es un principio que está en otro; la naturaleza, un principio que está en la cosa misma (...), y las demás causas, privaciones de estas (*Metafísica de Aristóteles* Libro XII (Λ), 1070 a 4 – 9).

Esta clasificación le permite a Aristóteles reordenar aquello que los físicos antiguos habían concebido mecánicamente. En efecto, para estos, el proceso de generación de los entes se explicaba únicamente mediante la necesidad (ἀναγκή) y la casualidad (αὐτόματον). Así, en tanto que constituía un fenómeno permanente en el mundo natural, el origen de la generación era concebido como una manifestación del

poder de la ἀναγκή. Por el contrario, el resultado de la generación solo podía comprenderse como un ejercicio del poder del αὐτόματον.

Esta concepción concebía a la φύσις como materia (ὕλη). En ella se podía reconocer la actividad de un principio que daba origen a todos los entes del mundo natural. Sin embargo, aun cuando esta materia era considerada un organismo viviente, no era posible reconocer en su movimiento una finalidad (τέλος) a la cual se dirigiera el proceso de la generación. Desde esta perspectiva, según Aristóteles, la antigua Física debía estudiar sólo la materia.

Si atendemos a los antiguos, podría parecer que el objeto de la física es la materia (...) Pero si el arte imita a la naturaleza y es propio de la una misma ciencia conocer la forma y la materia (...), será entonces tarea propia de la filosofía conocer ambas naturalezas (*Física* Libro II, 194 a 20 ss).

Sin embargo, la φύσις, nos dice Aristóteles contra los físicos antiguos, no solo es materia sino también forma (εἶδος). Por lo tanto, si el ente natural está constituido de materia y forma, y está sometido al proceso de generación (γίγνεσθαι); y si sabemos que una de las tareas de la *Física* es explicar la “generación de los entes”, entonces esta deberá estudiar tanto la materia como la forma de los entes sometidos a la generación.

Puesto que la naturaleza se entiende en dos sentidos, como forma y como materia, tenemos que estudiarla de la misma manera que si investigásemos qué es lo chato en una nariz; porque el objeto de nuestro estudio no son cosas carentes de materia ni tampoco cosas exclusivamente materiales. (*Física* Libro II, 194 a 13 ss).

Según Aristóteles, la forma introduce la finalidad (τέλος) en la φύσις. Entonces, la Física, en la medida en que no solo estudia la materia sino también la forma de los entes sometidos a la generación, deberá estudiar también el *fin* –o aquello para lo cual (ἔνεκα τοῦ) – al que se dirige el proceso de la generación en la φύσις.

Además es propio de esta ciencia conocer el “para lo cual” o el fin y todo lo que está en función de este fin. Pero la naturaleza es fin y aquello para lo cual; porque si en las cosas cuyo movimiento es continuo hay algún fin de

ese movimiento, tal fin será tanto su término extremo como aquello para lo cual (*Física* Libro II, 194 a 27 ss).

Mediante esta innovación, Aristóteles pudo explicar aquella evidencia del mundo natural que los físicos antiguos no podían concebir adecuadamente: el movimiento. Al introducir la finalidad en la φύσις, Aristóteles reformuló el problema y estableció que las cosas naturales eran aquellas que poseían, en sí mismas, el principio del movimiento. Entre otras, las cosas naturales eran, para Aristóteles, los animales, las plantas y los elementos: el agua, la tierra, el aire y el fuego. De esta manera, Aristóteles pudo definir a la φύσις como aquel principio que hacía que las cosas naturales tuvieran en sí mismas el principio del movimiento o del reposo. Por lo tanto, la φύσις, en tanto principio interno del movimiento de las cosas naturales, actúa en ellas de manera *necesaria*.

Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua (...) todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración (*Física* Libro II, 192 b 9 ss).

La φύσις es, por tanto, el principio del movimiento inherente a las sustancias compuestas. Actúa sobre la materia de la que estas están hechas; es decir, genera el movimiento al que la materia está subordinada. A partir de este movimiento la forma se introduce en la materia y organiza el compuesto individual en una sustancia determinada. Este proceso es explicado por Aristóteles mediante su doctrina del acto y la potencia de manera que los cambios que una sustancia individual padece no son determinaciones externas sino características propias que se actualizan progresivamente.

Así, pues, de acuerdo con lo expuesto, la naturaleza primera y propiamente dicha es la sustancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales; la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos a partir de este principio. Y el principio del movimiento de los

entes naturales es este, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia (*Metafísica de Aristóteles* Libro V (Δ), 1015 a 11 – 19).

A partir de esta nueva interpretación, Aristóteles pudo dar cuenta de las generaciones que denominó “naturales”, es decir, de generaciones cuyo movimiento surge en la misma sustancia que padece el movimiento. Este movimiento, como vimos, supone la presencia de una materia que, indeterminada inicialmente, va adquiriendo definición gracias a la actualización progresiva de la forma. Esta forma es introducida en la materia mediante la actividad de otra sustancia que ya ha alcanzado el término de su desarrollo.

Y las generaciones naturales son aquellas cuyo desarrollo procede de la naturaleza; y aquello desde lo que algo se genera es lo que llamamos materia, y aquello por obra de lo cual se genera es alguno de los entes naturales, y el algo que se genera es un hombre o una planta o alguna otra cosa semejante (...) (*Metafísica de Aristóteles* Libro VII (Z), 1032 a 12 – 19).

Frente a la generación natural existe, en cambio, la generación producida por la inteligencia ($\nu\omicron\delta\zeta$), es decir, el arte ($\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$). La $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$, que es la actividad por excelencia del hombre, consiste en la creación artesanal ($\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$) y en la política ($\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$). Así, cada disciplina u oficio que la civilización humana ha generado es un producto que tiene como principio a la $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$. “Y las demás generaciones se llaman producciones. Y todas estas proceden o de arte o de potencia o de pensamiento” (*Metafísica de Aristóteles* Libro VII (Z), 1032 a 26 ss).

Frente a la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, las cosas que no son naturales, es decir, todos los productos de la $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$, como la vestimenta o los muebles, carecen en sí mismos de este principio. De esta manera, la $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$ es aquel principio cuyos productos carecen de cualquier tendencia natural al cambio. Sin embargo, aun cuando los productos de la $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$, en tanto que son entes artificiales, no poseen esta tendencia inherente al cambio; sí la poseen en tanto que son entes artificiales hechos de elementos de la naturaleza. Por lo tanto, el principio

interno del movimiento actúa en ellos de manera *accidental*. La τέχνη, entonces, supone a la φύσις y se edifica sobre ella a partir de la actividad creadora del ser humano.

Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que la significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio; pero, en cuanto que, accidentalmente, están hechas de piedra o de tierra o de una mezcla de ellas, y sólo bajo este respecto, la tienen. Porque la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente (*Física* Libro I, 192 b 9 – 23).

Así, a partir de la τέχνη se ejercita una actividad cuyo principio está fuera de ella. En realidad, se trata de una continuación, si se quiere, de la generación que se produce en la φύσις, con la diferencia de que la forma que se actualiza en la materia no se encuentra en esta sino en el alma del creador; es decir, no se genera en el interior de la sustancia que será determinada, sino que nace del hombre y se instala progresivamente en la materia: “A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma” (*Metafísica de Aristóteles* Libro VII (Z), 1032 b).

De esta manera, la civilización es una manifestación de la actividad creadora del ser humano cuyo principio es la τέχνη. Este principio es específico de la naturaleza humana; es decir, mediante su ejercicio el hombre se realiza como ser natural. Así, aunque parezca paradójico, desde esta perspectiva la cultura es una continuación de la naturaleza. El mismo Aristóteles llega a sostener que la τέχνη es una “corrección” de las fallas de la naturaleza.

En general, en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza. Por lo tanto, si las cosas producidas por el arte están hechas con vistas a un fin, es evidente que también lo están las producidas por la naturaleza (...) (*Física* Libro II, 199 a 15 ss).

De esta manera, tanto la generación natural como la generación artificial poseen la misma regularidad en cuanto poseen una regularidad determinada teleológicamente. En

efecto, toda actividad, humana o no humana, posee naturalmente una intención que busca la realización de una finalidad específica.

2.2. Los principios del cambio

Aristóteles introduce el problema de la generación necesaria a partir de una crítica a la explicación que los físicos dieron de la generación en la φύσις. Esta explicación fue conocida como la doctrina de los principios del cambio.

De esta problemática excluye tanto a Parménides como a Heráclito, los cuales no tocan directamente el problema de la generación sino más bien el del ser. En cambio, hace una clasificación en dos grupos de aquellos que explicaron el problema de la φύσις (Düring 359– 60). En el primero agrupa a aquellos que admitían una especie de unidad como fuente de la generación natural, sea que esta unidad pudiera considerarse como materia (Tales, Anaxímenes) o como forma (Platón).

En el primer caso, dado que la generación natural estaba sometida a la dinámica de los contrarios, estos físicos sostenían que aquella unidad material padecía un proceso de rarefacción y condensación con el que se obtenía las formas y las diferencias. De esto se seguía que la unidad era material y los contrarios formales. En el segundo caso, mediante una progresiva determinación de la unidad, a través del exceso y del defecto, se producía el proceso de generación. De esto se seguía que la unidad era formal y los contrarios materiales.

En cuanto a los físicos, éstos hablan de dos maneras. Algunos establecen que el Uno es el cuerpo subyacente (bien uno de los tres elementos o bien otro más denso que el fuego pero más ligero que el aire), del que generan toda las demás cosas, que se hacen múltiples por rarefacción y condensación. Ahora lo raro y lo denso son contrarios y, tomados en general, son el exceso y el defecto, como lo son lo Grande y lo Pequeño de los que habla Platón, salvo que él hace de éstos la materia y del Uno la forma, mientras que ellos hacen del Uno la materia subyacente y de los contrarios las diferencias o formas (*Física* Libro I, 187 a 10 – 19).

Luego, en el segundo agrupa a aquellos que concebían la unidad como una mezcla primordial indeterminada en la cual se hallaban contenidos los contrarios (Anaximandro, Empédocles, Anaxágoras) y a partir de la cual se producía la generación de todas las cosas. Según ellos, la generación se producía cuando los contrarios emergían de esta mezcla por separación en entidades más simples. Y esta separación se cumplía según cambios cíclicos en los elementos, en el caso de Empédocles, y según cambios únicos en las partículas, en el caso de Anaxágoras.

Otros afirman que los contrarios están contenidos en el Uno y emergen de él por separación, como Anaximandro y también cuantos dicen que los entes son uno y múltiples, como Empédocles y Anaxágoras, pues para éstos las cosas emergen de la Mezcla por separación. Aunque los dos últimos difieren entre sí: para el primero hay cambios cíclicos, para el segundo cambios únicos; para el segundo hay infinitas partículas semejantes y sus contrarias, mientras que el primero sólo admite los llamados elementos (*Física* Libro I, 187 a 19 – 25).

Como sabemos, estas teorías se sustentaban en la doctrina de los principios (*ἀρχαί*) del cambio que los físicos antiguos establecieron para determinar las condiciones gracias a las cuales se producía la generación de todos los entes. Para ellos, la φύσις estaba regida por dos principios contrarios que explicaban todos sus cambios.

Todos ponen los contrarios como principios, tanto aquellos que afirman que el Todo es uno e inmóvil (pues Parménides pone como principios el calor y el frío, y los llama fuego y tierra) como los que hablan de lo raro y lo denso. (*Física* Libro I, 188 a 20 ss).

Así, para todos los físicos antiguos, los contrarios fueron considerados los principios del cambio, es decir, de la generación de los entes. Intentaron determinar la generación de las sustancias a partir de una pareja específica de contrarios: lo cálido y lo frío, lo seco y lo húmedo, lo raro y lo denso, lo par y lo impar, el amor y el odio, lo lleno y lo vacío. Todos concuerdan, y Aristóteles los sigue en este punto, en que la generación se produce por la intervención alternativa de dos principios contrarios (Moreau 82).

Mediante esta explicación los Presocráticos lograron concebir lo que Aristóteles denominó *τόδε τι γίνεσθαι*, es decir, la generación de cualidades a partir de contrarios. Sin embargo, desde el punto de vista del Estagirita esta explicación no bastaba para dar cuenta de la *ἀπλῶς γίνεσθαι*, la generación absoluta, es decir, la generación de las sustancias mismas.

On distingue, en effet, en langage aristotélicien, le cas où l'on devient *quelque chose*, de celui où l'on devient de *façon absolue*. (...). Cette dernière appartient aux substances seules : une substance, produite à un moment donné, antérieurement était inexistante dans sa totalité ; au contraire dans la génération ou la production d'une certaine détermination, ce devenir n'affecte le sujet que suivant cette détermination ; il acquiert simplement une nouvelle manière d'être (Mansion 71-72).¹

Para tal fin, reelabora la doctrina de los principios del cambio. De esta manera, dado que desde su perspectiva la φύσις es un proceso y, en cuanto tal, está constituido de un principio y un final, entonces los contrarios deberán ser contrarios entre sí necesariamente, pues es imposible que algo surja de cualquier cosa y termine en cualquier cosa. Es decir, en la generación de la φύσις, existe una *regularidad* que está determinada por el vínculo necesario entre contrarios, es decir, el término inicial y el término final de un proceso. Esto significa que los contrarios, a diferencia de la aplicación *exterior* que hacían de ellos los físicos antiguos, son concebidos como fases de un desarrollo, de forma que estarán conectados en su interior cumpliendo progresivamente una finalidad.

En primer lugar, hay que admitir que no hay ninguna cosa que por su propia naturaleza pueda actuar de cualquier manera sobre otra al azar o experimentar cualquier efecto de cualquier cosa al azar, que cualquier cosa no puede llegar a ser de cualquier cosa, salvo que se le considere por accidente. Pues ¿cómo lo blanco podría generarse del músico, salvo que “músico” sea un accidente de lo no-blanco o del negro? (...) Tampoco una

¹ Se distingue, en efecto, en lenguaje aristotélico, el caso según el cual se llega a ser *algo*, de aquél según el cual se llega a ser de *manera absoluta*. (...). Este último pertenece únicamente a las sustancias: una sustancia, producida en un momento determinado, anteriormente no existía; por el contrario, en la generación de una cierta determinación se adquiere simplemente una nueva manera de ser. (La traducción es mía).

cosa, cuando se destruye, lo hace primariamente en otra cualquiera al azar; así, lo blanco no se destruye en el músico (salvo que sea por accidente), sino en el negro o en algún otro color intermedio (...) (*Física* Libro I, 188 a 30 – b 10).

De esta manera, según Aristóteles, el cambio de un contrario hacia el otro supone la presencia alternativa de uno de ellos *en* el sustrato y viceversa, de manera que “(...) todo lo que llega a ser proviene de su contrario o de algo intermedio y todo lo que se destruye se destruye en su contrario o en algo intermedio. (...) Por consiguiente, todas las cosas que llegan a ser por naturaleza o son contrarios o provienen de contrarios” (*Física* Libro I, 188 b 22 ss).

Por lo tanto, si bien la oposición entre contrarios es necesaria para el cambio, no basta para que este llegue a su cumplimiento. Es necesario que se produzca *en* algo, pues “los contrarios no pueden actuar el uno sobre el otro, ni transformarse el uno en el otro” (Moreau 82), es decir: los contrarios son irreductibles entre sí. Esto trae como consecuencia que deban aplicarse sobre un tercer elemento que permanezca y soporte el proceso de la generación.

A diferencia de los físicos antiguos, que trataban de explicar el cambio únicamente a partir de los contrarios y trasladaban esta doctrina al ámbito de la generación de la φύσις al intentar determinar la naturaleza de los elementos que la constituían, Aristóteles lo estudiará como “proceso de generación”. (Düring 320). En efecto, según Aristóteles, no son dos sino *tres* los principios que hacen posible el cambio en los entes y que, por consiguiente, participan en el proceso de generación de la φύσις: los dos contrarios (ἐναντία) y el sustrato (ὑποκείμενον).

Dado que los *contrarios* son términos iniciales o finales de una transformación y son irreductibles entre sí, es necesario que haya un tercer elemento que padezca esta

transformación de uno en otro. Este tercer principio es el sustrato. Así, el sustrato padece (πάσχεις), como propiedades opuestas, a los dos contrarios.

(...) necesita como principios no solamente los dos contrapuestos (antikeímena), el uno que sirva de punto de partida y el otro de punto de llegada, sino también un tercer principio, el sujeto o supuesto (hypokeímenon); y al paso que los contrapuestos se substituyen entre sí, se suceden, sin convertirse el uno en el otro a lo largo del cambio, el sujeto, por su parte, permanece (hypoménei); es el principio permanente del cambio (Moreau 83).

Como es evidente, frente a los antiguos, lo nuevo en la concepción aristotélica es la noción de un sustrato natural (ὑποκείμενον φύσις) determinado por contrarios. A diferencia de los antiguos, físicos y platónicos, que para explicar el cambio o bien se concentraban en el movimiento de oposición que los contrarios operaban entre sí, dejando a la unidad relegada en el trasfondo de las cosas individuales; o bien resaltaban la unidad como principio de determinación del mundo concreto, desvalorizando el movimiento de los contrarios, Aristóteles establecerá siempre la función fundamental del sustrato, vale decir, del “uno determinado por los contrarios”. Este uno se presenta, en primer término, como sustrato natural y, en tanto que tal, *padece* la acción continua de los contrarios.

Por eso, si se admiten como verdaderos el anterior y el último argumento, es necesario, si se quiere preservar a ambos, suponer un tercer principio, como afirman los que dicen que el todo es una única naturaleza, tal como el agua o el fuego o algo parecido entre ambos. (...) Todos, sin embargo, consideran esa Unidad como configurada por contrarios, tales como la densidad y la rareza, el más y el menos; (...) Así, a la luz de estas consideraciones y otras similares parece razonable afirmar, como hemos dicho antes, que los elementos son tres y no más de tres. Porque como principio pasivo basta con uno solo (*Física* Libro I, 189 a 35, 189 b 17 -20).

Este sustrato natural no es otro que la materia originaria (πρώτη ὕλη): aquello que padece la acción de los contrarios. Por medio de ellos una forma delimita una porción de materia y así constituye un compuesto individual. A partir de su composición con la forma, se constituirá lo que Aristóteles denomina compuesto sensible (σύνθητον), es

decir, aquello que no puede engendrarse de forma directa de otra sustancia. Se trata del ente individual real, el compuesto de materia y forma, sometido, en este caso, al movimiento de generación de la φύσις. Dado que no hay relación de contrariedad entre sustancias, pues “es imposible que haya varias contrariedades primeras; porque la sustancia es un género único del ser” (*Física* Libro I, 189 a 35); entonces, los contrarios tienen que ser siempre “cualidades” de una sustancia, no principios, y existen solo como tales (Düring 363).

Esta nueva doctrina de los principios del cambio permitió que Aristóteles diera cuenta de la aparición de “cualidades” en las sustancias. Mediante la especialización de esta misma doctrina, logró explicar la generación de las sustancias mismas.

2.3. La ἀπλή γένεσις

Si, en efecto, como decíamos más arriba, la doctrina del cambio en general tiene su fundamento en la doctrina de los tres principios, la doctrina de la generación absoluta (ἀπλή γένεσις) o del “llegar a ser” de la φύσις también se fundamenta en esta última. Por lo tanto, podemos considerarla como un ejemplo concreto de la doctrina de los tres principios. Al introducir el sustrato en el devenir, Aristóteles crea una nueva doctrina de la generación natural. De esta manera, a diferencia de las cualidades o formas que lo determinan y son múltiples y opuestas entre sí, el sustrato siempre permanece detrás de ellas. Así, si el sustrato es el hombre y la forma es “músico”; el sustrato, vía el proceso de generación, completará la ausencia de forma (“no músico”) por la forma final, la forma “músico”, pero el sustrato permanecerá.

Después de estas distinciones se puede comprender que, en todos los casos de llegar a ser, si se los considera como hemos dicho, tiene que haber siempre algo subyacente en lo que llega a ser, y para esto, aunque es uno en número, no es uno en forma (y por forma entiendo lo mismo que por concepto). Por que no es lo mismo el ser del hombre que el ser de lo no-músico, ya que el uno permanece, mientras que el otro no permanece: lo que no es un opuesto, permanece (pues el hombre permanece); pero lo no-

músico y lo a-músico no permanece, ni tampoco el compuesto de ambos, esto es el hombre a-músico (*Física* Libro I, 190 a 13 – 21).

De esta manera, a todo sustrato (ὕποκείμενον) corresponde una forma que se actualiza mediante el proceso de generación con la que se vincula en un compuesto (σύνθητον). El sustrato siempre está acompañado de una forma que lo define pero que se distingue de él como una *característica* adquirida mediante un cambio. Ahora bien, en el proceso de generación, en tanto proceso teleológico en el que las formas están asociadas al sustrato a través de su relación de contrariedad, la forma contraria está a la espera de *actualizarse* en la carencia de forma que inicialmente caracteriza al sustrato.

Por lo tanto, si de las cosas que son por naturaleza hay causas y principios de los que primariamente son y han llegado a ser, y esto no por accidente, sino cada una lo que se dice que es según su sustancia, entonces es evidente que todo llega a ser desde un sustrato y una forma. Porque “hombre músico” está compuesto, en cierto sentido, de “hombre” y de “músico”, ya que se lo puede analizar en los conceptos de ambos. Es claro, entonces, que lo que llega a ser proviene de éstos (*Física* Libro I, 190 b 18- 23).

De esta manera, la doctrina de los tres principios, el sustrato y los dos contrarios, aplicada a la generación de sustancias toma la siguiente formulación: Aristóteles identifica al sustrato (ὕποκείμενον) con la materia (ὕλη), a uno de los contrarios con la forma (εἶδος), y al otro con lo que él denomina privación (στέρησις) o “ausencia de forma”. Según Aristóteles, la explicación de la generación de las sustancias se resume en estos tres términos: “(...) la forme, la privation et le sujet ou la matière; ces termes se retrouvent dans toute production (...)” (Mansion 71).²

La materia, como hemos dicho, es completamente indeterminada, es decir, “es el sustrato absolutamente amorfo de que todos los seres se hacen” (Moreau 84). Solo es cognoscible por analogía, vale decir, a través de su composición con la forma, pues tomada en sí misma carece de toda determinación. La forma es lo que permite

² “(...) la forma, la privación y el sujeto o la materia; estos términos se encuentran en toda producción (...)” (La traducción es mía).

precisamente la definición y la organización del compuesto sustancial, organizando con ello a la materia. Por último, y la privación de forma es simplemente la ausencia inicial de determinación de la materia que, mediante el proceso de actualización, permite la adquisición de una forma.

Hemos dicho, pues, cuántos son los principios del llegar a ser de las cosas naturales y en qué sentido son tantos y queda claro que tiene que haber un substrato para los contrarios y que los contrarios son dos. Pero en otro sentido, esto no es necesario, pues es suficiente con uno de los contrarios para efectuar el cambio por su ausencia o presencia. En cuanto a la naturaleza subyacente es cognoscible por analogía. (...) Es, pues, un principio, aunque no es uno ni es ente a la manera en que lo es una cosa individual; otro principio es aquello del cual hay definición, y otro también su contrario, la privación (*Física* Libro I, 191 a 3 – 14).

Si el concepto de sustrato le permitía a Aristóteles una nueva interpretación de la vieja doctrina de los principios, con el concepto de privación Aristóteles completa su reinterpretación de la doctrina de la generación. Así, contra los antiguos, establece un vínculo *orgánico*, y no meramente lógico, entre los contrarios que el sustrato padece. En efecto, “(...) el ser no puede provenir ciertamente del no ser como de su supuesto; pero proviene necesariamente de él como de su opuesto, y si no puede provenir del ser como de su opuesto, proviene necesariamente de él como de su supuesto” (Moreau 85). Como se puede ver, existe un vínculo fundamental entre el sustrato –o materia– y la privación. De esta manera, obtenemos la relación entre el sustrato y la privación cuando en aquello “(...) en lo que preexiste al devenir y de lo cual proviene el ser, en lo que se puede llamar el sujeto de la generación, se distingue más precisamente, como lo hemos indicado, lo supuesto y lo opuesto, la materia y la privación” (Moreau 85). Así, sustrato y privación son solidarios en la teoría aristotélica de la generación.

Mais à un point de vue formel, le sujet, qui est numériquement un, est spécifiquement double : si on l’entend comme telle ou telle chose, à laquelle le devenir permet d’ajouter un nouveau prédicat (...); la privation ou l’état contraire à celui auquel tend le devenir est purement accidentelle, parce qu’il

ne convient pas essentiellement au sujet d'être dans cet état de privation (...) (Mansion 73).³

Aristóteles ha introducido su doctrina de los principios del cambio en el mundo de la generación natural reinterpretándolos como materia, forma y privación de forma. Ha podido constituir así una nueva doctrina de la generación en la que "...cada objeto del mundo sensible que existe separadamente se reduce a un compuesto (σύνθητον), que se compone de un *sustrato* (ὑποκείμενον), llamado también su materia (ὕλη), conformado o poseído por una forma determinada (εἶδος)" (Guthrie VI: 116 – 117).

Los entes compuestos padecen transformaciones de acuerdo a las formas que poseen o no en el momento de la generación. "Dado que la sustancia sensible cambia de un estado a otro, se considera a las formas como parejas de contrarios y con frecuencia se las llama así" (116-117). Esta alternancia entre las parejas de contrarios en el proceso de generación "llevó a Aristóteles en algunos casos a hablar no de dos formas contrarias, sino de una forma y de su stéresis, que literalmente significa la privación o ausencia de esa forma" (116 – 117). De esta manera, la generación se produce en la alternancia de una privación a una posesión de formas contrarias. Es decir, "...el sujeto (el sustrato) no ha podido hacerse esto o aquello, recibir tal o cual forma, sino porque se hallaba antes desprovisto de ella" (Moreau 84).

L'on compte ainsi trois principes, tout en reconnaissant que d'une autre façon il n'y en a que deux. (...) mais en distinguant deux aspects dans le sujet, on trouve d'une part la privation que s'oppose à la forme nouvelle et il reste d'autre part le substrat pour servir de récepteur passif à l'une et à l'autre (Mansion 73).⁴

³ Sin embargo, desde un punto de vista *formal*, el sujeto, que es numéricamente uno, es específicamente *doble*: si se entiende como tal a aquello que el devenir añade un nuevo predicado (...), la privación o el estado contrario al que tiende el devenir es puramente accidental, porque el sujeto no se encuentra esencialmente en este estado de privación (...) (La traducción y el subrayado son míos)

⁴ Existen entonces tres principios y, sin embargo, no existen propiamente más que dos (...) pero al distinguir dos aspectos en el sujeto, encontramos, de un lado, a la privación, que se opone a la nueva forma y, de otra parte, al sustrato, que sirve de receptáculo pasivo a una y a otra. (La traducción es mía).

Una vez más, recurriendo a su doctrina de los principios, introducirá la naturaleza (φύσις), es decir, el principio del movimiento, en el sustrato (ὑποκείμενον). Este sustrato será considerado por Aristóteles como una materia primordial (πρώτη ὕλη), es decir, como la materia que padece los cambios de un contrario a otro, el ὑποκείμενον, que no puede identificarse con la materia de ningún compuesto individual. Se trata del sustrato en el que las formas *especifican* determinadas materias particulares para conformar lo que Aristóteles denomina “compuesto individual de materia y forma”. Esta materia primordial es, según Aristóteles, inengendada, pues a pesar de padecer las vicisitudes del devenir, ella misma no cambia, “Ésta es el sustrato del devenir, la condición de todo cambio; pero, como tal, no puede ser un producto del cambio; está sustraída, (...) a la generación y a la corrupción, es inengendada e indestructible” (Moreau 95).

En cierto sentido la materia se destruye y se genera, en otro no. Porque, considerada como aquello “en lo que”, en sí misma se destruye (pues lo que se destruye, la privación, está en ella); pero considerada como potencia, en sí misma no se destruye, sino que necesariamente es indestructible e ingenerable (*Física* Libro I, 192 a 25 – 28).

Así, mientras que la materia en general, en tanto sustrato (ὑποκείμενον), es informe y padece el movimiento de los contrarios antes de constituirse en alguna naturaleza determinada; la materia del compuesto individual es determinada por una forma particular que le otorga, mediante un movimiento específico sobre la materia a la que se une, una naturaleza definida, vale decir, su finalidad.

Se trata entonces de dos procesos simultáneos en el proceso del cambio: uno en el seno de la materia, en donde se observa el cambio que la materia primordial padece, vale decir, el proceso de generación y corrupción en general; y otro en el seno del compuesto individual, en donde la materia es individualizada por una forma hasta alcanzar su perfección (τέλος), vale decir, el proceso de realización teleológica.

Por esta razón, la materia en general al padecer la transmutación de los elementos no constituye, como dice Moreau, “nada determinado ni sensible” pues “no es una sustancia, algo que conserve su determinación bajo el cambio, puesto que la transmutación es un cambio en el cual se destruyen y engendran sustancias”, se trata más bien de algo *enteramente indeterminado* que, sin embargo, “no se da jamás sin estar revestido de alguna determinación que le sea extrínseca” (90). Por lo tanto, la materia primordial no es ni algo sensible ni un cuerpo, pero es potencia de todos los cuerpos.

Sin embargo, así como la materia primordial es inengendrada, el principio del movimiento, es decir, la forma que determina a la materia en el compuesto individual, necesariamente también debe ser inengendrado y eterno, aun cuando la eternidad de la forma posea una modalidad diferente a la de la materia.

En efecto, la generación supone, por un lado, la eternidad del sustrato material desde el cual los compuestos sensibles se originan y, por otro lado, la eternidad de las formas que los determinan e individualizan a partir de esa materia indefinida. Vale decir, el compuesto individual (σύνθητον) es el resultado del encuentro de dos componentes inengendrados en el devenir: la materia primordial y la forma.

Dado que la forma introduce la finalidad en el compuesto individual, entonces la forma necesariamente *precede* a la materia en el proceso de la generación. Como dice Moreau, la materia primordial no puede ser producida “puesto que en la producción no cabe remontar al infinito; pero es claro que tampoco la forma (...) no está sujeta al devenir” (96). Aristóteles concluye que lo que está engendrado es el compuesto individual y no la forma, es decir, el compuesto de materia y forma.

Si la forma inengendrada precede a la materia en el proceso de generación, entonces la materia, inengendrada también, no es más que la potencia sobre la que esta

forma actualiza la existencia del compuesto sensible. La forma, por lo tanto, se introduce en la materia primigenia antes del inicio de la generación y organiza los compuestos individuales *actuando*, mediante una fuerza motriz o agente, desde el interior de la materia sobre la materia misma para configurar lo que constituirá el compuesto individual real.

Por ello, Aristóteles afirma que la forma ya está actuando, en el caso de la naturaleza sin duda, a través del agente sobre la materia: "...un hombre nace de un hombre, pero una cama no nace de una cama..." (*Física* Libro I, 193 b 8). Así, siguiendo a Moreau, "en la generación natural la forma preexiste al ser engendrado, pero no existe fuera de todo sujeto; preexiste como realizada en el engendrador, y por acción de este se realizará en el ser engendrado" (98).

La forma que determinará el próximo compuesto sensible opera, en el seno de la materia, gracias a un compuesto de materia y forma ya actualizado. De esta manera, la forma se transmite por medio de la materia de un individuo en acto a la materia de un individuo en potencia. Gracias a esta continuidad se constituyen los diversos tipos de organización biológica que existen en la naturaleza. Las especies son eternas mientras que los individuos desaparecen, de manera que las primeras "constituyen una serie ininterrumpida, una sucesión perpetua" (Moreau 99) semejante a la del movimiento eterno de las estrellas.

Dado que el sustrato (*ὑποκείμενον*) ha sido previamente identificado con la materia primordial (*πρώτη ὕλη*) y, a su vez, la materia particular (*ὕλη*) de cada compuesto sensible constituye el sustrato de este, Aristóteles se cuida mucho de identificar naturaleza y sustrato señalando que la naturaleza "está en el sustrato". Esta distinción le permitirá extender la naturaleza también a la forma (*εἶδος*), que determina al sustrato e introduce la finalidad en él.

Así, en un sentido se llama naturaleza a la materia primera que subyace en cada cosa que tenga en sí misma un principio del movimiento y del cambio. Pero, en otro sentido, es la forma o la especie según la definición (*Física* Libro I, 193 a 28 – 31).

Sin embargo, para que una forma determine a una materia hace falta que ambas estén vinculadas de manera absoluta, de lo contrario no sería posible la realización de ninguna finalidad en el compuesto individual. La forma precede y determina a la materia en un ente individual, por lo tanto, la noción de materia es correlativa a la de forma. “Esta correlación es tan estrecha, que llega a decir Aristóteles que la materia inmediata de un ser (ἡ ἔσχατη ὕλη), su materia propia (ἴδιος, οἰκεία ὕλη), y su forma son una sola y única cosa, considerada por un lado en potencia y por el otro en acto” (Moreau 88 – 89). De esta manera, mediante la aplicación de la forma, la materia general, existente como una condición amorfa carente de definición y límites, pasa a constituirse en una materia específica dentro de un compuesto individual definido; es decir, pasa de la potencia al acto, de la imperfección a la perfección, de la ausencia de finalidad a la realización de la finalidad.

Y así como no diríamos de algo que es conforme al arte, o que es arte, si sólo fuera una cama en potencia y no tuviese todavía la forma específica de la cama, tampoco lo diríamos de lo constituido por naturaleza, pues lo que es carne y hueso en potencia, ni tiene todavía su propia “naturaleza” antes de tomar la forma específica según la definición, determinando la cual decimos que es carne o hueso, ni es “por naturaleza” (*Física* Libro I, 193 a 34 – b 2).

Tanto la materia como la forma participan de la φύσις pues ambas están relacionadas, en tanto que son los constituyentes del compuesto individual sensible, con el principio del movimiento. Sin embargo, Aristóteles indica claramente que el principio del movimiento de un compuesto individual no se haya en su materia sino en su forma, pues es ella la que da determinación a la materia y define la naturaleza del compuesto y su existencia actual. De esta manera, es la forma, que existe unida a la materia y que

sólo conceptualmente puede separarse de ella, la que constituye el principio del movimiento de cada compuesto individual, vale decir, su finalidad (τέλος).

Así, en este otro sentido la naturaleza de lo que tiene en sí mismo el principio del movimiento sería la forma o la especie, la cual sólo conceptualmente es separable de la cosa. (...) La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia (*Física* Libro I, 193 b 2 ss).

Todo lo que acontece en el mundo natural puede considerarse por naturaleza (κατὰ φύσιν) de manera que la naturaleza en sí misma es aquello que se encuentra detrás de todo lo que está ordenado por la forma a partir de ella. Por lo tanto, no existe identidad entre la manifestación y la esencia natural, como querían los antiguos, sino más bien, gracias a la reinterpretación aristotélica del sustrato, un principio originario, la φύσις, que despliega en la materia indeterminada, a través del proceso de la generación, una forma predeterminada que realiza una finalidad en un compuesto individual de materia y forma.

Es por este motivo que la φύσις, como explica Guthrie, posee un conjunto de acepciones solidarias entre sí que satisfacen los diversos puntos de vista desde los cuales Aristóteles la comprende: es la naturaleza en general, el origen de todo, el compuesto plenamente desarrollado de materia y forma, la forma sin la materia y la materia de la que todo está hecho, la materia primera (πρώτη ὕλη) (VI: 142).

Como podemos ver, la doctrina de la φύσις no es otra cosa que la introducción de la doctrina de la generación en el seno del sustrato. Esta transformación se produce en el ciclo repetitivo de generación y corrupción a partir de la alternancia de formas contrarias en el seno de la materia indeterminada, que será determinada por una forma. Es gracias a este proceso que será posible la creación de un compuesto individual que llevará a cabo, de manera autónoma, su propio desarrollo hasta alcanzar su perfección intrínseca.

En resumen, la doctrina de los principios permitió determinar los elementos que constituyen la totalidad de lo real: el sustrato y los dos contrarios. Luego, la doctrina de la generación introdujo estos principios en el mundo del devenir concreto transformándolos en materia, forma y privación. A continuación, la doctrina de la naturaleza especificó la generación como principio interno del movimiento de todo ente natural. Ahora, la doctrina de las cuatro causas aplicará el régimen de la naturaleza a cada uno de los factores que constituyen a los entes particulares.

2.4. La causalidad

La doctrina de la causalidad establece, desde cuatro puntos de vista complementarios, los factores que un ente ha padecido “para llegar a ser lo que es”. La causa formal y material explican la constitución de cada ente, mientras que las causas eficiente y final describen la dinámica del cambio que ha padecido.

En este sentido se dice que es una causa (1) aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua (...) En otro sentido es (2) la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia (...) En otro sentido (3) es el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo (...) y en otro sentido (4) causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo (...) (*Física* Libro I, 194 b 25 ss).

La causa material hay que considerarla como un principio relativo, pues es incapaz de existir sin un nivel mínimo de forma. Está unida siempre, por lo tanto, a la forma con la cual constituye el compuesto individual sensible. Es aquello “(...) de lo que proviene un ser y le es inmanente, aquello de lo cual está hecha una cosa; por ejemplo, el bronce es la materia de la estatua y la plata lo es de la copa” (Moreau 88).

Por otro lado, la causa formal existe realmente, junto con la materia, en el compuesto individual sensible, pero puede ser aprehendida separadamente de ella. En esa medida, constituye la esencia de la cosa individual. Es, en la estatua, la figura

representada, pero, con exactitud, se trata más bien de aquello “(...) que hace que una cosa sea lo que es (ὁ λόγος ὁ τοῦ τι ἦν εἶναι)” (Moreau 88).

Mientras que la materia es lo que ha llegado a ser a causa de la generación, la forma es aquello que ha llegado a ser considerado en su esencia. No es el objeto resultante, el compuesto de la forma y la materia, sino aquello que le permite llegar a ser lo que es: la esencia.

La causa eficiente es el agente que realiza la transformación del compuesto. Este proceso se lleva a cabo introduciendo la forma de un compuesto en acto en la materia de un compuesto que aún está en potencia. Es decir, el agente que produce el movimiento se halla en el interior de un compuesto sensible cuya actualidad permite transmitir al otro compuesto la forma de la que aún carece. De esta manera se asegura la continuidad de la especie en la generación.

La materia se caracteriza, pues, aquí, como posibilidad indeterminada, como virtualidad, como potencia. Pero la realización de lo que está en potencia (la estatua en el bronce o en el mármol, el hijo en el útero materno) exige el concurso de la forma; y procurar la forma es el papel del agente (Moreau 97).

Por último, la causa final es la realización completa de la forma en la materia y, por lo tanto, la causa primera de todas las cosas. En realidad, la causa final es el ápice del proceso de generación pues señala la perfección que el compuesto sensible debe obtener. Es por esta razón que el mismo Aristóteles asociará la causa formal a la causa final y a la causa eficiente. “Las tres últimas se reducen en muchos casos a una, pues la esencia y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento es específicamente lo mismo que éstas (...)” (*Física* Libro I, 198 a 24 ss).

Así, mientras que la causa eficiente, en tanto agente inherente al compuesto individual en acto, “actúa” sobre la materia del compuesto individual en potencia introduciendo la forma; por su parte, la causa final, en tanto actividad inmanente al

compuesto individual que acaba de ser actualizado, “actúa” sobre la materia del mismo dirigiendo al compuesto a su perfección. Y mientras que la causa formal ordena la materia de cada compuesto mediante la acción del agente, lo cual permite trasladarla de la potencia al acto; por su parte, la causa final continúa de manera independiente la acción del agente en la totalidad del compuesto individual para llevarlo a su perfección.

La forma o esencia y la causa final son sólo uno. En la construcción de una casa, la noción de un recinto capaz de proteger cuerpos y bienes es la forma o esencia de la casa en acto, por oposición a los materiales (madera, piedra y ladrillos), que son la casa en potencia; pero esta noción es también el objeto ideal sobre el cual se ejerce la reflexión teleológica, el punto de partida de la intención, o, lo que es lo mismo, la causa final; y por el análisis de ese objeto ideal, de la forma o la esencia, es como se descubre el término inicial de la realización, que servirá de causa motriz. (Moreau 101).

De esta manera, la causa formal actúa sobre la causa material en potencia mediante el agente (la causa eficiente) y la causa final actúa sobre la causa material en acto mediante la forma (la causa formal).

Con la doctrina de las cuatro causas Aristóteles puede explicar la constitución de cada ente (causa material y causa formal) y la transformación del compuesto de materia y forma, por un movimiento interior (causa eficiente) en el nuevo compuesto que le corresponde.

En efecto, como sostiene Düring, cuando Aristóteles habla de las cuatro causas trata de responder a dos problemas muy distintos entre sí: esclarecer la “razón” del objeto y determinar su composición (374–375). Si observamos con detenimiento, veremos que las causas formal y material corresponden a dos de los principios: el sustrato y la forma; y las causas eficiente y final corresponden a los dos momentos del principio de la privación.

Se explica así, desde dos puntos de vista diferentes, la esencia de cada ente individual. Es decir, las dos relaciones existentes entre la materia y la forma: la

composición y la génesis. Si en la composición, la materia y la forma se distinguen entre sí como los elementos estructurales de un compuesto individual; en la génesis, la materia y la forma se identifican en un único movimiento con miras a la creación de un nuevo compuesto.

Dado que el cambio está concebido como llegar a ser desde el interior del sustrato de cada ente, es imposible observar lo que acontece en el transcurso de semejante génesis. El cambio está visto desde el ser en el momento mismo que ha concluido y los principios que lo explican se aplican, una vez más, retroactivamente.

Desde esta perspectiva, la φύσις aparece como un conjunto enorme de procesos genéticos individualizados en el interior de cada ente particular. La masa informe y caótica de la materia despliega desde sí misma una forma predeterminada que posteriormente le dará orden y definición. Asistimos, desde el exterior, al espectáculo de una obra concluida que, sin embargo, se repetirá indefinidamente en todas las líneas de la generación natural. Vale decir, el magno proceso de generación que cumple la φύσις realiza, simultáneamente, las modalidades de la necesidad y la finalidad.

Es, pues, evidente que en las cosas naturales lo necesario es lo que llamamos materia y sus movimientos. El físico ha de establecer ambas causas, pero sobre todo la causa final, ya que esta es causa de la materia y no la materia del fin. El fin es aquello para lo cual, y el principio de la definición y del concepto (...) (*Física* Libro II, 200 a 31 – 35).

El ejemplo más claro de esta regularidad teleológica se expresa en “(...) la reproducción regular del tipo específico en la generación de los vivientes (...)” (Moreau 104), es decir, la generación de las especies, cuya existencia supera la del caso particular manteniendo, mediante la generación, la forma en la φύσις. Pero esta regularidad teleológica no consiste únicamente en la presencia, dentro de un proceso de generación, de un término final; sino más bien en la orientación del proceso a la realización de un fin determinado.

Así, hablamos con propiedad de finalidad, o del “para qué” de un proceso cuando los movimientos que culminan regularmente en un resultado alcanzan “la perfección de un organismo acabado (τέλος)” y, por lo tanto, “decimos que *ese resultado es un fin*, una causa final, el *para qué lo cual* (τὸ οὗ ἕνεκα), y que los movimientos sucesivos son medios para conseguirlo (ἕνεκα τοῦ), que tienden a un fin” (Moreau 104).

Lo que llamamos generación necesaria está pues determinado en el proceso de la φύσις como cumplimiento de un desarrollo orgánico, necesario y finalista simultáneamente, es decir, como ordenamiento de la materia en la finalidad y surgimiento de la forma en la necesidad, pues la materia introduce la necesidad y la forma, la finalidad.

Frente a este proceso, que regula la manifestación de los entes desplegados mediante eventos regulares, es decir, organizados según una finalidad, Aristóteles destacará la presencia de eventos no regulares. Estos, a pesar de intervenir de alguna manera en la φύσις, no poseen un estatuto definitivo en ella debido a su aparición accidental y fortuita, en apariencia, carente de toda finalidad. Nos referimos a la τύχη (suerte, fortuna) y el αὐτόματον (casualidad, espontaneidad), conceptos que constituyen el tema central de nuestra investigación.

CAPÍTULO III

La generación accidental

Al lado de la generación necesaria, expresada como actividad de la ἀπλή γένεσις en la generación de la φύσις y como ejercicio de la προαίρεσις en los procesos intencionales de la τέχνη, Aristóteles plantea la existencia de otro tipo de generación cuya característica consiste en producir acontecimientos fortuitos: la “generación accidental”.

A diferencia de la generación necesaria, que se desarrolla de manera autónoma, es decir, responde al proceso normal de la sustancia que la padece; la “generación accidental” carece de autonomía. Su accidentalidad, inmersa en el engranaje de la generación necesaria, no constituye una especie de azar absoluto donde lo fortuito se extendería ilimitadamente, sino un tipo de indeterminación capaz de ordenarse dentro de un proceso teleológico.

Sin embargo, el término “génesis” es equívoco, pues el participio τὸ γιγνόμενον, que Aristóteles utiliza para describir ambos tipos de generación, posee dos acepciones: por un lado puede entenderse como “lo que ha llegado a ser” y por otro, como “lo que ha acontecido”. Por esta razón, tanto los eventos que forman parte de los procesos ordinarios como aquellos que se reproducen accidentalmente pueden explicarse con el mismo término. Ahora bien, debido a que la aparición de eventos fortuitos no se produce mediante un proceso de generación, deberíamos definirlos como *acontecimientos*.

Del mismo modo, cuando Aristóteles habla de τὸ συμβεβηκός para describir la accidentalidad también utiliza este término de dos maneras: como el “accidente” de la sustancia, es decir, las cualidades particulares originadas en la materia, y como la “accidentalidad” de los eventos fortuitos que se generan sin causalidad definida.

En cualquier caso, según Aristóteles, los principios responsables de la generación accidental subordinan su actividad a la de los principios de la generación necesaria. Así, el αὐτόματον (lo casual o lo espontáneo) y la τύχη (lo fortuito o la suerte) producen su acción dentro de los límites de la φύσις y la τέχνη, respectivamente. “Pues las cosas se producen por arte, o por naturaleza, o por suerte, o por casualidad” (*Metafísica de Aristóteles* Libro XII (Λ), 1069 b 35 – 1070 a).

El αὐτόματον y la τύχη pertenecen a una larga tradición dentro de la cultura griega. Para los pensadores presocráticos, los fenómenos naturales dependían de dos principios opuestos: la ἀναγκή (necesidad) y el αὐτόματον (casualidad). Así, solían oponer estos dos principios para poder explicar los cambios en la naturaleza.

De modo semejante, en la vida humana la τύχη, unida a la μοῖρα (destino), había sido concebida por los poetas como la experiencia de lo divino. La τύχη era considerada una diosa; así, la expresión θεία τύχη, (suerte divina) era usual, por ejemplo, entre los trágicos y Platón (*Leyes* 709 b). La τύχη representaba la fortuna y era opuesta a la τέχνη como expresión de la capacidad del hombre. Ambos términos pertenecían a la concepción más arcaica del mundo griego y fueron traducidos por los romanos por *fortuna* y *casus* (*spontaneus*) respectivamente.

La τύχη y el αὐτόματον hacían referencia a los *efectos extrínsecos* concretos que afectan a los entes y no a la trama causal que los produce. Si consideramos que los griegos concebían la causa (αἰτία) como un principio “necesario” que se hallaba en el interior de la naturaleza de cada cosa determinando sus manifestaciones, entonces cualquier suceso exterior que interviniera en estas manifestaciones habría de ser considerado “accidental”.

De esta manera, era perfectamente posible que un mismo individuo pudiera ser considerado desde dos perspectivas opuestas. Según su naturaleza (φύσις), los eventos

ligados a su manifestación habrían de ser considerados “necesarios”. Lo necesario no sería su ser, sino su modo concreto de ser lo que es y de comportarse hasta su destrucción. Así, cada cosa respondería a su propio destino (μοῖρα), a la naturaleza que le ha caído en suerte (τύχη).

Desde el punto de vista de su interacción con los eventos externos, estos habrían de ser considerados resultado de la actividad de la casualidad o de la suerte. Esta interacción no sería otra cosa que el “choque” o el “encuentro” entre las manifestaciones individuales de distintos entes. La τύχη y el αὐτόματον habrían sido el resultado del encuentro de diferentes series de manifestaciones determinadas por la naturaleza (φύσις) de cada ente: coincidencias (συμβαίνει) entre estas manifestaciones a partir de algún punto en el que se habrían conectado.

Los antiguos griegos consideraban los acontecimientos por el estado inicial y no por el final. Esto se explicaba porque comprendían la naturaleza como una causa interna que determinaba las manifestaciones de cada cosa. El vínculo entre el origen de cada cosa y su manifestación era necesario; por este motivo utilizaban como principio de explicación a la ἀναγκή.

Al mismo tiempo, aunque consideraban que los factores externos que afectaban a cada cosa eran el resultado de la actividad de la τύχη o el αὐτόματον, pensaban que detrás de estos efectos accidentales existía una red de conexiones inexplicables para el saber humano. Así, la casualidad se transformaba en un estado subjetivo de ignorancia respecto de esta trama invisible (Guthrie II: 424–425).

Sin embargo, la modalidad en la que la necesidad y la casualidad se presentaban en los procesos naturales o en los asuntos humanos poseía el mismo carácter. Así, tanto la causa interior, que comandaba el desarrollo de cada ente, como la interrupción inesperada del factor externo, se presentaban con un carácter de “arbitrariedad”. De esta

manera, la casualidad constituía simplemente la negación de la necesidad, pero su aplicación sobre la realidad era tan determinista como aquello a lo que se oponía.

Esta visión cambia con la reinterpretación que Aristóteles hace de la naturaleza. Según él, al estudiar la φύσις, los antiguos habían atendido solo a la causa material o a la causa formal, mediante las cuales explicaban la constitución de las sustancias. Sin embargo, olvidaron explicar la causa de su movimiento, es decir, la causa de la que proviene y a la que se dirige el movimiento: el κινούν. En lugar de este principio, apelaban a la casualidad (αὐτόματον) o a la fortuna (τύχη) para explicar los resultados de los procesos.

Aristóteles modifica este planteamiento a partir de dos innovaciones. Por un lado, concibe el principio del universo en términos de una operación que él denomina acto (ἐνέργεια), es decir, en función a un principio entendido como causa eficiente de todo lo que existe. La consecuencia inmediata de esta innovación es la transformación del uso de las categorías cosmológicas, de suerte que la φύσις dejó de concebirse como un objeto sometido a principios heterogéneos a la naturaleza del movimiento.

La segunda innovación consiste en la introducción de la noción de finalidad (τέλος) dentro de la concepción griega de la naturaleza. Así, además de mantener la vieja idea de la naturaleza como una causa interior añade la idea de una finalidad preestablecida en ella, concibiendo el proceso de generación como la actualización de una forma preestablecida, desde el exterior, en la materia.

Con estas modificaciones, Aristóteles reinterpreta la noción de τύχη dentro del esquema que concibe a la φύσις como un proceso teleológico. Gracias a este cambio de perspectiva, la τύχη y el αὐτόματον, en lugar de aparecer como la “coincidencia” entre manifestaciones, se transforman en la “coincidencia” entre procesos causales.

De esta manera, frente a la regularidad del proceso de generación que se realiza en la φύσις o a la regularidad de los procesos intencionales de la τέχνη, Aristóteles destaca eventos raros o excepcionales que intervienen fortuitamente en estos procesos. Esta perspectiva, recientemente establecida, nos permitiría conceptualizar aquello que hemos identificado como *acontecimientos*. En realidad, se trata de la apertura a otra dimensión del estudio del ente. Según esta, habría dos órdenes de eventos bien diferenciados en la φύσις y en la τέχνη: el orden de los procesos y el orden de los acontecimientos.

El orden de los procesos no es otro que el orden de la generación necesaria y estaría constituido por procesos regulados por la φύσις o la τέχνη. Estos implicarían, a su vez, eventos “constantes” o “frecuentes” enlazados entre sí teleológicamente.

Al orden de los acontecimientos corresponde, en cambio, el de la generación accidental, conformado por aquellos eventos que son considerados fortuitos y que, como tales, no están subordinados directamente al proceso regular. Es decir, eventos, si se quiere, subordinados a dos principios de excepción: el αὐτόματον, en el caso de la φύσις, y la τύχη, en el caso de la τέχνη.

3.1 El αὐτόματον y la τύχη

Sabemos que Aristóteles invierte el esquema de la filosofía griega: en lugar de preguntar por el ser en cuanto estructura del ente, pregunta por el ser en cuanto causa eficiente del ente. Mediante este giro logra explicar el devenir de las sustancias individuales en términos de procesos teleológicos.

Sin embargo, al tratar con la τύχη, se enfrenta a un problema insoluble desde el punto de vista de una filosofía que trataba de responder al enigma del movimiento apelando al ser. A pesar de haberse distanciado de sus predecesores, su doctrina del πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον no basta para explicar la existencia de la τύχη, pues termina por identificarla con el no ser.

En cualquier caso, Aristóteles esboza un nuevo punto de vista, diferente de la visión clásica, cuando establece como punto de partida del estudio de la causa accidental un análisis del *acontecimiento* y no simplemente un estudio acerca del proceso *normal* de cada sustancia.

Así, el Estagirita introduce una tipología mediante la que clasifica los acontecimientos en tres grupos. Frente a la aparición regular de los eventos en el proceso de generación de la φύσις (naturaleza) o en el proceso intencional de la τέχνη (arte) que, al ser considerados desde el punto de vista de la eventualidad, se cumplen “siempre” o “en la mayoría de los casos”, Aristóteles establece la existencia de eventos frecuentes y de eventos “raros” o “excepcionales” que acontecen solo de manera fortuita.

Dans sa division des phénomènes en trois classes –faits constants, faits à peu près constants et faits exceptionnels–, c’est dans cette dernière qu’il range ceux qu’on attribue au hasard ; mais peut-on dire que réciproquement tous les faits de ce genre doivent lui être rapportés? (Mansion 293)⁵

Sin embargo, estos eventos excepcionales no solo pueden aparecer en su forma más evidente, es decir, como eventos excepcionales sin más, caracterizados por su imprevisibilidad y falta de sentido; sino también como eventos excepcionales con sentido, es decir, como una irregularidad integrada, sin embargo, a un proceso teológico más amplio. Este tipo de excepcionalidad es la que constituiría, para Aristóteles, aquello que los antiguos han llamado αὐτόματων o τύχη. La clasificación previamente establecida es expresada en los siguientes nuevos términos.

Aristotle establishes the existence of rare events which are also purposeful by means of a double classification of occurrences. First: events in general can be subdivided into the (1) necessary, (2) frequent, (3) rare. Second:

⁵ En su división de los fenómenos en tres clases (hechos constantes, hechos frecuentes y hechos excepcionales), es en esta última que se ubican aquellos hechos atribuidos al azar, pero ¿todos los hechos de este género deben ser adjudicados al azar? (La traducción es mía).

events in general can also be classified as (1) purposeful, (2) not purposeful (Cioffari 18).⁶

Según esta clasificación, los eventos “raros” que poseen una dirección teleológica serían un resultado de la intervención de aquellos principios que Aristóteles, siguiendo la tradición griega, denomina τύχη o αὐτόματων. Por lo tanto, la existencia de tales eventos permite corroborar el funcionamiento de estos principios en el ámbito de la naturaleza y de la actividad humana.

En primer lugar, puesto que observamos que algunas cosas suceden siempre de la misma manera y otras en la mayoría de los casos, es evidente que de ninguna de ellas se puede decir que su causa sea la suerte o que suceden fortuitamente, ni de lo que acontece por necesidad y siempre ni de lo que lo hace en la mayoría de los casos. Pero como, además de éstas, hay también otras de las que todos dicen que suceden fortuitamente, es evidente que la suerte y la casualidad son algo, pues sabemos que tales hechos son debidos a la suerte y que los que son debidos a la suerte son tales hechos (*Física* Libro I, 196 b 10 – 15).

Aristóteles opondrá aquello que acontece la mayoría de los casos (τὰ ὄς ἐπι τὸ πόλλυ) en la generación (γένεσις) de una sustancia, a lo que le sucede según la fortuna (ἀπὸ τύχης) a una sustancia. Este tipo de acontecimiento, en este caso, no describe algo que llega a ser (γίγνησθαι) como lo haría el proceso de una sustancia (generación necesaria), sino más bien algo que acontece o sucede en cambios no sustanciales y sus causas (generación accidental) de manera excepcional o fortuita, es decir, de acuerdo con la τύχη y el αὐτόματων. “Il y emploie pour y pour désigner les faits rares ou exceptionnels l’expression: être accidentel ou accident (τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκὸς, τὸ συμβεβηκὸς)” (Mansion 295).⁷ Según esta accidentalidad, no existe en el agente productor ninguna potencia o arte determinado ordenado a la producción de ciertos

⁶ Aristóteles establece la existencia de eventos raros que son también teleológicos a partir de una doble clasificación de ocurrencias. Primero: los eventos en general pueden subdividirse en (1) necesarios, (2) frecuentes, (3) raros. Segundo: los eventos en general también pueden clasificarse en (1) teleológicos, (2) no teleológicos. (La traducción es mía).

⁷ Él emplea, para designar los hechos raros o excepcionales, la expresión: ser accidental o accidente. (La traducción es mía).

efectos, por lo tanto “(...) il suppose toujours une cause elle-même accidentelle, c’est-à-dire, une cause qui de soi n’est pas ordonnée à produire l’effet envisagé (...)” (Mansion 296).⁸

Las causas accidentales están pensadas por Aristóteles en función a las causas necesarias, de manera que cada una de ellas posee un ámbito de acción limitado por el principio del cual dependen. Así, la φύσις y la τέχνη, consideradas causas necesarias, determinan la influencia del αὐτόματων y la τύχη respectivamente. Como se sabe, la diferencia entre las primeras consiste en el principio del movimiento: en el primer caso, el movimiento proviene del interior; en el segundo, proviene del exterior. A su vez, nos dice Aristóteles, al mismo tiempo, el αὐτόματων y la τύχη no son más que privaciones (στήρεσις) de cada una de ellas respectivamente.

Pues las cosas se producen o por arte, o por naturaleza, o por suerte, o por casualidad. El arte es un principio que está en otro; la naturaleza es un principio que está en la cosa misma (el hombre, en efecto, engendra un hombre), y las demás causas, privaciones de estas (*Metafísica de Aristóteles* Libro XII (Λ), 1069 b 35 – 1070 ss).

La φύσις, por lo tanto, tiene el principio del movimiento en sí misma mientras que la τέχνη lo tiene fuera de sí en un acto del pensamiento. Según esta definición, la τέχνη imita a la φύσις y, en cierta medida, la corrige. De esta manera, la φύσις, en tanto proceso regular total, engloba a la τέχνη, en tanto proceso regular limitado a las actividades del hombre. De aquí se sigue que el αὐτόματων, en tanto causa accidental ligada al proceso regular de la φύσις, englobe a la τύχη, en tanto causa accidental ligada al proceso regular de la τέχνη: “La casualidad se diferencia de la suerte por ser una noción más amplia. Porque todo cuanto se debe a la suerte se debe también a la casualidad, pero *no* todo lo que se debe a la casualidad se debe a la suerte” (*Física* Libro II, 197 a 36 ss).

⁸ (...) es necesaria la existencia de una causa en sí misma accidental, una causa que no esté ordenada a producir el efecto esperado. (La traducción es mía).

Dado que el αὐτόματον es la causa accidental en la esfera de los sucesos teleológicos de toda la naturaleza, puede aplicarse al comportamiento de los animales inferiores o a los objetos inanimados. Su radio de acción está vinculado a la φύσις. La casualidad es una causa accidental que se cumple en la φύσις de manera tal que su realización carece de significación para el ente que la está padeciendo.

La casualidad, en cambio, se puede encontrar también en los animales y en muchas cosas inanimadas. Así, decimos que el caballo vino por casualidad cuando al venir se salvó, ya que no lo hizo con este propósito, y también decimos que el trípode que cayó sobre sus patas lo hizo por casualidad, porque aunque quedó para servir de asiento no cayó con ese propósito (*Física* Libro II, 197 b 13 ss).

De esta manera, el αὐτόματον puede definirse como “ ‘the cause *per accidens* of occurrences of finalistic import in the domain of nature.’ In other words, Chance as *casus* (hazard) is nothing more than nature operating with undetermined causality” (Cioffari 23-24).⁹

Esta accidentalidad en la naturaleza se cumple de dos formas. Por un lado, bajo la forma del acontecimiento fortuito, es decir, la finalidad inesperada de un evento natural; y por otro, mediante lo que Aristóteles llamó generación espontánea (αὐτόματα γένεσις).

En este tipo de génesis existe una irregularidad de la naturaleza, pues la cadena causal, determinada por la finalidad representada en este caso por la génesis del ser vivo, es interrumpida por otra serie de causas que permitirán también el surgimiento del mismo ser vivo.

Según Aristóteles, la generación espontánea, en cuanto defecto de una ley de organización de la materia, debe su existencia a la rebeldía de la materia (ὄλη). Del

⁹ “ ‘la causa *per accidens* de importancia finalística en el dominio de la naturaleza.’ En otras palabras, el azar como *casus* (casualidad) no es más que la naturaleza operando con causalidad indeterminada.” (La traducción es mía).

mismo modo, las “monstruosidades” –los errores de la naturaleza– deben ser vinculadas a la falla del principio material.

Aristóteles explica estas dos formas de accidentalidad natural mediante la ausencia del principio formal o la imposibilidad de que este actúe adecuadamente en este tipo de generación. Así, mientras que en la “generación espontánea”, el principio masculino no juega ningún papel, en la generación contra natura, el principio inteligible funciona deficientemente (*Histoire des animaux* Libro V, 280 – 281).

Como dijimos, el αὐτόματον, en tanto causa accidental ligada al proceso regular de la φύσις, es decir, al ámbito de la totalidad de lo real; incluye, al mismo tiempo, a la τύχη, en tanto causa accidental ligada al proceso regular de la τέχνη, es decir, al ámbito de la actividad humana.

Por lo tanto, aunque la τύχη tiene su radio de acción limitado por el αὐτόματον, al mismo tiempo posee una especificidad propia: el ejercicio de la capacidad de elegir (προαίρεσις), limitada al hombre con juicio (ni los animales, ni las cosas inanimadas, ni los niños, son capaces de ejercerla). Esta capacidad, que se encuentra entre las actividades humanas, es la que posibilita que la τύχη pase de ser solo un evento fortuito respecto de la cadena regular de eventos, a ser un evento fortuito benéfico o dañino (ἀγαθή τύχη). En esta medida puede ser identificada, según Aristóteles, con la felicidad (εὐδαιμονία), en tanto que esta es considerada como una “actividad bien lograda”. De esta manera, aquellos que son incapaces de realizar semejante actividad, como los animales, los niños y las cosas inanimadas, en tanto que carecen por completo de la capacidad de elegir (προαίρεσις), carecen también de la posibilidad de tener suerte (τύχη).

La suerte y lo que resulta de ella sólo pertenecen a quienes pueden tener buena suerte y en general tener una actividad en la vida. Por eso la suerte se limita necesariamente a la actividad humana. Un signo de ello está en la

creencia de que la buena suerte es lo mismo que la felicidad, o casi lo mismo, pues la felicidad es una cierta actividad, a saber una actividad bien lograda. Luego lo que es incapaz de tal actividad es también incapaz de hacer algo fortuito. Por eso nada hecho por las cosas inanimadas, los animales y los niños es el resultado de la suerte, ya que no tienen capacidad de elegir; para ellos no hay buena o mala suerte (...) (*Física* Libro II, 197 b 1 ss).

Como dice Guthrie: “Su resultado, es tal que de haberse anticipado, habría sido reconocido como un propósito y determinado la acción” (VI: 250), es decir, “el resultado no se habría imputado al azar (quizás mejor a la “coincidencia”), sin embargo, si hubiera ido allí expresamente para ese propósito o como hábito regular” (VI: 250).

La τύχη, por lo tanto, se restringe al mundo de los seres humanos adultos (Guthrie VI: 251), pues son ellos precisamente los que pueden ejercitar regularmente hábitos y ejecutar decisiones. La τύχη podrá entonces definirse como:

“Fortune is the cause per accidens of occurrences that are of finalistic import and proceed from human deliberation.” (...) Fortune appears, therefore, as a function of the Mind –a mysterious function, however–; it is a mental activity stripped of determining causality (Cioffari 23).¹⁰

Aristóteles explicará, con un famoso ejemplo, el funcionamiento de la τύχη. Cuando el acreedor llega, de manera accidental, al lugar donde se halla su deudor, la finalidad de su acción no era precisamente buscarlo sino obtener algo directamente relacionado con la deuda: dinero. Esta finalidad, en tanto actividad intencional organizada hacia un objetivo determinado, debe ser considerada un producto de la actividad del pensamiento y un objeto de elección. De esta manera, en cuanto que un objeto de elección se obtiene de manera accidental, es posible hablar de la intervención de la τύχη en el acontecimiento. Es decir, el acreedor llegó al lugar de manera accidental y obtuvo lo que buscaba de manera fortuita.

¹⁰ “La fortuna es la causa per accidens de las ocurrencias que tienen importancia finalística y proceden de la deliberación humana”. (...) La fortuna aparece, así, como una función de la inteligencia –una función misteriosa, sin embargo–, es una actividad mental que carece de causalidad determinista. (La traducción es mía).

Así, por ejemplo, si lo hubiera sabido el acreedor habría ido a determinado lugar cuando su deudor estaba recibiendo allí un dinero; pero, aunque no fue con ese propósito, por accidente recuperó su dinero cuando llegó a ese lugar. Y aunque suela frecuentarlo, lo que ocurrió no fue por necesidad ni porque así suceda en la mayoría de los casos. El fin, recuperar lo que se le debe, no es una de las causas presentes en él, sino un objeto de elección y un resultado del pensamiento; se dice entonces que fue allí fortuitamente (*Física* Libro II, 196 b 29 – 197 a 3).

En cambio, nos dice Aristóteles, “si por elección y con tal propósito hubiese ido a ese lugar, recuperando su dinero siempre o la mayoría de las veces, en tal caso no se podría hablar de un hecho fortuito” (*Física* Libro II, 197 a 3 – 5). Así, si el hecho de ir a buscar a su deudor, encontrarlo y, finalmente, recuperar su dinero se hubiera realizado de manera regular, no cabría entonces hablar de intervención de la τύχη en los acontecimientos y, por lo tanto, no se podría decir que el hecho fuera fortuito. De esta manera, la suerte “es una causa accidental que concurre en las cosas que se hacen para algo y que son objeto de elección” (*Física* Libro II, 197 a 5 – 6).

La τύχη, por lo tanto, concurre o coincide “accidentalmente” con el proceso regular de la actividad humana cumpliendo la realización de una finalidad ligada a un proceso de elección (προαίρεσις) y de ejercicio de la deliberación (βούλευσις), de manera, sin embargo, inintencionada. De esto se sigue que “el pensamiento y la suerte se refieren a un mismo orden, ya que no hay elección sin pensamiento” (*Física* Libro II, 197 a 6 – 7).

3.2. La generación accidental y la Física

Aristóteles ha descrito seis características que, según él, constituyen las determinaciones esenciales de los efectos de la τύχη y el αὐτόματον: la accidentalidad, la indeterminación, la finalidad, la irracionalidad, la exterioridad y la posterioridad.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista estas determinaciones corresponden a dos perspectivas diferentes de considerar el problema. Por un lado, Aristóteles describe

la generación accidental desde el punto de vista de los efectos que esta produce en los procesos, es decir, desde el punto de vista de la teoría del movimiento. Por otro lado, describe su relación con los principios que rigen estos procesos, es decir, desde el punto de vista de la teoría del ser.

Desde la primera perspectiva, los efectos de la generación accidental pueden considerarse accidentales, dirigidos a una finalidad, causalmente indeterminados e irracionales. Se explica entonces cómo los efectos de las causas accidentales interrumpen el curso normal de los procesos mediante su aparición.

En cuanto que estos eventos aparecen en el transcurso de un proceso causalmente determinado, debemos considerarlos como *acontecimientos*, es decir, eventos autónomos que se superponen al curso natural de los procesos. Es mediante esta superposición que las causas accidentales *utilizan*, si se quiere, los procesos normales para realizar finalidades inesperadas.

3.2.1. La finalidad de lo fortuito

Si los efectos de la τύχη son “raros” o fortuitos, ¿debemos considerar a todos los eventos raros como eventos fortuitos?, vale decir, ¿son *todos* los eventos raros, en cuanto aparecen fortuitamente, productos de la τύχη? En realidad, solo aquellos eventos raros que cumplen con una cierta “finalidad” pueden ser considerados resultado de la τύχη y, por lo tanto, pueden llamarse con justicia eventos fortuitos.

La finalidad se da en las cosas que se generan por naturaleza o por pensamiento; es, en cambio, suerte cuando alguna de estas cosas se produce accidentalmente. (...) La suerte es causa accidental en las cosas que se producen previa elección de los fines; por eso la suerte y el pensamiento se refieren a lo mismo (...) (*Metafísica de Aristóteles* Libro XI (K), 1064 b 15 ss).

Esto es, aquellos eventos fortuitos que tienen un valor, positivo o negativo, para el sujeto que los padece y que, en tanto que poseen semejante valor, sin ser intencionales

podrían ser deseados por el sujeto al que acontecen. Este valor hace que el acontecimiento fortuito se revista de una finalidad que en principio no posee pero que, como veremos más adelante, realiza de manera *inesperada*. Por lo tanto, existe un nivel de hechos que, en tanto se realiza accidentalmente, establece un orden de acontecimientos *paralelo* a toda causalidad necesaria o intencional.

The ploughman digs to plant; in the process of digging he finds here a pot of gold, and elsewhere a fishbone, or a shell, or a piece of rusty iron. All these are rare occurrences in contrast with the agricultural ends which are usual and frequent. But the finding of the bone will not constitute a result of fortune because there is no value attached to it; the finding of the gold, however, will be a fortunate result in that gold is such that it *would have been sought after*, had its existence been known. That is: this rare occurrence, in order to be the effect of Fortune, must have value –positive or negative. Of course it is not purposed; but without being intended, it must be capable of being desired (Cioffari 18).¹¹

De esta manera, los efectos de la τύχη acontecen en el cumplimiento de un tipo de “finalidad”. En efecto, Aristóteles piensa que dentro de todo lo que puede ocurrir con finalidad, sea esto producto de la naturaleza o resultado de la inteligencia humana, se hallan aquellos sucesos que, sin acontecer la “mayoría de las veces ni necesariamente”, vale decir, apareciendo sin ninguna regularidad, acontecen cumpliendo una finalidad. Es decir, realizan, con su aparición inusual, lo que Aristóteles denomina el “para algo” de la sustancia o actividad que se está actualizando.

Ahora bien, algunas cosas suceden para algo, otras no. Y entre las primeras, algunas por elección, otras no, aunque ambas pertenecen a lo que sucede para algo. Es claro, entonces, que entre las cosas que no suceden necesariamente ni en la mayoría de los casos hay algunas que pueden ser para algo (*Física* Libro II, 196 b 18 – 22).

¹¹ El labrador cava para sembrar. Mientras cava encuentra en un lugar un cofre de oro y en otro una espina de pescado, o una concha, o una pieza de acero oxidado. Todas estas son ocurrencias extrañas en contraste con los fines agrarios que son usuales y frecuentes. Sin embargo, el descubrimiento de la espina de pescado no constituirá un resultado de la fortuna porque *no* existe un valor añadido a él. El descubrimiento del oro, sin embargo, será un resultado afortunado debido a que el oro es tal que aunque *pudo haber sido hallado después*, fue encontrado en ese momento. Es decir: esta rara ocurrencia para ser resultado de la Fortuna debe tener un valor (positivo o negativo). Por supuesto que no tiene propósito alguno, pero sin ser intencional, debe ser capaz de ser deseada. (La traducción es mía).

Dado que los eventos ligados a los procesos regulares de generación de la naturaleza o del arte están ordenados en una secuencia orgánica, debemos suponer que los eventos fortuitos, aunque no pertenezcan directamente a esta secuencia regular, poseen un vínculo especial con ella. Este vínculo entre los eventos fortuitos y la trama regular de eventos de la φύσις y de la τέχνη, se produce mediante un tipo de finalidad que de algún modo llevan a cabo. Es decir, no solo los eventos ligados a la trama regular, que explica a través de las cuatro causas la generación de entes o las acciones de la inteligencia, cumplen con una función teleológica sino que, a su vez, los eventos fortuitos, subordinados a la τύχη o al αὐτόματον, que acompañan o pueden acompañar a esta trama regular también pueden realizar una función teleológica y, en cuanto tal, pueden ser considerados causas.

3.2.2. La accidentalidad (συμβεβηκός)

Pero, ¿de qué manera estos eventos *fortuitos* serán capaces de realizar un cierto tipo de finalidad? La finalidad o el “para algo” de una sustancia o actividad se realiza mediante eventos fortuitos, vale decir, a través de la τύχη o el αὐτόματον, solo cuando estos acontecen accidentalmente. “Es ‘para algo’ cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza. Pues bien, cuando tales hechos suceden por accidente decimos que son debidos a la suerte” (*Física* Libro II, 196 b 22 – 24).

Una vez más, la rareza o excepcionalidad del evento, para poder ser considerada un resultado fortuito de la intervención de la τύχη, debe estar acompañada, en primer lugar, por la realización de una finalidad y también, como acabamos de ver, por la accidentalidad de su aparición.

Accidente se llama lo que ciertamente se da en algo y se le puede atribuir con verdad, pero no necesariamente ni en la mayoría de los casos; por ejemplo, si alguien al cavar un hoyo para una planta, encuentra un tesoro. En efecto, encontrar un tesoro es un accidente para el que cava el hoyo; pues no

se sigue necesariamente lo uno de lo otro ni después de lo otro (...) (*Metafísica de Aristóteles* Libro XII (Λ), 1025 a ss).

Todo aquello que aun siendo extraño se produce según causas y motivos establecidos dentro de una cadena regular de eventos, sean naturales o producto de la inteligencia del hombre, no puede ser considerado ni fortuito ni, por lo tanto, producto de la τύχη o del αὐτόματον. Así, el suntuoso banquete de los pobres es una rara ocurrencia que, sin embargo, no puede adscribirse a la τύχη puesto que procede en conformidad con un motivo. Por esta razón, para evitar cualquier equívoco, Aristóteles añadirá a su definición de lo excepcional:

(...) the *accidentality* of the occurrence, which will serve to account for many aspects. That is, these rare finalistic facts resulting from our mental activity are said to proceed from fortune when they come into existence *per accidens*. (Cioffari 18).¹²

De esta manera, lo que acontece la mayoría de los casos (τὰ ὅς ἐπι πολλύ) será opuesto a lo accidental (συμβεβηκός). De ahí la necesidad de que la noción de “la mayoría de los casos”, en tanto acontecimiento necesario, se determine como característica específica de los procesos de la φύσις de cada sustancia. Por el contrario, lo accidental será determinado como aquello que sobreviene a algo de modo no necesario, sea desde sí mismo (caso de la supuesta “generación espontánea” en el αὐτόματον) o desde fuera (caso de la τύχη propiamente dicha), introduciendo el sentido de coincidencia aleatoria en el orden de los acontecimientos.

3.2.3. La indeterminación (αῶριστος)

La manera cómo el evento fortuito acontece es, nos dice Aristóteles, accidental, en cuanto aparece de manera inesperada, y teleológica, en cuanto realiza una finalidad. Esto trae como consecuencia la indeterminación del origen del evento fortuito. En

¹² (...) la *accidentalidad* de la ocurrencia que servirá para explicar muchos aspectos. Es decir, aquellos raros hechos teleológicos que resultan de nuestra actividad mental *proceden* de la fortuna cuando llegan a ser *per accidens*. (La traducción es mía).

efecto, lo que es por sí, vale decir, lo que responde a una cadena regular de eventos, es determinado; mientras que lo que es por accidente (*per accidens*), es decir, lo que acontece fortuitamente pero cumple con la realización de una finalidad, es indeterminado (αόριστος).

Porque así como una cosa es o por sí o por accidente, lo mismo puede serlo una causa; en la construcción de una casa, por ejemplo, causa por sí es el que tiene capacidad de construirla, causa por accidente, puede serlo el blanco o el músico. Lo que es una causa por sí es determinado, pero la causa accidental es indeterminada, pues en una misma cosa pueden concurrir multitud de accidentes (*Física* Libro II, 196 b 26 – 28).

De esta manera, es imposible determinar con exactitud cuál es el *origen* de los eventos que suceden accidentalmente. Simultáneamente, estos mismos eventos cumplen con una finalidad, vale decir, no son indeterminados respecto de su finalidad. Por lo tanto, esta indeterminación, en cuanto está en el origen y no en el resultado del evento fortuito, debe entenderse como una ausencia de una causa eficiente definida.

(...) he shows us that the unpurposed is also undetermined: that it is devoid of definite *efficient* causality, or in reality, for us, causeless. (...) This accidentality then as indeterminateness is a lack of efficient causes, of causality in our sense of the word (Cioffari 20-21).¹³

Por lo tanto, en cuanto causa, es decir, en cuanto elemento del engranaje de un proceso teleológico, los eventos fortuitos, subordinado a la τύχη y al αὐτόματων, están dirigidos a un fin, son accidentales e indeterminados. Son indeterminados en cuanto carecen de causa eficiente determinada, accidentales en cuanto carecen de regularidad y teleológicos en cuanto poseen, a pesar de su excepcionalidad, una finalidad.

Aristóteles nos dice que las causas accidentales funcionan como causas en tanto que actúan como aquello de donde proviene el movimiento, vale decir, como una causa eficiente.

¹³ Nos muestra que la ausencia de intencionalidad es también indeterminada: que carece de causalidad *eficiente* definida o que, en realidad, para nosotros no tiene causa (...) Entonces esta accidentalidad en cuanto indeterminación es una ausencia de causas eficientes, de causalidad en el sentido común del término. (La traducción es mía).

En cuanto al modo en que son causas, ambas lo son como aquello de donde comienza el movimiento; pues siempre son causas o de cosas que resultan por naturaleza o de cosas que resultan por el pensamiento, y el número de ellas puede ser ilimitado (*Física* Libro II, 198 a ss).

Esto nos induce a pensar que es la indeterminación de la causa eficiente la que permite la introducción de la causa accidental en los procesos teleológicos. Así, la indeterminación de la causa accidental es, en cierta manera, una ausencia de causas eficientes.

Según Cioffari, Aristóteles nos da una definición meramente negativa (24) de lo accidental afirmando lo que *no es* con respecto a la determinación de la causalidad regular. El lugar para lo accidental en esta dimensión se reduce a aceptar la existencia de un tipo de indeterminismo eficiente respecto de finalidades accidentales.

3.2.4. La irracionalidad (ἄλογος)

Las causas accidentales, gobernadas por la τύχη y el αὐτόματων, pertenecen entonces a un orden de acontecimientos que, a pesar de ser diferente al orden de la “generación necesaria”, es decir, de los procesos regulares subordinados a la φύσις y la τέχνη, mantiene con ellos una *conexión* en apariencia incomprensible. Esta conexión entre ambos órdenes es permanente y se actualiza precisamente en el momento en el que se cumple, de manera accidental, una finalidad imprevisible dentro de los procesos regulares.

Esta finalidad imprevisible, como dice Aristóteles, carece de una causa eficiente determinada, y en esta medida, es imposible dar cuenta de su origen de manera adecuada. Esta es la característica que hace que el principio de la causa accidental sea inescrutable (ἄδηλος) para el hombre; es decir, inaccesible a su conocimiento.

El accidente es, pues, lo que sucede, pero no siempre y por necesidad ni generalmente, sino que puede ocurrir alguna vez. Queda, pues, dicho qué es el accidente, y que no hay ciencia de él es indudable. Toda ciencia, en efecto, versa sobre lo que es siempre o generalmente, y el accidente no está

tampoco en ninguno de estos dos casos (*Metafísica de Aristóteles* Libro XI (K), 1064 b 15 ss).

Por lo tanto, el origen de la causa accidental es inescrutable para el saber humano. Se puede afirmar entonces que la causa accidental, en sentido estricto, *no es causa de nada*. Como sostiene Cioffari: “From this it follows that chance might appear as the cause of nothing: ‘for accidentality absolutely speaking causes nothing’ ” (23).¹⁴ Esto significa que es inexacto, como el mismo Aristóteles termina por aceptar, describir al principio (la *τύχη* o el *αὐτόματον*) de los eventos accidentales como su causa directa, a pesar de que, en efecto, realiza una finalidad inesperada dentro de los procesos teleológicos.

Las causas de lo que sucede como resultado de la suerte son, pues, necesariamente indeterminadas. De ahí que se piense que la suerte es algo indeterminado o inescrutable para el hombre, pero también se puede pensar que nada sucede debido a la suerte (...) Porque en cierto sentido hay hechos que provienen de la suerte, pues los hay que suceden accidentalmente, y la suerte es una causa accidental. Pero en sentido estricto la suerte no es causa de nada (*Física* Libro II, 197 b 8 – 14).

Si esto es así, si los eventos accidentales no pueden ser considerados como originados por ninguna causa, ¿cómo es que intervienen en la trama de los acontecimientos regulares? Cualquier evento podría ser la causa de lo que ocurrió accidentalmente en medio de la trama regular de eventos. Por lo tanto, la *τύχη* o el *αὐτόματον*, en tanto principios de las causas accidentales, solo podrían intervenir en la secuencia regular de eventos en la medida en que existe una cantidad ilimitada de hechos paralelos, todos los cuales pueden ser considerados, de alguna forma, capaces de interferir en el proceso regular de acontecimientos. Por este motivo, sostiene Cioffari,

¹⁴De aquí se sigue que el azar podría aparecer como la causa de nada: “pues la accidentalidad hablando en términos absolutos no causa nada” (La traducción es mía).

“chance is made to appear inscrutable (ἄδηλος), for accidentality proceeds from the undefiniteness and infinity, and ‘of the infinite there is no knowledge’ ” (23).¹⁵

Así, la causa de una casa es el que la construye, pero accidentalmente lo es el flautista; y en el caso del hombre que fue a la plaza y recuperó su dinero, sin haber ido con ese propósito, un número ilimitado de cosas podría ser causa por accidente: podría querer ver a alguien, o perseguir a alguien, o evitar a alguien, o ver un espectáculo. Y también es correcto decir que la suerte es imprevisible, pues sólo podemos prever lo que sucede siempre o casi siempre, mientras que la suerte se da fuera de estos casos. Luego, puesto que tales causas son indeterminadas, también la suerte es indeterminada (*Física* Libro II, 197 b 14 – 21).

En conclusión, la τύχη y el αὐτόματον son inescrutables porque los eventos ligados a su funcionamiento proceden de causas indeterminadas. Por esta razón, no son directamente causa de nada, pues no se puede saber con exactitud qué aconteció, a través de su intervención, para que un evento inesperado apareciera en la trama regular de eventos. Siendo inescrutable, es *imposible* tener un conocimiento racional de ella. De esta manera, debemos considerar que “(...) Fortune is παράλογος in that λόγος (ratio) belongs to realm of invariability or of frequency, whereas Fortune as accidental belongs to the excepcional and therefore to the irrational.” (23).¹⁶

3.3. La generación accidental y la Filosofía Primera

Sin embargo, Aristóteles también describe la generación accidental desde el punto de vista de la naturaleza de sus principios. En este caso, las causas accidentales son consideradas en cuanto fundamento de los eventos que la generación accidental produce. De esta manera, la generación accidental es explicada desde el punto de vista de la teoría del ser.

¹⁵ (...) el azar aparece inescrutable (ἄδηλος), pues la accidentalidad procede de lo indefinido y lo infinito, ‘y de lo infinito *no existe* conocimiento’ (La traducción es mía).

¹⁶ (...) la Fortuna es παράλογος en donde λόγος (ratio) pertenece al reino de lo invariable o de la frecuencia, mientras que Fortuna en cuanto accidental pertenece a lo *excepcional* y, por lo tanto, a lo *irracional*. (La traducción es mía).

Desde esta perspectiva, las causas de la generación accidental son consideradas exteriores, posteriores y privaciones de las causas de los procesos causalmente determinados.

De esta manera, las causas accidentales, desde la perspectiva ontológica, son consideradas como principios contrarios a aquellos que rigen el curso de los procesos.

3.3.1. La exterioridad de la causa accidental: la coincidencia (συμβαίνει)

Si, en efecto, cada proceso regular posee una finalidad determinada, condicionada desde el *interior* de la misma sustancia individual, en el caso de los procesos naturales, o desde el pensamiento del agente, en el caso de la actividad práctica del ser humano; entonces, la intervención de la τύχη y el αὐτοματων en los procesos regulares acontece siempre de manera que el curso regular del proceso es interrumpido desde el *exterior*.

Así, es evidente que en las cosas que en sentido absoluto llegan a ser para algo, cuando lo que les sobreviene no es aquello para lo cual han llegado a ser, y tienen una causa externa, decimos entonces que les sobreviene por casualidad (*Física* Libro II, 197 b 17 ss).

Dado que las causas accidentales operan desde el exterior a los procesos regulares; y dado que estos están determinados interiormente por un patrón hacia la realización de una finalidad específica, la intervención de las causas accidentales en estos procesos *encajará* con el patrón que los rija. Esta intervención se lleva a cabo de manera que, interrumpiendo el proceso regular, cumple, sin embargo, con una finalidad que no estando prevista en él tiene alguna relación con él. De esta manera, “el resultado accidental no es adicional al esencial sino que lo reemplaza” (Guthrie VI: 251). Y, como vimos, esta intervención se cumple de manera accidental, en cuanto que es inesperada en relación a la cadena de eventos regulares, y posee un origen indeterminado, en cuanto que sus causas posibles son infinitas en número.

Puede decirse, por ello, legítimamente, en primer lugar, que las cosas suceden por azar, en el sentido definido de que acontecen incidentalmente respecto del fin primario de una acción y que esto las hace incalculables, porque, dada la acción y el resultado, y nada más, no podemos deducir la causa verdadera del resultado, que reside, basándose en los datos disponibles, en una de un número indefinido de posibilidades (Guthrie VI: 252).

Según esto, como ya veíamos, no existe la casualidad –o el azar– absoluta, desligada del orden regular de la generación. Como sostiene Guthrie: “es erróneo decir que existe algo semejante al puro azar si el término se usa absolutamente en el sentido de un agente irresponsable que actúa enteramente fuera del esquema regular y sin relación con él” (Guthrie VI: 252). Se trata, más bien, de la “coincidencia” o del cruce entre dos líneas regulares de procesos teleológicos dirigidos, cada uno de ellos, a sus fines respectivos, pero cuyo encuentro fortuito realiza una finalidad “imprevista”.

Debe precisarse mediante la explicación de que por azar entendemos un resultado incidental derivado de una cadena regular de causación que iba dirigida a otro fin. (...) el azar puede explicarse como el cruce de dos líneas de causación esencial (Guthrie VI: 252).

Por lo tanto, la causa accidental es exterior en la medida en que, sin estar determinada por el proceso interno de una sustancia lo unifica con otro proceso mediante la realización de una finalidad que cumple con ambos, aunque aparece de manera imprevista con respecto a la generación regular de cada uno. Es el resultado de la coincidencia externa (συμβαίνει) de dos órdenes causales diferentes.

Cabría preguntarse, sin embargo, ¿qué hay fuera de la φύσις y de la τέχνη que permite que exista algo así como la τύχη o el αὐτόματον? ¿Qué es, hablando con propiedad, esta exterioridad?

3.3.2. La posterioridad de la causa accidental

Pero, además, en la medida en que toda causa accidental es exterior (ἔξω) en relación al proceso regular de cada sustancia individual o al proceso regular de cada

elección, sin los cuales no podría tener lugar su irrupción, entonces será también posterior (ὕστερον) al principio que rige el proceso de cada sustancia individual o al principio que rige el ejercicio de la elección. Por lo tanto, la τύχη y el αὐτόματον, en tanto principios de las causas accidentales, serán posteriores también a la inteligencia y a la naturaleza, respectivamente, principios de las causas necesarias. En conclusión, la causa accidental es posterior a la causa por sí.

Pero, puesto que la casualidad y la suerte son causas de cosas que, pudiendo ser causadas por la Inteligencia o por la Naturaleza, han sido causadas accidentalmente por algo, y puesto que nada accidental es anterior a lo que es por sí, es evidente que ninguna causa accidental es anterior a una causa por sí. La casualidad y la suerte son, entonces, posteriores a la inteligencia y a la naturaleza (*Física* Libro II, 198 a 5 ss).

Dado que las causas accidentales son posteriores al proceso regular, entonces los eventos fortuitos son posteriores respecto de sucesos dirigidos orgánicamente a un fin. “La esencia de un suceso, es decir, su fin, debe existir *ya* si va a tener el concomitante accidental, o resultado incidental, que es el azar” (Guthrie VI: 253).

Si, como hemos dicho anteriormente, la τύχη y el αὐτόματον son el resultado del encuentro —o la coincidencia— entre dos procesos regulares determinados teleológicamente, entonces la finalidad precederá a esta coincidencia. “Si el azar no es más que el resultado de una coincidencia entre líneas de acción intencional, la consecuencia por supuesto es que la intención tiene que preceder al azar” (Guthrie VI: 253).

Pero, ¿cómo es posible semejante paradoja? La intención, la finalidad, afirma Aristóteles, debe preceder a la causa accidental. Si es así, todo debe estar previamente determinado en términos teleológicos. Es decir, en cierta manera, la causa accidental debe estar prevista en la finalidad. Entonces, ¿cómo debemos comprender la exterioridad de la causa accidental?

En tanto exterioridad, como vimos, se trata de la intersección de dos procesos causales diversos que, según lo anterior, estaría prevista en la finalidad. Dado que la finalidad se cumple primariamente en los procesos individuales y la coincidencia consiste en la intersección de estos procesos, entonces la causa accidental supera el estrecho ámbito de la finalidad individual. Así, en tanto unión entre los procesos, la causa accidental trasciende la individualidad de cada uno de ellos.

Por lo tanto, la unión entre procesos individuales no estaría prevista en la finalidad de cada proceso individual. Sin embargo, si como hemos dicho, la causa accidental trasciende la finalidad individual conectando los procesos individuales, debemos pensar que ahí donde se supera la individualidad, se encuentra la causa accidental.

¿Qué es esta exterioridad entonces? ¿Debemos pensarla en términos de algo informe a partir de lo cual surgiría la finalidad de cada cosa individual y que la acompañaría concomitantemente a lo largo de todo su proceso de individuación? ¿O más bien se trata de la finalidad de todas las finalidades, aquella que permitiría que la casualidad y la fortuna unifiquen todos los procesos individuales dentro de una finalidad más totalizadora?

3.4. El acontecimiento

3.4.1. La teoría del movimiento y el acontecimiento

A lo largo de este capítulo hemos caracterizado a la causa accidental, τύχη o αὐτόματον, al lado de la φύσις y la τέχνη, como principios del movimiento o, más exactamente, como “privaciones” de estos principios, es decir, como causas eficientes que, sin embargo, carecen de determinación.

Cuando nos referimos a las causas, necesarias o accidentales, debemos distinguir entre el principio general y su expresión en una causa específica. Así, por ejemplo, cuando decimos que la φύσις es la causa o el principio del movimiento de todos los

cambios en las sustancias sensibles, nos referimos a aquello que mueve a todos los procesos del mundo natura; mientras que cuando decimos que la causa eficiente del huevo es la gallina, nos referimos a aquello que hace que una determinada especie padezca el cambio.

Esta aclaración es importante en la medida en que es difícil establecer, para el caso de las causas accidentales, una causa eficiente concreta. Al contrario de los procesos ordinarios, como la ἀπλή γένεσις, aquello que se quiere explicar mediante la τύχη o el αὐτόματον *no* es precisamente un movimiento. Por lo tanto, tampoco podemos discernir con exactitud si existen, en semejante fenómeno, una causa eficiente y una causa final.

Sin embargo, es precisamente Aristóteles quien ha tratado de estudiar este problema apelando a su doctrina de la causalidad, basada, a su vez, en su gran teoría del movimiento. La grandeza y la limitación de esta teoría es haber establecido como fundamento de todos los movimientos al movimiento local, es decir, al movimiento físico que se produce por el principio interno del movimiento y que se transmite mediante el contacto.

Este punto de partida trae como consecuencia la aplicación de las categorías obtenidas para el movimiento físico a aquello que, en principio, no constituye un movimiento. De esta manera se genera un acercamiento teórico que no considera la naturaleza misma de la accidentalidad.

Desde nuestra perspectiva, aquello que Aristóteles ha tratado de estudiar con el nombre de συμβεβηκός (accidentalidad) pertenece al universo de los acontecimientos (τὸ γιγνόμενον). Se trata, por tanto, de las situaciones consideradas en cuanto que introducen en los procesos ordinarios elementos imprevistos exteriores a los procesos.

Desde este punto de vista, sería necesario distinguir entre acontecimientos necesarios y accidentales. Los acontecimientos necesarios formarían parte de los

procesos ordinarios sometidos a la causalidad, mientras que los accidentales serían “excepcionales”, es decir, carecerían de cualquier determinación causal.

Sin embargo, aquellos eventos que podríamos considerar necesarios, al ser incluidos por Aristóteles en los procesos ordinarios, dejan de ser considerados acontecimientos propiamente dichos y desaparecen en la uniformidad del engranaje causal. Únicamente los acontecimientos accidentales, aquellos que han sido producidos por la τύχη o el αὐτόματον, pueden ser pensados como acontecimientos, es decir, fuera de la conexión causal.

A pesar de esta dificultad es posible, con un esfuerzo interpretativo, determinar aquello que le pertenece con propiedad a la accidentalidad y, en consecuencia, al acontecimiento. Para tal efecto, necesitamos repasar las cualidades que el Estagirita ha establecido para el evento fortuito “generado” por la causa accidental: ἀόριστος (indeterminación), συμβεβηκός (accidentalidad), τέλος (finalidad), ἄλογος (irracional), ἔξω (exterioridad) y ὕστερον (posterioridad).

La accidentalidad del evento fortuito se entiende como la excepcionalidad, es decir, la cualidad de raro con respecto a los eventos de realización ordinaria. Se trata, por tanto, de la negación de todo proceso causal teleológico.

La indeterminación consiste en la ausencia de una causa eficiente definida que justifique la aparición del evento fortuito. Se trata de la negación de cualquier proceso que pase de la potencia al acto.

La finalidad del suceso fortuito no es más que una finalidad aparente, pues no se origina en una causa eficiente que le sirva de antecedente, de manera que su cumplimiento en cuanto tal se lleva a cabo reemplazando la finalidad original. Se trata de la negación de la finalidad ordinaria.

La exterioridad, a su vez, debe entenderse como aquello que es extraño al proceso normal que rige la naturaleza y el arte, que procede del exterior de aquello que sigue su propio movimiento, y que se manifiesta mediante la coincidencia.

La posterioridad del evento fortuito debe entenderse, a su vez, como una inferioridad ontológica respecto de aquello que está teleológicamente determinado. Está, por lo tanto, subordinado a la primacía de la causa por sí.

Esta enumeración de cualidades ha motivado distintas interpretaciones por parte de los comentaristas modernos de Aristóteles. A pesar de ello, las diferencias entre sus posturas no son abismales, pues son solo pequeños matices los que las diferencian.

Así, por ejemplo, Moreau define los eventos generados por las causas accidentales en términos de una simulación de los procesos ordinarios o, en términos aristotélicos, de una realidad *paralela* a la realidad física (*παρὰ φύσιν*): “un concurso espontáneo de acciones elementales simula la organización por la forma; pero esa simulación es excepcional, al paso que la finalidad se traduce en efectos regulares y constantes” (113).

Para Moreau, aquello que caracteriza al “azar”¹⁷ no sería la ausencia de determinación causal eficiente, puesto que esta consiste, en realidad, en una complejidad infinita de causas, es decir, en una *sobredeterminación causal*. Por el contrario, aquello que determina al azar sería “la ausencia de una finalidad adecuada al resultado”, pues “lo que caracteriza el efecto como fortuito es que esa finalidad no está al nivel del resultado: el efecto no ha sido ni previsto ni deseado” (114-115). Se trata, por tanto, de una interpretación de la causa accidental como una causa final inadecuada.

Por su parte, Hamelin sostiene que la causa accidental puede ser considerada desde dos puntos de vista opuestos: sea como ausencia de causa eficiente, sea como ausencia de causa final.

¹⁷ Término inadecuado, sin embargo, para traducir a la *τύχη* y al *αὐτόματον*.

En el primer caso, el azar no tiene realidad en cuanto hacemos de él “una causa eficiente positiva, una actividad que obra para lograr ciertos fines exteriores a la naturaleza o al pensamiento”; en cambio, sí posee realidad en tanto implica “la ausencia de una actividad teleológica, precisamente en el instante en que pareciera requerirse una actividad tal” (329).

Aubenque, en cambio, sostiene, por una parte, que el azar no es producto de dos series causales sino “del encuentro de una serie causal real dotada de cierta finalidad, y de una finalidad imaginaria tal como podría ser reconstruida retrospectivamente a partir del resultado” (90); es decir, la causa accidental es vista como privación de la causa final.

Pero, al mismo tiempo, sostiene que coexiste otra visión del azar en el mismo Aristóteles. Según esta segunda perspectiva, el azar sería concebido no como causa eficiente sino como privación de una causa eficiente: así, el azar “en tanto que encuentro de una serie real y de un fin no perseguido efectivamente, aparece como un hecho excepcional, y sin causas” (91).

Por su parte, Mansion sostiene que las causas accidentales producen “un tel effet par suite de la coincidence de leurs activités en un point donné et à un moment précis”¹⁸ mientras que la simultaneidad espacial y temporal de los factores en juego “n’était pas commandée par la nature des etres en présence”¹⁹ (297). Es decir, se trata de la coincidencia entre dos líneas causales.

Según Mansion, mientras que en el caso de los procesos ordinarios la “finalité suppose un suite de moments reliés les uns aux autres, que la raison déduit du terme

¹⁸ (...) tal efecto gracias a la coincidencia de sus actividades en un punto dado y en un momento preciso (...) (La traducción es mía).

¹⁹ (...) no era dirigida por la naturaleza de los seres presentes (...) (La traducción es mía).

final”²⁰, en el caso de la generación accidental, un “reencontré de causes sans liens téléologiques entre elles produit par hasard ce premier terme”²¹ (299). De esta manera, por una consecuencia necesaria, toda la serie se despliega a continuación hasta producir la finalidad inesperada. Se trata, entonces, de la causa accidental como una causa eficiente inadecuada.

Este breve examen nos muestra que es imposible establecer positivamente la naturaleza de nuestro objeto de estudio. Es decir, las interpretaciones de los comentadores explican las causas accidentales en los términos que el propio Estagirita realizara: en los *términos del movimiento*. Desde nuestro punto de vista, estas interpretaciones no hacen más que recalar en la deformación que el propio Aristóteles ha generado al exportar sus categorías físicas al ámbito de la “accidentalidad”.

Los comentadores, a pesar de todo, nos han dado una información valiosa: la *τύχη* puede interpretarse en términos de causa eficiente o de causa final, ambas inadecuadas respecto del proceso ordinario, alternativa o simultáneamente. Esta doble posibilidad es la que hace del evento accidental algo tan inusual e incapaz de ser comprendido racionalmente.

Ahora bien, en cuanto a las cualidades descritas más arriba debemos entenderlas en el marco de la teoría del movimiento, es decir, de la doctrina de la potencia (*δύναμις*) y del acto (*ἐνέργεια*).

Como ya hemos visto, en el movimiento en general y en la “generación necesaria” en particular, el movimiento es el paso de la potencia al acto. Este consiste en el tránsito en el que la sustancia que padece el movimiento no está ni en potencia ni en acto. Por esta razón, se dice que el movimiento es una “actualización”.

²⁰ (...) la finalidad supone una continuidad de momentos ligados unos a otros que la razón deduce del término final (...) (La traducción es mía).

²¹ (...) un encuentro de causas sin lazos teleológicos entre ellas produce, por azar, este primer término (...) (La traducción es mía).

En cierta manera, en general, el movimiento es indefinido en cuanto que “no se lo puede entender en sentido absoluto como una potencialidad o como una actualidad” sino que es posible pensarlo como “un cierto acto, aunque incompleto” (*Física* Libro III, 201 b 29 – 33).

Sabemos también que para que el movimiento tenga lugar es necesario que participen en él “aquello de donde proviene el movimiento”, es decir, la forma identificada con las causas eficiente y final y “aquello que padece el movimiento”, la materia.

De esta manera, el movimiento supone una sustancia que ya está en acto (que introduce el movimiento), una sustancia que está en potencia (que padece el movimiento), y un proceso que permite la actualización de una por la otra (el movimiento mismo).

Ahora bien, el movimiento culmina cuando la sustancia en potencia termina el proceso y llega finalmente al acto. Por lo tanto, el movimiento se produce entre dos límites de un mismo proceso: el estado de potencia y el estado de acto de una misma sustancia. El tránsito que va de uno a otro es la actualización, que consiste en un estado intermedio en el que la sustancia no está ni en potencia ni en acto.

En el caso de la “generación accidental”, en lugar de situarse entre dos límites constituidos por los estadios inicial y final del proceso, la potencia y el acto, el movimiento adopta otra modalidad. Este movimiento –si podemos llamarlo así– surge como una aparición, es decir, como la presencia inmediata de un conjunto infinito de potencialidades que, aunque no han logrado acceder al proceso ordinario de actualización, sí alcanzan a establecer una finalidad.

Si observamos con detenimiento, el evento fortuito es análogo a la actualización del movimiento en general, pues al igual que este es indeterminado. Sin embargo, a

diferencia de este, no se realiza entre dos límites, sino que *aparece* en un único momento.

En realidad, en esta aparición no existe ningún movimiento, si por tal entendemos el tránsito lineal de un antecedente a un consecuente; se trata más bien de un *acontecimiento*. Retomamos así el verdadero significado de las palabras que los antiguos nos legaron: la Τύχη o el τυγχάνω, es decir, lo que ocurre, lo que acontece, el acontecimiento que es, por su mismo significado, fortuito y ligado al acaso y a la suerte; a la fortuna.

En términos aristotélicos, este tipo de fenómeno se presenta como una especie de *actualización inmediata*, es decir, la sustancia parece haber llegado al acto sin haber estado en potencia. Se trataría entonces de un movimiento completo pero al final, es decir, de la aparición de la parte final del proceso: el momento en el que la finalidad se realiza.

Según estas consideraciones, habría que hacer una distinción entre tres ámbitos en los que el movimiento interviene. En primer lugar se encuentra el origen del movimiento, el primer moviente inmóvil, que mediante su actualidad transmite el movimiento a cada uno de los entes del universo y cuya función se reproduce en cada una de las cadenas causales individuales. En segundo lugar aparece la dimensión propia del movimiento, la de todos los cuerpos que están sometidos al movimiento; tanto aquellos de naturaleza incorruptible, como los astros, o aquellos que están sometidos al movimiento de generación y corrupción, como las sustancias del mundo sensible. Finalmente, existiría una tercera dimensión, la de aquellos pseudo-movimientos o *acontecimientos* según los cuales el tránsito de un estado a otro quedaría anulado por la realización automática de una finalidad. En realidad, sería más correcto decir que no se trata de la actualización de una potencia sino de la actualización de *algo latente*.

Por lo tanto, la generación accidental, en tanto que *acontecimiento*, no puede ser pensada en los términos del movimiento lineal. ¿Cómo podríamos acceder a determinaciones más correctas que nos permitan dar cuenta de esta *latencia*?

Podemos intentar desarrollar esta interpretación repasando el conocido ejemplo que el mismo Aristóteles cita y cuyo comentario ha sido expuesto sin cesar a lo largo de la Antigüedad.

Un hombre va al mercado a vender un producto –aceite– con la finalidad de agenciarse dinero. Al llegar, encuentra a un conocido que, precisamente, le debía dinero y ambos aprovechan para saldar la cuenta. Así, el hombre que fue por dinero lo obtuvo, pero de una manera inesperada.

El primer hombre está “en trance de realizar” el acto de vender aceite para obtener dinero. La causa eficiente del movimiento es la venta del aceite y la causa final es la obtención del dinero. Este proceso no se ha ejecutado aún, pero se encuentra ya determinado en la inteligencia del sujeto y constituye el programa que, en condiciones normales, él debería llevar a cabo.

Cuando llega al mercado, a pesar de tener toda la intención de realizar su programa, no ha avanzado un ápice en su realización pues la venta, condición para la obtención del dinero, aún no se ha llevado a cabo. El programa está en potencia y, sin embargo, algo ha cambiado: el programa ha encontrado un espacio nuevo, ha pasado de la mente del primer hombre al lugar donde se producirá la venta.

Sin embargo, la aparición del segundo hombre interrumpe la realización de este programa. Probablemente, aunque no nos lo diga el ejemplo, este personaje visitó el mercado con una finalidad semejante (comprar o vender algún producto) o completamente diferente (pasear o visitar a un tercero). En cualquier caso posee, a su

vez, un programa intencional propio que, como todo movimiento intencional, está constituido de una causa eficiente y de una causa final.

Su aparición trae como consecuencia un suceso inesperado: el pago de una deuda al primer hombre. Así, ambos procesos intencionales se entrecruzan inesperadamente en un punto común constituyéndose así un tercer programa. De esta manera, con este suceso, los programas del primer y del segundo hombre son reemplazados por una tercera línea de eventos: el dinero no se obtiene mediante la venta del aceite sino mediante el pago de una deuda contraída en el pasado.

Así, la finalidad del primer programa (la obtención del dinero) se cumple, pero su causa eficiente (la venta del aceite) es reemplazada por el pago de la deuda. En el caso del segundo hombre, no sabemos si logró su finalidad encontrando al primer hombre o si, más bien, todo su programa desapareció adaptándose a esta tercera línea de eventos.

Se produce así una tercera situación que *unifica* dos procesos intencionales paralelos y completamente diferentes. Esta conexión se realiza gracias a la confluencia de un espacio específico: el mercado. Este espacio constituye, en el mundo humano, lo que el cosmos significa para los astros, es decir, el ámbito en donde se realizan los movimientos e intenciones humanos.

Pues bien, el tercer programa se comporta como la causa final de un proceso cuya causa eficiente debemos encontrar en algún *vínculo* entre los dos programas anteriores. Es decir, los dos programas anteriores son *condiciones* para que esta tercera finalidad acontezca.

Cuando más arriba tratábamos de definir el acontecimiento, hablábamos de latencia. Establecíamos así un conjunto de factores indeterminados que, agrupados en una circunstancia específica, se transformaban repentinamente en aquello que llamamos acontecimiento.

A diferencia de la potencia, que es parte del devenir ordinario de los procesos, la latencia no formaría parte de algún proceso definido, sino que estaría caracterizada por ser un conglomerado de tendencias indeterminadas.

Pues bien, si observamos nuevamente el famoso ejemplo que Aristóteles nos dejó como herencia, veremos que hay un detalle que el Estagirita no intenta esclarecer. Sin este elemento es imposible comprender a cabalidad lo que ocurre cuando un evento fortuito acontece. Cuando se produce el acontecimiento, es decir, el pago de la deuda, se actualiza algo que ya había ocurrido, pero que por diversos motivos había quedado inconcluso: alguien le presta dinero a un conocido y este no le paga.

De esta manera, la aparición del *acontecimiento* no es más que la continuación de un movimiento que había quedado inconcluso. Este sería el vínculo que buscábamos y que, en tanto que no alcanza su realización y se convierte en una *latencia*, reaparece, dadas ciertas condiciones, en medio de los procesos ordinarios.

Este detalle nos permite solucionar el problema de la aparición del acontecimiento. Se trataría de un proceso ordinario cuya finalidad *no* se llevó a cabo. Esta finalidad pasa a un estado de latencia manteniéndose a la espera de las condiciones adecuadas para su realización. Cuando estas están dadas se produce lo que hemos denominado el acontecimiento.

Un *acontecimiento* es, por lo tanto, un evento que, independiente de la cadena actual de situaciones de un proceso ordinario y perteneciendo a otra cadena de circunstancias latentes ligadas, sin embargo, al mismo sujeto, irrumpe en ella causando una finalidad inesperada para la cadena actual de eventos, pero completamente coherente con la finalidad de la cadena más antigua.

Nos encontramos así frente a lo que podríamos llamar un *retorno*: una causa eficiente que no ha culminado su proceso y que, dadas ciertas circunstancias, lo realiza en un contexto completamente diferente, es decir, retorna dadas ciertas circunstancias.

Ahora bien, es claro que la irrupción de este fenómeno se produce ahí donde los dos procesos tienen una fuente común. En este caso, el primer hombre mantenía un proceso latente incompleto y un proceso en vías de realización. En esta medida, ambos procesos estaban conectados en el devenir del *mismo* sujeto. Lo mismo ocurría con el segundo hombre, aunque el ejemplo no nos permita saber cuáles fueron sus motivaciones para ir al mercado, lo cierto es que, efectivamente, tenía una deuda con el primero.

Esta unión en un mismo sujeto de dos procesos trae como resultado una fusión de los movimientos y, por tanto, de los tiempos. El antecedente, la deuda, reemplaza a la venta del aceite y la consecuencia, el dinero, coincide con la finalidad. Así, una causa eficiente antigua se vincula, linealmente, a una causa final futura mediante un recurso circular.

Ahora bien, si es cierto que un acontecimiento se produce como la realización de una latencia, entonces podríamos preguntarnos: ¿por qué se produce la latencia? ¿Por qué el proceso ordinario anterior no se cumplió? ¿Por qué fue interrumpido y no alcanzó la finalidad para la cual estaba hecho? ¿Acaso fue interrumpido por otro acontecimiento producto, a su vez, de otra situación de latencia?

Dar respuesta a esta cuestión significaría encontrar el sentido del acontecimiento. En realidad, el proceso individual que cada sustancia o sujeto recorre es una elección que deja en la sombra a las otras posibilidades que también puede, eventualmente, recorrer.

Sin embargo, esta elección se produce de inmediato. No se trata de una deliberación o de un ejercicio de la libertad individual, sino más bien de una *tendencia* que sigue al movimiento del ser del ente en cuestión, es decir, de una *disposición ontológica* frente a las circunstancias.

Esta tendencia es la que permite “elegir” a un ente determinado un recorrido y no otro en medio de una constante interacción entre las circunstancias y la capacidad del ente en cuestión. De esta manera, esta disposición es la que ordena el camino regular y ordenado de los procesos lineales, así como relega a la sombra los elementos adventicios que, en el momento, no pueden ser llevados a cabo.

Al llegar a este punto deberíamos preguntarnos: ¿qué es esta *tendencia*? ¿Cómo conocerla? ¿En qué momento produce esta escisión en el encadenamiento de las circunstancias?

3.4.2. La teoría de la privación y el acontecimiento

En la Antigüedad, la larga tradición de filósofos que intentó escudriñar este problema puede ordenarse en dos grupos bien definidos: aquellos que conciben a la *τύχη* como un elemento irreducible al fundamento de la realidad y, frente a estos, los partidarios de la *τύχη* como un elemento reducible al principio supremo.

Sin duda, esta confrontación entre filosofemas esconde, en realidad, un combate entre dos diversas *Weltanschauungen*, es decir, una confrontación de paradigmas de larga data que, aún en la Modernidad, se replantea de diferente manera. Se trata del enfrentamiento entre las concepciones griega y cristiana del ser.

Si tomamos a Aristóteles como exponente del mundo griego, veremos que el lugar que ocupa la *τύχη* en su sistema se asemeja al de un simulacro de movimiento. El origen del movimiento, el primer moviente inmóvil, comunica mediatamente su actualidad a las distintas partes del universo. Al final, en el mundo sublunar, se produce un efecto sin

origen que trasciende en cierto sentido, al igual que el primer moviente inmóvil, el tiempo: el evento fortuito o acontecimiento.

El evento fortuito, por tanto, se encuentra más allá del movimiento de la φύσις. Se trata de una dimensión completamente diversa de la que contiene al universo físico. Es, como dice el mismo Estagirita, un efecto de la παρὰ φύσις.

(...) (se deben) a la naturaleza cuantos (hechos) tienen en ellos mismos su causa y esta es regular, puesto que acontece o siempre o la mayoría de las veces de la misma manera. En los sucesos que se producen fuera del orden natural no es preciso, en efecto, determinar con exactitud si se producen por una causa conforme a la naturaleza o por alguna otra, pues en esos casos podría muy bien opinarse que su causa es también el azar (*Retórica* 1369 a 32- b5).

Esta otra realidad “fuera del orden natural”, en la que se encuentran los eventos fortuitos, opera como un mundo alternativo al del universo físico. Sin embargo, mantiene con él vínculos estrechos, pues se halla entrelazada con los procesos ordinarios que la constituyen.

Así, al lado del orden ordinario existe un orden de excepciones que está identificado con la privación (στέρησις). A pesar de que esta *excepcionalidad* no se encuentra entre las características que se han identificado en la *Física* para la causa accidental, aparece en otra obra como la determinación más enigmática de todas. En efecto, es en la *Metafísica* que el Estagirita subrayará esta cualidad como propia de la causa accidental.

Pues las cosas se producen o por arte, o por naturaleza, o por suerte, o por casualidad. El arte es un principio que está en otro; la naturaleza es un principio que está en la cosa misma (el hombre, en efecto, engendra un hombre), y las demás causas, privaciones de estas (*Metafísica de Aristóteles*, Libro XII (Λ), 1070 a 5 ss).

Deberíamos preguntarnos entonces, ¿qué es la privación en los términos de la causa accidental? Aristóteles utilizó este término para explicar la ἀπλή γένεσις. En este caso, en tanto privación de forma, constituía uno de los principios del cambio al lado de

la materia y de la forma, y aunque formaba parte de la materia, no se identificaba con ella. Era, por lo tanto, aquello que, en la materia, permitía el cambio de forma. La privación posibilitaba la transformación de una misma sustancia a lo largo de su proceso de actualización, pues constituía el momento intermedio entre la pérdida de una forma y la adquisición de otra. Es decir, preparaba el advenimiento del movimiento que la forma introducía en la materia. Así, como parte del proceso de generación, la στέρησις era interior al proceso teleológico de la naturaleza.

En cambio, en tanto *causa accidental*, la στέρησις aparece como privación de φύσις y de τέχνη, es decir, αὐτόματον y τύχη, respectivamente. Se trata, por tanto, de la privación de los procesos teleológicos ordinarios en su *totalidad*, de la privación del principio del movimiento en su totalidad. En este sentido, opera sobre la φύσις y la τέχνη dadas, transformándolas en potencialidades a partir de las cuales un nuevo movimiento debe producirse.

Estamos frente a una στέρησις que prepara el advenimiento de un movimiento exterior que, curiosamente, posee las mismas características que el movimiento sobre el cual opera. En esta medida, es privación de φύσις respecto de una φύσις dada o privación de τέχνη respecto de una τέχνη dada. La στέρησις, en tanto αὐτόματον o τύχη, respecto de la φύσις o la τέχνη dadas, se comporta como una *privación externa*; pero, en tanto advenimiento de un nuevo movimiento, se comporta como la *privación interior* de un proceso mayor que incluiría a la φύσις y la τέχνη dadas como partes suyas.

Ahora bien, como ya sabemos, el movimiento de la φύσις es *continuo*: no existe interrupción en el proceso de actualización de una sustancia ni en la generación de otro individuo a partir de él. Esta *continuidad* del movimiento total de la φύσις está asegurada por el movimiento del sol. Al igual que todos los demás astros que giran

“alrededor” de la tierra, el sol posee un movimiento circular *permanente* que llega al mundo sublunar bajo la forma de dos movimientos lineales complementarios: la generación y la corrupción. Así, mediante la alternancia entre el acercamiento del sol a la tierra y su alejamiento, crea las estaciones y pone en movimiento la φύσις de cada sustancia sensible.

Se trata de un único movimiento de generación y corrupción que, sin embargo, cuando es observado desde el desarrollo de cada individuo, parece complicarse o incluso detenerse al término del proceso. Así, desde el punto de vista de la sustancia individual, la φύσις admite una *discontinuidad* que, desde el punto de vista de la totalidad de la φύσις, no existe. El proceso de generación implica que, a nivel individual, la sustancia se transforme permanentemente mediante la interacción de su forma interior con el mundo exterior. Por su parte, el mundo exterior no es otra cosa que la totalidad de los procesos individuales de *otras* sustancias sensibles, cuyas formas interiores también interactúan con las del resto. Por lo tanto, la *discontinuidad* es el resultado de la interacción entre cada proceso individual y el mundo, es decir, con *otros* procesos individuales. Se trata del “choque” entre procesos diferentes.

Es a partir de esta interacción entre los procesos individuales que opera el αὐτόματον. Este, en tanto causa accidental y privación de φύσις, es la condición para el advenimiento del movimiento de la φύσις externa sobre el movimiento de la φύσις interna. Se trata de la condición que permite que los procesos individuales interactúen entre sí formando, a partir de su contacto, una unidad mayor.

Como ya sabemos, el modo cómo se produce este contacto es accidental, es decir, se produce a partir de la *coincidencia*, en una situación específica, entre los procesos que interactúan entre sí. Además, el encuentro entre ambas líneas introduce una nueva finalidad. Esta interpenetración entre sustancias solo es posible por el despliegue propio

de la φύσις como proceso de γένεσις καὶ φθορά generado directamente por el movimiento del sol “alrededor” de la tierra.

A diferencia de la φύσις, según Aristóteles, la τέχνη es una actividad cuyo origen está en la parte racional deliberativa del alma humana. Como toda actividad anímica, no tiene por finalidad otra cosa que su propia realización, cuya característica fundamental consiste en el ejercicio de la elección dirigida por la razón. Al mismo tiempo, puede adoptar dos formas: la τέχνη ποιητική (productiva) y la τέχνη πρακτική (práctica). En cuanto actividad específica de la parte deliberativa del alma humana es considerada como una virtud dianoética y, por tanto, como el principio del movimiento de un conjunto de conductas en el ámbito de la razón práctica.

De esta manera, la τέχνη es principio del movimiento de las actividades del hombre, pero, a diferencia de la φύσις, no constituye un movimiento continuo, pues depende de la coordinación, al interior del alma humana, de la deliberación (βουλεύσις), la elección (προαίρεσις) y, eventualmente, del concurso de las virtudes (ἀρεταί) éticas. Esta actividad permite que el hombre se conduzca voluntariamente respecto de las fuerzas irracionales que habitan en su interior. Al mismo tiempo, dado que se despliega en medio de la contingencia, está en lucha permanente con el mundo exterior. Es, por lo tanto, un principio de movimiento constituido *doblemente* en relación a la *discontinuidad* y, en este sentido, se asemeja a la φύσις individual.

Sin embargo, esta tensión interior de la ψυχή humana, lejos de constituir un defecto, es el motor principal de la misma βουλεύσις, pues su ejercicio no puede realizarse allí donde ya hay perfección y acabamiento. Por tal razón, la irracionalidad interna de la ψυχή es la materia necesaria sobre la que se constituye la βουλεύσις. Al mismo tiempo, la discontinuidad externa del mundo es el campo adecuado sobre el que opera esta βουλεύσις.

Así, la τύχη, en tanto privación de τέχνη, consiste en la interacción entre diversos procesos intencionales individuales y, en esa medida, es la condición para el advenimiento de la τέχνη externa, constituyéndose en una unidad interanímica a partir de procesos individuales. Pero su efecto es doble, porque no solo interrelaciona dos procesos diversos, sino que se presenta ahí donde la τέχνη ha sido superada por los factores irracionales del alma. Así como, a partir del magma irracional de la ψυχή, la privación de τέχνη prepara al sujeto para el advenimiento de los actos voluntarios de la βουλεύσις, la τύχη, en tanto privación externa de estos mismo actos, permite el advenimiento del movimiento exterior de otros procesos intencionales humanos.

Ahora bien, como ya sabemos, la τύχη permite esta interacción entre procesos individuales también bajo la modalidad de una *coincidencia* que, además, añade una finalidad inesperada a los procesos individuales implicados. Este encuentro entre procesos intencionales humanos solo puede actualizarse a partir del despliegue de la φύσις tomada en términos individuales, pues es a cada hombre, en tanto organismo psíquico determinado, que la τύχη adviene bajo la forma de buena o mala fortuna.

De esta manera, la causa accidental, τύχη ο αὐτόματον, constituye lo que hemos denominado un *acontecimiento*. En tanto encuentro de dos procesos individuales, es el punto de conexión de dos tipos de movimientos: el *retorno*, asociado al movimiento circular del sol “alrededor” de la tierra, y la *repetición*, asociada al movimiento lineal de las sustancias sensibles. Sabemos que el sol retorna, al fin de una revolución, sobre su punto de inicio; la φύσις, en cambio, repite su movimiento.

Así, desde el punto de vista griego, la realidad sensible estaba constituida, al mismo tiempo, por dos órdenes paralelos complementarios. Es decir, la realidad ordinaria estaba atravesada por eventos excepcionales que constituían también su

materialidad y que estaban subordinados, finalmente, al principio rector del universo: el primer moviente inmóvil.

Parece ser, entonces, que la postura griega no se diferenciaría en mucho de la cristiana puesto que, finalmente, los eventos fortuitos habrían sido reducidos al funcionamiento de la causa de todas las cosas. Sin embargo, esto no es tan cierto, pues los primeros mantienen –integrada, claro está– la realidad de los eventos fortuitos intacta en su excepcionalidad e irracionalidad.

Los cristianos, por el contrario, conciben el principio del universo en términos de una racionalidad absoluta que estaría expresada en el funcionamiento de la Providencia sobre los acontecimientos terrenales. Esta concepción racionalizaría todos los elementos que, en principio, escapan a la explicación causal teleológica.

Dios no solo transmitiría el movimiento al universo sino que, además, dirigiría su sentido. Así, Santo Tomás, siguiendo posiciones agustinianas interpretadas en clave aristotélica, sostiene la existencia *real* de la τύχη en el mundo sublunar pero, al estar concebida individualmente, es decir, dentro del conjunto de todos los acontecimientos, necesarios y accidentales, pierde su excepcionalidad y su alternancia complementaria al mundo ordinario. Así, termina por ser comprendida en el gran plan que Dios tiene reservado a todas las criaturas.

Of course St. Thomas cannot pause, as Aristotle has done in the *Physics* or even at the *Nicomachean Ethics*, at this point of indeterminism and proclaims the existence of Fortune *sic et simpliciter*. Fortune exists indeed, but only *secundum quid*. That is, the fortuitous may be in relation to us and also in relation to the action of the celestial bodies, and even in relation to the custodian angels but *not* in relation to God (Cioffari 105-106).²²

²² Sin duda, Santo Tomás no se detiene, como Aristóteles lo ha hecho en la *Física* o incluso en la *Ética a Nicómaco*, en el indeterminismo y afirma la existencia de la Fortuna *sic et simpliciter*. La Fortuna existe, pero solo *secundum quid*. Esto es, lo fortuito puede estar en relación a nosotros, y también en relación a los cuerpos celestiales, e incluso en relación a los ángeles custodios, pero *no* en relación a Dios. (La traducción es mía).

Sin embargo, esta transformación del planteamiento aristotélico no está exenta de peligros para la fe mesiánica de los cristianos. Si es cierto que la τύχη posee únicamente una realidad momentánea dentro de la totalidad de los procesos del mundo sublunar, de manera que su realidad excepcional desaparece ante la mirada de Dios; entonces, es posible que el mismo principio del universo posea, en su constitución, un elemento excepcional que lo haga irracional. Solo Dios permanece fuera de los efectos de lo fortuito: “Therefore except for God, chance may be found everywhere” (109)²³, y solo él puede dar cuenta del mismo.

Es decir, al haber reemplazado la realidad de la τύχη por la de la Providencia divina, el cristianismo ha trasladado esta realidad a la divinidad misma. De esta manera, a despecho de su intento por *racionalizar lo accidental*, los cristianos han *irracionalizado lo necesario* creando algo completamente abrumador: un Dios que ha creado al mundo racionalmente, pero que lo dirige irracionalmente.

Sin duda, un cristiano rechazaría de plano esta posición alegando que Santo Tomás dice claramente que es Dios quien dirige racionalmente el mundo y que, por consiguiente, lo accidental solo existe para la mirada del hombre. Cabría preguntarse entonces: ¿en qué consiste esta sabiduría divina que ve lo accidental y fortuito como parte de un plan racional completamente determinado? Santo Tomás nos lo dice claramente en el ejemplo de la procesión:

He considers, (...), a procession in which each member sees what is immediately in front of him or immediately next to him, and no more. Someone on a height, however, would see all at once the entire row and the relation of precedence existing between successive marchers. This example must be transferred, St. Thomas tell us, from the spatial to the temporal series, so as to have an analogy between a position above the flow of the marchers and a position outside and above time, and thus see the entire temporal process of things without sucession (Cioffari 107).²⁴

²³ De esta manera, excepto para Dios, el azar se encuentra en todas partes. (La traducción es mía).

²⁴ Considera una procesión en la que cada miembro ve lo que está inmediatamente frente a él o inmediatamente cerca de él, y nada más. Sin embargo, alguno en una parte más alta vería, a la vez, la fila

Esta descripción de la “mirada de Dios” no es otra cosa que la misma *τύχη* extraída del ámbito sublunar y colocada en el ámbito inteligible. Santo Tomás, con este ejemplo, ha dado cuenta de la naturaleza de lo fortuito, lo atemporal y acausal, en el seno del mismo Dios, paradójicamente. Al igual que el primer moviente inmóvil, Dios es atemporal, pero a diferencia de este, es completamente indeterminado en sí mismo: está presente en el desenvolvimiento de todas las cosas del mundo sublunar y, por lo tanto, debe asegurar la concatenación de los elementos excepcionales en el esquema regular de la naturaleza. Por lo tanto, al ser Dios la suma de ambas realidades no es ninguna. No hay diferenciación en él pues está más allá de toda determinación. De esta manera, la irracionalidad se ha trasladado de la naturaleza al espíritu.

Los griegos, por su parte, se contentaron con establecer un ámbito de excepcionalidad en el seno del mundo sublunar alejado completamente del primer moviente inmóvil. Este ámbito, sin embargo, poseía ciertas determinaciones que lo asemejaban al primer principio. Vemos aquí que, ciertamente, los griegos habían intuido ya que este ámbito podía ser integrado, sin dificultad, a la naturaleza divina. El mismo Aristóteles, tanto en la *Ética a Nicómaco* como en la *Ética a Eudemo*, hace una descripción de este punto de vista cuando trata de explicar cómo la fortuna se instala en la vida de un hombre.

¿Por qué no terminaron de dar el paso que les permitiría identificar ambas naturalezas? Esto no era posible simplemente porque los griegos explicaban el mundo mediante *dos* principios, es decir, mediante polaridades organizadas dualmente.

El primer principio fundamenta la materia, pero no la crea; por lo tanto, ambas realidades son consubstanciales y no se generan entre sí. Por el contrario, es gracias al

completa y la relación de precedencia que existe entre los sucesivos marchantes. Este ejemplo debe ser trasladado, nos dice Santo Tomás, desde la serie espacial a la serie temporal; así, gracias a esta analogía entre la posición sobre el flujo de los marchantes y la posición fuera y sobre el tiempo, es posible ver el proceso temporal de las cosas completo y sin sucesión. (La traducción es mía).

comercio entre estas dos realidades originarias que la totalidad de lo real, el mundo en su diversidad y multiplicidad, se ha creado paulatinamente. Si los cristianos dieron este paso, fue gracias a su peculiar concepción del mundo en la que un único Dios creaba todo lo existente al tiempo que lo conducía a buen puerto.

Algunos pensadores modernos han tratado de afrontar este problema con otras herramientas aunque la conclusión básica sea la misma. Schopenhauer, por ejemplo, que define lo casual como la coincidencia en el tiempo de algo que no está vinculado causalmente sostiene, al mismo tiempo, que “nada es *absolutamente* fortuito; sino que incluso lo más azaroso no deja de ser algo necesario, solo que llegado por un camino muy lejano” (31-32). Este “camino lejano” no es otra cosa que la *latencia* de la que hemos hablado anteriormente, el camino de retorno de lo que fue interrumpido.

Esta *latencia* se realizaría, como hemos visto a lo largo de este capítulo, en el *acontecimiento*, el efecto de la causa accidental, mediante lo que algunos, siguiendo a Schopenhauer, han denominado la “fuerza de atracción de lo relativo”. Como sostiene el escritor Wilhelm von Scholz, se trataría de una “atracción suficientemente poderosa para influir a la actitud de las personas que se hallan en el radio de acción de esa fuerza, pero que no se dan cuenta de ello” (87).

Esta fuerza tendría su origen en una memoria que quedaría, por algún motivo, grabada en la historia de los procesos no realizados por el sujeto o los sujetos implicados en la circunstancia concreta. Se trataría de una dimensión que rebasa al sujeto y a partir de la cual se configura, en el interior mismo de la subjetividad, una “segunda personalidad” paralela a la ordinaria. Esta segunda personalidad, completamente inconsciente, puede intervenir “continuamente en el juego de los acontecimientos” (155) y atraer, por tanto, desde su oscuro lugar en medio de la

diversidad de acontecimientos, a los más favorables o desfavorables según la vinculación dada.

Ahora bien, la tendencia o *disposición ontológica* del sujeto de la que hemos hablado solo puede explicarse en los términos de una interacción permanente entre el sujeto y su entorno; en el caso presente, entre el sujeto inconsciente y los eventos. Pues bien, si es cierto que los eventos de los procesos ordinarios están ligados entre sí siguiendo un patrón determinado teleológicamente, es decir, ordenados según lo que “ocurre la mayoría de las veces”, ¿qué ocurre con los acontecimientos accidentales? ¿Cómo están ligados entre sí? ¿Siguen acaso también algún patrón como parece sugerir Schopenhauer?

El único pensador que ha intentado dar una respuesta satisfactoria a este problema ha sido, sin duda, el psicólogo suizo, Carl Gustav Jung. En su obra *La interpretación de la naturaleza y la psique*, Jung establece el concepto de la “sincronicidad”, que no es otra cosa que una reactualización de la antigua *τύχη*, y la define como “la coincidencia temporal de dos o más acontecimientos, no relacionados entre sí causalmente, cuyo contenido significativo es idéntico o semejante” (35).

Desde este punto de vista, la verdadera ligazón entre acontecimientos accidentales consiste, en realidad, en una ligazón *significativa*, es decir, en una cualidad que por algún motivo se repite o retorna en todos ellos.

De esta manera, cuando el hombre va al mercado a vender aceite para así obtener dinero, su intención se realiza mediante la aparición del amigo deudor de manera tal que las dos finalidades encajan porque poseen idénticas cualidades: la obtención del dinero.

Las dos finalidades se conectan gracias a la irrupción de un tercer conjunto de eventos vinculado mediante un *retorno*, es decir, de manera que entre la linealidad de los otros dos procesos se actualice una totalidad parcialmente realizada en el pasado.

Por lo común, el *retorno* es concebido como un círculo, es decir, como el cumplimiento de un giro en el que el pasado se hace presente y viceversa. Sin embargo, esta visión es inexacta pues el tiempo, concebido como una sucesión de pasado, presente y futuro, no juega ningún rol en este fenómeno. En realidad, se trata del *retorno de una simultaneidad*, es decir, de un conjunto de circunstancias vinculadas entre sí por medio de un enlace significativo.

En suma, la *τύχη* o el *αὐτόματον* –la causa accidental– y el evento fortuito –el acontecimiento– producido por ellos se movilizan mediante relaciones significativas, es decir, mediante nexos cualitativos presentes en cada conjunto significativo de circunstancias.

CONCLUSIONES

1. El primer moviente inmóvil (πρῶτον κινῶν ἀκίνητον) se mueve a sí mismo, por lo tanto, una parte de él está inmóvil y la otra en movimiento. Es decir, la parte inmóvil está en acto (ἐνέργεια) y la parte móvil en potencia (δύναμις). Así, gracias a la actualidad (ἐντελέχεια) de la parte inmóvil en acto, la parte móvil en potencia pasa de la potencia al acto.

2. El primer moviente inmóvil (πρῶτον κινῶν ἀκίνητον) mueve además a la totalidad (ὅλον) del universo o cielo (οὐρανός). Para mover al universo, es necesario que actúe desde el exterior, es decir, que mueva al universo desde fuera de él. Por lo tanto, actúa como una causa eficiente exterior del universo.

3. El universo, o cielo (οὐρανός), posee dos dimensiones: el cielo (οὐρανός) propiamente dicho y el mundo sublunar. La primera está constituida por todos los entes siderales (οὐρανίοι) y la segunda, por todo aquello que se encuentra entre la tierra (γῆ) y la luna (σελήνη). La primera recibe directamente el impulso del primer moviente inmóvil (πρῶτον κινῶν ἀκίνητον) y adopta un movimiento circular (κύκλω κίνησις) eterno por el que retorna constantemente al mismo punto. La segunda, mediante el movimiento circular del sol, recibe el movimiento circular del cielo (οὐρανός) y adopta un movimiento lineal (εὐθεία κίνησις), expresado en las estaciones, que posee un comienzo y un fin, pero que se repite indefinidamente.

4. El cielo (οὐρανός) pasa de la potencia al acto por la acción directa del primer moviente inmóvil (πρῶτον κινῶν ἀκίνητον); y el mundo sublunar pasa de la potencia al acto gracias al movimiento circular del cielo (οὐρανός). De esta manera, lo existente en el cielo y en la tierra alcanza su perfección a través de un proceso organizado teleológicamente.

5. A su vez, el mundo sublunar está constituido por la actividad de la naturaleza (φύσις) que, sometida al movimiento del cielo (οὐρανός) mediante el movimiento del sol, adopta, además del movimiento lineal (εὐθεία κίνησις), el cambio (μεταβολή) por generación y corrupción (γένεσις καὶ φθορά) en el interior de cada sustancia a partir de una forma inherente. Este consiste en el proceso que va de la potencia al acto, como finalidad (τέλος) particular de cada ente individual.

6. Además, en el seno de la actividad de la naturaleza (φύσις) se despliega la actividad del ser humano expresada en el arte (τέχνη). Este puede desarrollarse como actividad creativa (ποίησις) y actividad práctica (πρακτική). El proceso del arte consiste en el despliegue de una forma, previamente introducida en el pensamiento del hombre, en el mundo.

7. Dentro de la actividad de la naturaleza (φύσις) y del arte (τέχνη) existen, sin embargo las excepciones; es decir, las causas accidentales (συμβεβηκός). La causa accidental en la naturaleza (φύσις) es la casualidad (αὐτόματον) y la causa accidental en el arte (τέχνη) es la fortuna (τύχη). Ambas consisten en la interrupción de los procesos mediante la aparición de un evento no conectado causalmente a la totalidad de la serie. Este evento no posee una causa eficiente determinada, aunque sí cumple una finalidad gracias a la cual puede encadenarse con el proceso normal de una sustancia o con el proceso intencional de una actividad humana. De esta manera, la causa accidental mediante la cual se realiza una finalidad inesperada no se produce mediante la secuencia causa eficiente – causa final. Aparece únicamente al final del proceso en el que se encuentra involucrada inesperadamente, aunque cumpliendo con la finalidad (o cierta finalidad) del mismo.

8. El primer moviente inmóvil actúa desde el exterior en tanto origen del movimiento de todas las cosas, es decir, a la manera de una *causa eficiente absoluta*.

Igualmente, la causa accidental (αὐτόματον ο τύχη) es producida desde el exterior, no como causa eficiente sino como causa final: una *causa final absoluta*. Asimismo, el primer moviente inmóvil está en acto siempre y, en consecuencia, está *fuera* del tiempo. La causa accidental, en cuanto aparece al final del proceso normal de una sustancia, también está *fuera* del tiempo. Por lo tanto, de alguna manera expresa una especie de inversión del primer moviente en el ámbito sublunar.

9. La causa accidental (αὐτόματον ο τύχη) no proviene de la materia tal como algunos filósofos han entendido. En realidad, la causa accidental es una exterioridad a los procesos de la φύσις y la τέχνη; por lo tanto, no proviene ni de la materia ni de la forma, sino del simple encuentro entre dos procesos individuales. Se trata de la realización de un acontecimiento, que consiste en la realización de una finalidad inesperada que reemplaza, en cierto modo, a la finalidad que naturalmente debería haberse producido. Así, en tanto acontecimiento, la causa accidental transforma, si se quiere, todo el proceso normal en un evento nuevo que manipula las condiciones a partir de las cuales aquel se ha constituido.

10. Los eventos fortuitos, que denominaremos acontecimientos, provienen de causas eficientes indeterminadas (causas accidentales). Esto implica que no son producto de un proceso causal individual, que sí posee una causa eficiente determinada. Por este motivo, están constituidos de una finalidad exterior al proceso normal; se trata, por tanto, del cumplimiento de un proceso a otro nivel: no a un nivel individual, sino a nivel de la serie de la cual forman parte los mismos procesos individuales.

11. Los eventos fortuitos son, en realidad, en el mundo sublunar, una realidad paralela que complementa el orden regular de las cosas y que está inextricablemente ligada a él. Esta realidad paralela se muestra como una latencia de procesos no realizados que, bajo ciertas circunstancias, se realizan. A diferencia de los procesos

lineales, toma la forma de un retorno que actualiza situaciones incompletas conectadas con los sujetos participantes. Esta ligazón estaría determinada acausalmente mediante elementos “significativos” que dan cuenta de aquello que está ocurriendo.

12. Es necesario concebir a la τύχη y el αὐτόματον como principios de excepcionalidad y no como causas accidentales. En este sentido, no se identifican con la ausencia de determinación, sino con un exceso de determinación, con la sobredeterminación. No deben identificarse con la contingencia o el azar, pues siempre realizan finalidades. Tampoco pueden identificarse con la posibilidad, pues su existencia es, en principio, inesperada. Por lo tanto, al poseer la capacidad de realización teleológica inesperada, solo pueden identificarse con la *efectividad*.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones de las Obras Completas de Aristóteles

Bibliotheca Oxoniensis. The Oxford Classical Texts. Texto en griego con aparato crítico.

Collection des Universités de France. Association Guillaume Budé. Texto en griego con traducción al francés.

The Loeb Classical Library. Londres-Cambridge, Massachusetts. Texto en griego con traducción al inglés. 23 vols.

The Works of Aristotle. Translated into English under the editorship of W.D. Ross, 1952, 2 vols.

Obras de Aristóteles

Acerca del alma, trad. por Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1978.

Acerca del cielo. Meteorológicos, trad. por Miguel Candel, Madrid: Gredos, 1996.

Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural, trad. por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid: Gredos, 1998.

Constitución de los atenienses. Pseudo-Aristóteles. Económicos, trad. por Manuela García Valdez, Madrid: Gredos, 1984.

De la génération et de la corruption, texto griego y trad. por Charles Mugler, Paris: Les Belles Lettres, 1964.

De l'ame, texto griego por A. Jannone y trad. por E. Barbotin, Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Du ciel, texto griego y trad. por Paul Moraux, Paris: Les Belles Lettres, 1965.

Ética a Nicómaco, texto griego y trad. por María Araujo y Julián Marías, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

Ética a Nicómaco y Ética Eudemia, trad. por Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1990.

Física, Libros I-II, trad. por Marcelo D. Boeri, Bs.As.: Biblos, 1993.

Física, Libros III-IV, trad. por Alejandro Vigo, Bs.As.: Biblos, 1995.

Física, Libros VII-VIII, trad. por Marcelo D. Boeri, Bs.As.: Biblos, 2005.

Física, trad. por Guillermo R. De Echandía, Madrid: Gredos, 1990.

- Física*, texto griego y trad. por Ute Schmidt Osmanczik, México: UNAM, 1990.
- Investigación sobre los animales*, trad. por Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1992.
- Metafísica*, trad. por Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1998.
- Metafísica*, trad. por Hernán Zucchi, BS: AS.: Debolsillo, 2004.
- Metafísica de Aristóteles*, texto griego, latino y trad. por Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1990.
- Poética*, texto griego, latino y trad. por Agustín García Yebra, Madrid: Gredos, 1975.
- Política*, texto griego y trad. por Julián Marías y María Araujo, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Política*, texto griego y trad. por Antonio Gómez Robledo, México: UNAM, 2000.
- Política*, trad. por Manuela García Valdez, Madrid: Gredos, 1999.
- Problemas*, trad. por Ester Sánchez Millán, Madrid: Gredos, 2004.
- Physique*, texto griego y trad. por Henri Carteron, Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- Retórica*, texto griego y trad. por Antonio Tovar, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- Retórica*. trad. por Quintín Racionero, Madrid: Gredos, 1990.
- The Physics*, texto griego y trad. por W. D. Ross, London: Harvard University Press, 1957.
- Tratados de lógica (Órganon) I: Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*, trad. por Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos, 1982.
- Tratados de lógica (Órganon) II: Sobre la interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos*, trad. por Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos, 1988.

Obras generales sobre Aristóteles

- BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Madrid: Cátedra, 1999.
- DÜRING, Ingemar. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México: UNAM, 1990.
- HAMELIN, Octavio. *El sistema de Aristóteles*. Bs.As: Estuario, 1946.
- JAEGGER, Werner. *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: FCE, 1985.

LEAR, Jonathan. *Aristóteles: El deseo de comprender*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

MOREAU, Joseph. *Aristóteles y su escuela*. Bs. As.: Eudeba, 1972.

Obras sobre la física de Aristóteles

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1966.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. Paris: Vrin, 1982.

HASNAOUI, Ahmed. "Sobre algunas acepciones del tiempo en la filosofía árabe-musulmana" en: Ricoeur, P., et-al, *El tiempo y las filosofías*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.

MANSION, Augustine. *Introduction a la physique aristotélicienne*. Paris: Plon, 1946.

SOLMSEN, N. *Aristotle's System of the Physical World. A comparison with his predecessors*. N.Y.: Cornell University Press, 1960.

Obras sobre la ética de Aristóteles

AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.

BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. NY: Oxford University Press, 1991.

GUARIGLIA, Osvaldo. *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Bs.As.: Eudeba, 1997.

NÜSSBAUM, Martha. *La fragilidad del bien. Fortuna y Ética en la tragedia y la filosofía griega*. Bs. As.: Visor, 1994.

RODIER, Georges. "La morale aristotélicienne", *Études de philosophie grecque*, Paris: Vrin, 1957, 177 – 217.

NUYENS, François. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1973.

Obras sobre la Tyche

CIOFFARI, Vincenzo. *Fortune and Fate from Democritus to Thomas Aquinas*. New York: Columbia University, 1935.

JONHSON, Kent. "Luck and Good Fortune in the Eudemian Ethics", *Ancient Philosophy*, 17, 1997: 85 – 102.

JUNG, Carl Gustav. *La interpretación de la naturaleza y la psique*. Bs.As.: Paidós, 1964.

MILHAUD, Gaston. “Le Hasard chez Aristote et chez Cournot”, en: *Etudes sur Cournot*. Paris: Vrin, 1927.

RAPHALS, Lisa. “Fate, Fortune, Chance and Luck in Chinese and Greek: a comparative semantic History”, *Philosophy East and West*, Volume 53, Number 4, (October 2003): 537 – 574.

SCHOPENHAUER, Arthur. “Especulación trascendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo”, en: *Los designios del destino*. Madrid: Tecnos, 1994.

Von SCHOLZ, Wilhelm. *Casualidad y destino*. Barcelona: Iberia, 1968.

WEISS, Helene. *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

Obras sobre la historia de la filosofía griega

COLLI, Giorgio. *La nascita della filosofia*. Milano: Edizioni Adelphi, 1996.

CORNFORD, Francis. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: Visor, 1995.

GIGON, Olof. *Les grands problèmes de la philosophie antique*. Paris: Payot, 1961.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. VI T. Madrid: Gredos, 1990.

HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE, 1990.

JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE, 1990.

JAEGER, Werner. *Paideia*. México, FCE, 1990.

MOSTERÍN, Jesús. *Historia de la filosofía*. Madrid : Alianza Editorial, 1986.

SCHUHL, Pierre – Maxime. *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*. Paris: PUF, 1949.

VERNANT, Jean Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF, 1962.

Obras sobre la religión griega

BOYANCÉ, Pierre. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*. Paris: E. de Boccard, 1937.

BLOCH, Raymond. *La adivinación en la antigüedad*. México: FCE, 2002.

DODDS, E. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Universidad, 1990.

- ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1993.
- FLACÉLIERE, Robert. *Adivinos y oráculos griegos*. Bs. As.: Eudeba, 1965.
- GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero, 1968.
- NILSSON, Martin. *Historia de la religión griega*. Bs. As.: Eudeba, 1961.
- ROHDE, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: FCE, 1983.
- VERNANT, Jean Pierre. *Las artimañas de la inteligencia. La **metis** en la Grecia antigua*. Madrid: Taurus, 1988.
- VERNANT, Jean Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris: Maspero, 1988.

Diccionarios

- BOISACQ, Émile. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1950.
- BONITZ, Hermannus. *Index Aristotelicus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955.
- PETERS, F. E. *Greek philosophical terms. A Historical Lexicon*. N.Y.: New York University, 1967.