

AZAR Y FINALIDAD EN ARISTÓTELES Y EPICURO.

Marcelino Rodríguez Donís. Universidad de Sevilla

Resumen: 1. Exposición crítica del mecanicismo presocrático. 2. La significación de la teleología en la física y en la metafísica. 3. Sobre el accidente y la suerte. 4. Fracaso del finalismo. 5. Sustitución de la finalidad por el mecanicismo atomista.

Abstract: 1. Critical exposition on presocratic mechanicism. 2 The meaning of teleology in physics and metaphysics. 3. On accident and chance. 4. The failure of finalism. 5. Replacing finality by atomistic mechanicism.

1. *Exposición crítica del mecanicismo presocrático*

El Estagirita, siguiendo los pasos de Platón, considera que hay tres órdenes de causas en la génesis de lo real: la naturaleza, el arte y el azar. De acuerdo con este esquema, desarrolló en profundidad su teoría causal y, sobre todo, entró a discutir profundamente su concepción teleológica. En el *Protréptico*, en *De Caelo*, en la *Física*¹, en el libro XII de la *Metafísica*, etc., trata de justificar la existencia de la causa final, que es la única, curiosamente, que necesita, según él mismo reconoce, ser demostrada. En su opinión, los antiguos filósofos todo lo explicaban recurriendo a la causa material. En efecto, Empédocles y Demócrito, según nos dice², «trataron muy poco, en sus obras, lo que se refiere a la forma y la esencia». Otros —probablemente Empédocles y Anaxágoras— «si aducen otra causa, apenas ellos mismos la han expuesto, la abandonan, como el que habla de la amistad y el odio, y el otro que habla de la inteligencia»³. Para los partidarios del mecanicismo materialista la naturaleza no actúa según un fin (*héneka tou*) ni en vista de lo mejor. En cambio, para Aristóteles nada de lo que sucede siempre o muy a menudo puede ser obra del azar. Tendremos ocasión de ver cómo su finalismo es en gran medida causa y consecuencia, a la vez, de su concepción teológica. Su teleología y teleonomía, en nuestra opinión, vienen exigidas por los supuestos ideológico-metafísicos construidos implícitamente a partir del antropomorfismo de las creencias populares, a las que, por otra parte, presta escaso crédito a la hora de explicar la naturaleza misma de lo divino.

¹ Libro II.

² *Fís.* II, 193 a 20-21.

³ *Ib.* 198 b 14-16.

Aunque es cierto, por utilizar el mismo ejemplo de Aristóteles, que la lluvia hace crecer los cereales o los estropea, cuando es excesiva o cae a destiempo, no se puede decir que llueva para una cosa u otra, sino que el crecimiento o la destrucción del cereal son resultados accidentales (*symbainēi*) o concomitantes. No llueve para que se den tales hechos, pero no pueden darse si llueve, es decir, son en cierto modo contingentes y en cierto modo necesarios. Podríamos decir que la lluvia, por una parte, es resultado necesario de ciertas condiciones de temperatura y evaporación, como el mismo Estagirita afirma⁴. Ahora bien, por otro lado, no parece digno de un físico acudir a Zeus como agente productor de las condiciones necesarias para que se dé la lluvia, sin haber examinado antes otras hipótesis. A diferencia de Aristóteles, Demócrito, según el Pseudo - Plutarco⁵, estimaba que «las causas de las cosas actualmente existentes son eternas y que el mundo no ha sido formado por ningún demiurgo (*hypó tinos dedemiourgesthai*)». El Abderita admite la constancia ordenada de los agentes materiales, pero no hace intervenir a los dioses, cuya existencia indudablemente admite, en la producción de los procesos físicos observables con regularidad en la experiencia fenoménica. Los átomos, con sus diferencias formales, de tamaño y de posición, bastan para dar razón de cuanto sucede en la naturaleza. El azar, no los dioses, ha hecho que se produjeran las condiciones requeridas para que se dé un fenómeno: la lluvia o un ser vivo. El mecanicismo, atomista o no, sostiene que en el universo hay ciertos hechos que se repiten y que esperamos que sigan sucediendo de la misma manera en el futuro (a eso se denomina orden). El mundo nos parece ordenado, sujeto a leyes, pero a leyes materiales (*lex atomi*), diría un atomista. La admisión del azar, a veces identificado, paradójicamente, con el destino, supone que la naturaleza no está regulada por un agente externo a ella, sino por las leyes del movimiento de la materia, algunas de las cuales descubrimos mediante el recurso de la observación empírica, mientras que otras son deducciones racionales a partir de la experiencia. En las múltiples acepciones del término azar o destino subyace la aceptación más o menos explícita de cierto desconocimiento o imprevisibilidad de lo que ha de suceder. En este sentido se habla, incluso Aristóteles utiliza la expresión⁶, del azar como «causa divina y demoníaca, oculta a la razón del hombre». Es lo que se suele denominar *azar subjetivo*.

Aristóteles, que no admite obviamente la existencia de los átomos, no parece haber tenido en cuenta, ni siquiera a título de mera hipótesis, la doctrina mecanicista. La rechaza de plano, quizá porque suponía que el fundamento de la misma se erigía sobre el azar como explicación de los movimientos de la materia y, sobre todo, de los de la (materia) animada. Esta actitud está determinada por el influjo platónico y el desarrollo científico de su época.

El verdadero argumento que los mecanicistas emplean contra la existencia de la causa final se fundamenta en la suposición de que los fenómenos se producen como resultado necesario de la presencia de ciertos hechos anteriores, según una ley que

⁴ Ib. 198 b 17-21.

⁵ *Stromata*, 7.

⁶ *Fís.*, II, 196b 5-7.

sólo podemos constatar por la experiencia, aunque sea preciso tener en cuenta que la mera observación de la sucesión entre dos hechos en modo alguno equivale a explicarlos, a comprender cómo o por qué se producen. La doctrina finalista de Aristóteles, por el contrario, sostiene que la naturaleza está ordenada en virtud del desarrollo o culminación estructural de la forma o esencia de cada sustancia. Desde esta perspectiva, el mecanicismo es una explicación que no explica nada. Sin embargo, el empirismo mecanicista asevera categóricamente que ciertas cosas siguen *siempre* a otras y son producidas por ellas de modo necesario, sin que estén ya sometidas a la *týche*, lo que le parece a Aristóteles lo más digno de admiración y sorpresa, puesto que: «los animales y las plantas no existen ni se pueden producir por azar o por suerte, sino por naturaleza, por inteligencia o por algo análogo». Hay semillas de cada cosa, de modo que nada surge de la nada ni cualquier cosa de cualquier otra, sino que del olivo sale siempre y necesariamente otro olivo y del hombre otro hombre. Luego en la naturaleza se dan ciertas constantes que permiten la previsión, a pesar de que algunos filósofos «atribuyan al azar la causalidad de este cielo que vemos y de todas las partes del mundo: dicen, en efecto, que es obra y producto del azar y la suerte el torbellino y el movimiento que ha separado (los elementos) y ha instalado al universo en su orden presente»⁷. Lo absurdo de tales afirmaciones, atribuidas por los estudiosos modernos casi unánimemente a los atomistas, obliga a Aristóteles a sostener que «en el cielo no se hace nada fortuita y casualmente, mientras comprobamos que en aquellos seres en los que no se da cabida al azar y la suerte ocurren muchas cosas según la suerte y el azar». De modo que «aunque el azar fuera la causa principal del cielo, sería, sin embargo, necesario que la inteligencia y la naturaleza fueran una causa anterior del mismo universo, igual que de otros muchos seres»⁸. Los hechos necesarios no pueden seguirse del azar entendido como causa última, porque siendo algo irracional no puede dar razón de la determinación de ciertos fenómenos y de su previsibilidad consecuente. Sólo acerca de lo que sucede siempre o muy a menudo cabe un conocimiento por medio de la causa final, de la que el azar es una especie de falla o ruptura accidental oculta. La necesidad no es, propiamente, más que una cualidad, no puede ser considerada como un principio, sino como algo que cualifica al principio como no contingente⁹. Los que acuden a la necesidad como causa lo «explican todo mediante el frío y el calor o cosas similares»¹⁰. Se limitan, por basarse sólo en la causa material, a señalar o constatar la sucesión de las cosas, el *oti*, pero son incapaces de explicar por qué son así o de otro modo (*dióti*). Confunden los datos del problema con su resolución, de modo que sólo se trata de una falsa ciencia que no explica nada. Demócrito supone —dice Aristóteles¹¹— incorrectamente que es un «principio suficiente admitir, en general, que se produce siempre así o es siempre así. Este es el supuesto al que Demócrito

⁷ Fís. II, 196a 24-28.

⁸ Ib. 198a 13.

⁹ Met., VI, 2, 1026b 28; XII, 7, 1072b 11 ss.

¹⁰ Fís., II, 7, 198b 17-23.

¹¹ Ib. VIII, 1, 252a.

remite las causas naturales, pensando que los fenómenos anteriores se han producido del mismo modo (que los presentes). Pero no cree que sea preciso indagar la causa de él siempre». Aristóteles¹², sin embargo, sostiene que en las cosas naturales existen necesariamente una materia y sus movimientos (*anankaíon en toís physikoís tò hòs hýle legómenon kai ai kinéseis ai taútes*)¹³. En las que se producen por *tékne* la materia es necesaria a modo de hipótesis. No se puede hacer una casa sin piedras ni madera, ni una sierra sin hierro, pero ni la madera y las piedras generan la casa, ni el hierro la sierra, aunque es necesario que existan para que se den ambas. Por tanto, el fin y la definición o esencia no vienen determinados por la materia, sino por la disposición de ésta por el agente; de modo que la causa final adquiere la necesidad del principio mismo de la definición: si la casa es un refugio para ocultar y guardar cosas y personas, es necesario disponer de piedras y madera colocadas según la decisión de la inteligencia y de la razón del constructor. De modo un tanto sorprendente, sostiene Aristóteles que la causa final es causa de la materia, pero no ésta de aquélla (*aition gar toúto tês hýles, all'oukh' háute toú télous*)¹⁴. Lo que, *sensu stricto*, se puede afirmar es que el fin es la causa de cierta disposición de la materia, pero no de la materia en sí, que, como hemos visto, es necesaria para que se dé el fin.

Aristóteles¹⁵ sostiene que «Demócrito, al no ocuparse de la causa final, atribuye a la necesidad todo lo que hace la naturaleza». Al mismo tiempo, sin embargo, cree que se contradice al admitir, por un lado, que hay cosas necesarias y, por otro, que el origen de lo necesario se remonta al azar. Para él, como hemos señalado, lo automático o azaroso (vigente en el plano de lo animado y lo inanimado), en tanto que causa por accidente¹⁶, sólo es mera indeterminación o falla de la naturaleza, igual que la suerte (azar en el que media la *proairesis*, la acción inteligente deliberada que se propone fines). El azar es una causa indeterminada (*áoriston*) que interviene, de modo accidental (*katá symbebekôs*), junto a la causa natural y la inteligencia, por eso es imposible determinar el entero proceso de la causación¹⁷. Es un causa accidental, en efecto, para la construcción de la casa que el arquitecto sea músico o negro; también por accidente o en vano (*matén*) sucede que la teja al caer, impulsada por el viento, produzca la muerte de un individuo. Nadie puede predecir o conocer estos hechos, que, en cierto modo, son necesarios si se dan determinadas condiciones. De donde se infiere que todo sucede, necesariamente, por una causa, aunque ésta no sea accesible a nuestro conocimiento. El azar, desde esta perspectiva, sería algo subjetivo, la incapacidad o imposibilidad de conocer en un momento todas las causas que confluyen en un determinado fenómeno. Pero si esto es así, es decir, si el azar es la manifestación de nuestra ignorancia o desconocimiento de las verdaderas causas de un fenómeno, difícilmente puede ser una causa. Sin embargo, para Aristóteles, el

¹² *Fis.* II, 9, 200a.

¹³ *Ib.* II, 9, 30-32.

¹⁴ *Ib.* II, 9, 32-33.

¹⁵ *De generatione animalium*, V, 8, 789b.

¹⁶ *Fis.* II, 196b 30.

¹⁷ *I.* II, 198a 2-9.

azar y la suerte están entre las causas (accidentales), pero, dado que la causa esencial tiene prioridad sobre la accidental, ésta es posterior a la naturaleza y a la inteligencia. El azar, sin embargo, no es para Aristóteles mera apariencia o ignorancia. Es más bien un proceso de generación diverso del de la técnica y de la naturaleza, como dice A. Cappecci. Debe, no obstante, advertirse que el propio Aristóteles¹⁸ señala que si bien «la fortuna es causa por accidente (*hòs symbbekós*), en rigor (*haplòs*), no es causa de nada (*hòs haplòs oudenós*).»

La explicación final representa, en el sistema aristotélico, el marco de explicación en el que encuadrar la triple génesis de lo real y su diferenciación. La técnica imita y perfecciona la naturaleza. En esto hay coincidencia absoluta con Demócrito, para quien los hombres somos discípulos de los animales¹⁹ y las artes no se producen por necesidad. En el sistema aristotélico hay entre la técnica y la naturaleza una radical diferencia, pues en el arte el fin (*télos*) es algo exterior, ajeno al proceso natural (los árboles jamás generan estatuas), mientras que en la naturaleza todo se produce al desplegarse internamente la forma (fin).

En las causas por accidente o azarosas hay absoluta carencia de fines, por eso se dice que son vanas o que actúan en vano (*maten*): la sandalia que no es apta para calzar ningún pie —dice Aristóteles— es en vano. Tampoco la teja persigue herir al que pasa (casualmente) por su trayectoria. Como los accidentes son indeterminables (el arquitecto puede ser o no flautista y alguien pudo haber ido al mercado por innumerables motivos), nada podemos conocer acerca de estas supuestas causas. Sólo en donde hay fines, puede haber, según Aristóteles, cierta racionalidad y necesidad, aunque ésta nunca puede ser mecánica y predecible aprioricamente de modo absoluto, puesto que también hay errores o fallos en la obra de arte y en la naturaleza. Uno de los logros más importantes de la filosofía natural, a su juicio, lo constituye el haber descubierto que para dar razón de los fenómenos es preciso admitir que también en la naturaleza se dan fines: la planta echa hojas para proteger los frutos, sus raíces las dirige hacia abajo para buscar alimento, la araña teje su tela para poder cazar, los incisivos son cortantes para desgarrar, etc. La naturaleza (en tanto que compuesto de materia y forma) actúa teleológicamente. Los errores en la escala viviente (monstruos) surgen como fallos en la tendencia al fin, pero se explican por «una corrupción del esperma o la semilla». Los cuerpos terrestres se mueven en cuanto aspiran, en la medida de lo posible, a desarrollar su forma o esencia y el movimiento es consecuencia del último fin (el primer motor, carente de materia, acto puro, pensamiento, causa final, no eficiente del mundo). Tanto el azar como la necesidad se explican desde la finalidad, a pesar de que en algún momento el Estagirita siente vacilar su pensamiento y habla de una disyunción excluyente: «o existe por azar (*apo symptómatos*) o por un fin»²⁰. Le sucede a Aristóteles lo mismo que a Platón: el azar le da vértigo. Era comprensible que así fuese si tenemos en cuenta, como ya hemos señalado, que el azar es entendido como «una causa oscura a la inteligencia

¹⁸ Fís., II, 5, 197 a 13.

¹⁹ 68 B 154.

²⁰ Fís., II, 199a 3-4.

humana, como si fuera algo divino y demoníaco (*ádelos dè anthropiôi logismôi hòs theiôn ti ousa [tyche] kai daimonióteron*)²¹.

En el mecanicismo, en cambio, el caos, el desorden, el azar, estarían en el origen de la *cosmogénesis*, pero sólo algunas combinaciones de entre de las posibles se habrían mantenido. Así parece que pensaba, al menos en parte, Empédocles, quien, según Aristóteles²², sostenía que las cosas que no habían sido hechas de esta manera (aptas para subsistir) «perecieron y siguen pereciendo». De ese modo, perecieron, v. g., seres bovinos con cabeza humana (*tà bougene andróproira*). El filósofo de Agrigento, incomprensiblemente para Aristóteles, mantenía también en su teoría cosmogónica que el aire podía moverse en diferentes sentidos y que la mayoría de las partes de los animales se producían por azar²³. Si así fuera —comenta Aristóteles— habría que preguntarse si también en el reino vegetal ha habido «vitígenos con aspecto de olivo o de acebuche». Esta hipótesis aristotélica sería equiparable, de ser verosímil, a la sostenida por Empédocles y otros en el reino animal; pero Aristóteles la rechaza porque, «eliminaría las cosas naturales y aun la naturaleza misma». La naturaleza, tal como es definida por el Estagirita, está integrada por seres que tienen un principio interno e immanente que llega a conseguir su fin al desarrollar lo implícito en su forma y en su materia. Aunque «la forma es la causa final», la materia desempeña, según él, un papel necesario en el proceso teleológico natural, como se deduce del ejemplo de la sierra, que, si no es de hierro, no sirve para cortar.

2. La significación de la teleología en la física y en la metafísica

El teleologismo aristotélico parte de la constatación de que existen ciertas cosas ordenadas y se remonta a un principio de ordenación que, a través de la forma sensible, exige una sustancia separada, puro acto, inextensa, inmaterial y pensamiento del pensamiento, como condición necesaria de la normalidad o regularidad de los procesos naturales. Penetrar en la médula del análisis aristotélico sobre la oposición azar-finalidad exige el esclarecimiento de qué tipo de relación se da entre ambos: oposición real o meramente conceptual. Algunos intérpretes recientes del pensamiento aristotélico, entre ellos, Lerner²⁴ por ejemplo, sostienen que para el Estagirita el mundo no se hace comprensible a no ser mediante el recurso a la teleología transcendente, rechazando así, contundentemente, la tesis de Wieland²⁵, para quien Aristóteles no pretendió dar una explicación de la totalidad de lo real en términos teleológicos, sino describir la fenomenología de determinadas estructuras del mundo de la experiencia mediante ciertas claves lingüísticas de la subjetividad: «la teleología es una *Denform* que sólo se puede aplicar a acontecimientos particulares en el mundo, no a la totalidad del mundo como conexión de acontecimientos»²⁶. En última ins-

²¹ Ib 196b 5-6.

²² I, II, 196a 23.

²³ I, II, 196a 23-25.

²⁴ *La notion de finalité chez Aristote*, Paris, 1969.

²⁵ *Die aristotelische physik*, 1962, reed. 1970.

²⁶ O. c. p. 261.

tancia, no parece que Aristóteles nos haya dejado perfectamente aclarado si para explicar la finalidad hay que recurrir a un agente ordenador externo que actúa teniendo en cuenta a los dioses y a los hombres, o si más bien se trata del despliegue de la forma immanente en la materia que tiende a su fin (*telos*). La primera interpretación se corresponde con la versión estoica de Aristóteles, tal como resalta Cicerón²⁷: «se hace así creíble que el mundo, y todo aquello que hay en él, ha sido hecho por los dioses para los hombres». El inconveniente de tal interpretación radica en que el primer motor, pensamiento del pensamiento (*noéseos nóesis*²⁸), no sabe, según el propio Aristóteles, nada del mundo, al que mueve en tanto que ser necesario²⁹, lo mejor (*áriston*³⁰), lo deseable (*orectón*)³¹, objeto de amor (*erómenon*)³², lo más bello (*kálliston*)³³, lo más fuerte (*kerátiston*), el primero de los entes (*tò prôton tôn óntôn*) y la primera sustancia (*he prôte ousía*)³⁴. No hay sin embargo, como acertadamente señala R. Brague³⁵, que acudir a «la piedad de los comentaristas medievales», para atribuir a Santo Tomás³⁶ la invención del famoso *intelligendo se intelligit alia*, puesto que ya había sido ésa la interpretación de Temistio, Dionisio Aeropagita³⁷ y de Plotino respecto del *noús*³⁸. Sin embargo, es cierto que el dios aristotélico no conoce el mundo. Pero aunque la relación motor-universo no sea gnoseológica, sigue habiendo, según la interpretación heideggeriana de R. Brague³⁹, una continuidad entre ambos: «las cosas tienden hacia el Primer Motor, y es esta tendencia (*pous-sée*) lo que les da el ser. Pero aquél es indiferente. Lo mismo que las cosas no son sino porque estando yo mismo ahí, les permito ser. Pero yo no les dejo ser sino en tanto que no soy ninguna de ellas». El motor no es causa eficiente del mundo (éste es eterno), sino el fin al que tienden el cielo y la tierra y del que dependen sus movimientos⁴⁰. Pero si dios no conoce nada fuera de sí, ¿cómo puede ordenarlo?, ¿Cómo, si prescindimos de explicaciones antropomórficas, podemos conocer los fines de la divinidad?, suponiendo que se pudiese hablar así, ya que dios es el fin y no puede tender a nada fuera de sí, no necesita del mundo ni del hombre, puesto que es viviente perfecto que goza del máximo placer⁴¹, el de la quietud, culminación de la actividad.

La teoría aristotélica de las causas finales, que algunos calificarán más tarde como *asilo de ignorancia*, trata de dar respuesta al problema de la relación motor-

²⁷ *De natura deorum*, II, 133.

²⁸ Ib. 1074b 35ss.

²⁹ *Met.* XII, 1072b 19, 24, 29, 32.; 1075 a 12.

³⁰ Ib. 1072b 19.

³¹ *Met.* XII, 7, 1072a 26.

³² Ib. 1072b 3.

³³ Ib. 1074b 16.

³⁴ Ib. 1073 a 24.

³⁵ *Aristote et la question du monde*, 1988, p. 450, nota 77.

³⁶ *Contra Gent.* I, 49.

³⁷ *Nom. div.* VII, 3; PG 2, 869B.

³⁸ *En.* IV, 4 (28).

³⁹ O.c. p 451.

⁴⁰ *Met.* XII, 1072b 14.

⁴¹ *Met.* VII, 1072b 16.

móvil, siguiendo en parte los pasos que había dado Platón, como señala Jaeguer⁴². Aristóteles descarta la hipótesis platónica del alma autocinética del *Timeo*, así como la concepción mecánica de un dios encadenado necesariamente al mundo (el motor de la *Física* mueve al mundo como movemos un barco empujando su mástil, no desde dentro, sino desde fuera). El motor así concebido exigiría, además de corporeidad, un punto intermedio de apoyo. En su deseo de salvar la transcendencia divina, acuciado por sus creencias religiosas y por las exigencias de la astronomía de la época, no encuentra otra explicación mejor de cómo Dios mueve al mundo que la tercera hipótesis platónica: «mediante algunas otras fuerzas del todo admirables». Su genialidad, según Aubenque⁴³, consiste en identificar esas fuerzas platónicas con dos experiencias cotidianas: el deseo y el amor; pero «se trata de una solución residual, necesariamente oscura...» que sirve para eliminar la dificultad de referirse al motor trascendente en términos físicos. Ahora, en efecto, en vez de mover *conmueve*, en vez de amar es amado. No se mueve, el mundo tiende hacia él, pero ni «procede de él ni siquiera es conformado por él». Es «el final siempre aplazado de una búsqueda y un esfuerzo». Lo divino, en cuanto fin último al que tiende el mundo, está más allá de nuestras categorías y de nuestra teología, que no pueden ser otra cosa que «esa palabra humana sobre Dios»⁴⁴. Con todo, la teoría de la causalidad final no explica por qué la disposición ordenada no puede derivarse a partir del desorden. Esa teología negativa desplegada por Aristóteles acerca del primer motor concebido como posibilitante del mundo no es fruto de un uso absoluto de la razón: no agota todas las hipótesis posibles, *decide* que el orden no puede venir del desorden. Pero, ¿no sucederá también, como él decía de la hipótesis mecanicista, una explicación que no explica nada?

Desde un perspectiva lógico-gnoseológica, aún queda sin solucionar la conciliación entre el mundo y el primer motor. Si el mundo, como conjunto ordenado de entes, no procede de él y es eterno, ¿cómo se puede sostener, por una parte, la contingencia del individuo y, por otra, la necesidad del universal?, ¿cómo las causas de las cosas pueden, sin caer en el platonismo, preexistir a las cosas mismas?, ¿cómo la forma es fin? No se puede olvidar que en el pensamiento de Aristóteles está presente, en contradicción con la eternidad del mundo y de las esencias, la noción de la contingencia del individuo e incluso del mundo (de su movimiento), como algo azaroso o accidental (*kata symbebékos*): «si tú has nacido, es necesario que tu padre haya nacido, pero si tu padre ha nacido, no es necesario que tú existas»⁴⁵. El universal aristotélico no existe con independencia de los individuos de los que se predica, pero si éstos son contingentes, ¿cómo se justifica la necesidad y eternidad del universal? Séneca parece responder a la pregunta al decir que existimos por azar (*casu vivimus*)⁴⁶. Pero aún hay más, algunos seres «como el alma y el universo están en un

⁴² Aristóteles, p.144.

⁴³ *El problema del ser en Aristóteles*. p.352 ss..

⁴⁴ *Ib.* p. 350.

⁴⁵ *De gener. et corr.*, II, 11, 338b 9-11.

⁴⁶ *Lit. ad Luc.* 71, 3.

lugar por accidente» (*tà dè katà symbebekós, oion he psychè kai ho ouranós*)⁴⁷. Si el alma es forma sustancial del cuerpo, como sostiene Aristóteles⁴⁸, ¿cómo puede decirse que se está en él de modo accidental? ¿Estamos ante una vuelta a Platón, ante la teoría de la transmigración y la imagen del piloto y el navío? El cuerpo del viviente se mueve precisamente porque está animado, y si de la destrucción del mismo se sigue la del alma, el hilemorfismo psicológico es manifestación del estatuto ambiguo del alma. En cualquier caso, Aristóteles no elaboró, según Brague⁴⁹, suficientemente su doctrina sobre el modo de la presencia del accidente: «parece que la accidentalidad sea algo así como el modo de presencia en el mundo del alma en tanto que alma»... Y eso sirve lo mismo para el viviente que para el universo, porque, a pesar de que Aristóteles niega la existencia del alma del mundo, entiende que éste se mueve por su tendencia hacia el *Noûs*.

¿No será el mundo mismo obra del azar? El mundo era concebido por los presocráticos como un cosmos ordenado de acuerdo con las enseñanzas de la mitología, pero para construir las nuevas cosmologías en el marco de un modelo más geométrico, utilizaron —dice Vernant⁵⁰— «naciones que el pensamiento moral y político había elaborado, proyectaron sobre el mundo de la naturaleza aquella concepción del orden y de la ley que, triunfante en la Ciudad, había hecho del mundo humano un Cosmos». El orden además supone una distancia entre lo divino y lo humano, como señala E. Rhode⁵¹: «en el ordenamiento divino del mundo la humanidad y la divinidad son en su esencia distintas y así deben permanecer». «Si se quiere salvaguardar el orden, conviene no acercarse excesivamente a lo divino...si lo aprehendemos lo perdemos»⁵². Pero el carácter ordenado del todo se basa en una *creencia originaria*, que se quiebra y es puesta en duda al inquirir sobre la necesidad del principio: «no nos atrevemos a afirmar ni que el principio existe ni que no existe; no nos atrevemos a afirmar ni que el cosmos está fundado ni que carece de por qué (que es el resultado de una síntesis azarosa), no podemos afirmar ni que lo originario es el Orden ni que lo originario es el Caos...el sujeto de la duda sospecha que el Orden no es sino Caos...», concluye pesimistamente G. Pin⁵³. Si Aristóteles parte de la creencia en un orden fijo en el mundo, una vez que comprueba la falta de universalidad de la misma (puesto que él mismo reconoce que no todo tiene un fin), ¿cómo fundamentarla? El fracaso parece inevitable desde el momento en que se universalizan las categorías de la experiencia religiosa y sociopolítica y se las acepta como las únicas válidas para todos los ampos de saber, incluido el pensamiento ontoteológico. La antropomorfización de la naturaleza sigue estando presente, más allá del mito, incluso en los estadios aparentemente desarrollados del pensamiento filosófico,

⁴⁷ Fís. 212b, 11-12.

⁴⁸ *De anima*, II, Y, 412 a 19ss.

⁴⁹ *Ib. o. c.* p. 367.

⁵⁰ *Les origines de la Pensée grecque*, p. 106.

⁵¹ *Psyche*, p. 256.

⁵² V. G. Pin, *El orden aristotélico*, p. 290ss..

⁵³ *Y. p.* 293.

que, en rigor, escasas veces logra escapar a las explicaciones mitológicas totalmente. Considerar que la razón y la explicación causal son los únicos instrumentos válidos de conocimiento supone, si no han sido sometidas ellas mismas a un análisis crítico, desdeñar lo accidental y azaroso tanto en el plano de la vida humana como a escala cósmica general, por considerar que, hasta cierto punto, están fuera de los márgenes del saber. Aristóteles comparte con sus predecesores la confusión suscitada por el azar, pues afirma que del accidente no puede haber ciencia⁵⁴, pero al mismo tiempo admite que ciertas cosas suceden por azar (causa eficiente accidental) y, finalmente, que el azar en rigor no es causa de nada, ya que «siempre se puede admitir alguna causa que lo explique sin recurrir a la suerte o al azar. Parecería, en efecto, absurdo que la suerte fuera algo».

3. Sobre el accidente y la suerte

El accidente es lo que no tiene causa, a no ser que se le asigne por tal la materia, que tampoco es nada ella misma, al menos en acto⁵⁵. El mundo sublunar está sometido, como hemos visto, a cierta contingencia, pero no creemos, a diferencia de Aubenque⁵⁶, que «ese ser menor que es el accidente deberá representar un importante papel en ese mundo menor que es el mundo sublunar». Si Aristóteles, en el plano ontológico, tiene razón al rechazar el *dilettantismo* de los sofistas (que todo lo reducen al nivel de la predicación o lingüístico del accidente), evitando, a su vez, incurrir en la equivocidad o en la univocidad del ser, en el plano cosmológico no logra despejar la equivocidad. Utiliza, sin dejar nunca claramente expuesta su posición respecto el accidente cosmológico, diversos términos para designar lo fortuito: *tautomaton*, *kata symbebekós*, *tyche*, *maten*, *symtòma*, *kairós* (ocasión), etc. En realidad, desarrolla con cierta amplitud la temática del azar entendido como suerte, *chance* (*tyche*) y aplicable sólo, según él, al ámbito de los vivientes adultos que tienen *proairesis*⁵⁷ (ni los niños ni las bestias la tienen). Son varios los ejemplos de azar que menciona Aristóteles: el de la piedra que cae, el del caballo, el del tesoro, el del rescate de la deuda, etc. El ejemplo del tesoro encontrado por el que excava un hoyo para plantar un olivo⁵⁸, muestra, según Aristóteles, que el que suceda (*symbaínein*) o se produzca tal encuentro sólo es posible para quien es capaz de razonar y tiene un alma que obra como la mano⁵⁹. No obstante, «tener buena mano» no es algo que suceda cuando queramos, como sabían los griegos que practicaban con asiduidad los juegos de azar, sino que se da de modo imprevisible, accidental o azaroso. Los griegos no intuyeron siquiera la calculabilidad del azar, como señala Samburski⁶⁰. Parece, por

⁵⁴ *Met.* E, 1026 b, 13.

⁵⁵ *Ib.* 1027 a 23, cfr. Aubenque, o.c. p.136.

⁵⁶ O.c.. l.c.

⁵⁷ *Fís.* II, 6, 197 b 7ss; *E. N.* VI, 2, 1139 a 20.

⁵⁸ *Met.* 4, 30, 1025a 15ss..

⁵⁹ *De anim.* III, 8 432a.

⁶⁰ *El mundo físico de los griegos.* p. 208.

lo que dice Aristóteles del accidente, que no era posible un conocimiento científico de lo que no sucedía siempre ni en la mayoría de los casos⁶¹. Platón, como nos recuerda Samburski, llega a decir que la suerte en el juego de dados es fruto de mucha práctica.

En relación a las condiciones en que se da el azar, H. Weiss⁶² afirma que para el que hace un hoyo a fin de plantar un olivo, el tesoro es un *obstáculo* con el que se encuentra su azada, que sólo se considera *dicha, suerte*, si el que cava es un ser racional, no un topo por ejemplo. Sin embargo, paradójicamente, Aristóteles señala también que «se dice razonablemente que la suerte es una cosa ajena a la inteligencia» (*kaì tò phánai éinai ti parálogon tèn týchen orthôs*), porque la inteligencia se halla en aquellas cosas que siempre suceden o al menos suceden de ordinario, mientras que la suerte se ve en los seres que se producen fuera de esto⁶³. La suerte y el azar son, ambos, causas accidentales (*katà symbebekós*) que se dan en aquellas cosas que no se producen siempre ni la mayoría de las veces, y en las que tienden a un fin (*hénéka tou*)⁶⁴. La buena suerte es, por eso, inconstante⁶⁵ (*abébaion*). La suerte (*tyche*) es una clase determinada de azar cuya causa es externa (*ekso*), mientras que la del azar, por el contrario, es interna. Si algo sucede al margen de la naturaleza (*parà phýsin*) se dice que sucede por azar, no por suerte (*ouk apò týches allà mállon apò tautomátou*)⁶⁶. Ambos son causas eficientes (*hóthen he arché tès kinéseos*) tanto la naturaleza como la inteligencia (*phýsei, apò dianoiás*)⁶⁷. Pero por no ser siempre ni en la mayoría de los casos causas reales de los fenómenos, cuando acontece que lo sean, lo son de manera secundaria, es decir, siempre son posteriores a la inteligencia y a la naturaleza (*hýsteron kaì nou kaì phýseôs*)⁶⁸. Aunque se admitiera que el cielo ha tenido como causa el azar, debería sostenerse que antes existieron la inteligencia y la naturaleza (*próteron nouñ aítion kaì phýsin éinai*)⁶⁹. El azar, por tanto, es considerado como una causa eficiente. Resulta verdaderamente admirable, a este respecto, a los ojos de Aristóteles la tesis de los atomistas, que afirman que el cielo y sus movimientos son producto del azar, mientras que las plantas y los animales siempre surgen por naturaleza y por inteligencia: cada semilla determinada no puede proceder de cualquier otra⁷⁰.

El modo en que Aristóteles emplea los términos relativos a azar y suerte a veces se presta a discusión. Así, sostener que la suerte exige deliberación y que por esa razón ni los niños, ni los animales, ni los inanimados pueden tener suerte, no es convincente. Aunque es cierto que la suerte, buena o mala, exige cierta disposición racional, en el lenguaje ordinario se dice también que el caballo tuvo *suerte* al no

⁶¹ Met. E, 2, 1026b 32.

⁶² *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles.*, 1942, p. 189, cit. por Brague.

⁶³ Fís. II, 197a, 18.

⁶⁴ Ib. 197a 32-35.

⁶⁵ Ib. 197 a 30.

⁶⁶ Ib. 197a 34.

⁶⁷ Ib. 198a 1-5.

⁶⁸ Ib. 198a 10-11.

⁶⁹ Ib. 198a 10-14.

⁷⁰ Ib. 196a, 24ss.

romperse una pata al caer de mala postura. Aristóteles, en cambio, pone este ejemplo sobre el caballo: vino por azar y se curó, pues no vino para ser curado⁷¹, pero indudablemente es bueno para el caballo haberse curado. Si es cierto que falta la intención de curarse, lo mismo se puede decir del que excava un agujero para plantar un olivo, puesto que no se propone encontrar el tesoro. Tanto el caballo como el hombre sienten placer tras la curación y el hallazgo. Aristóteles es consciente de que algunos tienen dudas acerca de si determinados animales (arañas, hormigas, etc) actúan mediante algún principio mental u otra cosa (*diaporousi tines póteron nôi é tini alloi ergadsontai*)⁷². Él, sin embargo, afirma que los animales ni actúan por arte ni investigan ni deliberan (*oúte técnei oúte dsetésonta oúte bouleusámena*). Respecto a la técnica en la construcción de la tela de la araña, el nido de las aves, o los panales de las abejas, había muchos precedentes literarios con anterioridad a Aristóteles. Baste recordar la tesis atomista de Demócrito, para quien los hombres han desarrollado sus conocimientos técnicos a partir de la observación del comportamiento de los animales⁷³. En el caso del niño se comprende aún menos lo que dice Aristóteles. ¿No puede un niño encontrar un tesoro jugando e ir inmediatamente, lleno de júbilo y proyectos, a enseñárselo a sus amigos o parientes?

La buena o la mala suerte, por otra parte, no hacen referencia, en nuestra opinión, al problema de la indeterminación, a pesar de lo que parece sostener Brague⁷⁴: «la indeterminación del alma, capaz de encontrar (de caer sobre) lo que no preveía y de integrarlo en su nuevo proyecto: La presencia en el hombre, y sólo en él, de la capacidad de tener suerte es el signo de una presencia en las cosas que no está ligada a un dominio determinado, sino *abierto*». ¿No parece más bien que, en el caso de la mala suerte, sucede precisamente lo contrario: que soportamos los embates de la fortuna sin que podamos hacer nada para evitarlos? Si la suerte es apertura, no nos adviene por ser racionales ni busca hacernos felices, sino que, como consecuencia de que algo se ha producido sin buscarlo, nos alegramos o entristecemos en la medida en que somos hombres y hemos desarrollado un sistema de intercomunicación e intercambio. La gallina que remueve la tierra y se topa con un anillo de oro no siente tanto placer como si hubiese encontrado una semilla. Si el hombre es un ser capaz de hacer proyectos, los hechos fortuitos no son los únicos que puedan desencadenarlos. La suerte, como especie de azar que es, supone el automatismo y excluye la finalidad. Una cosa, según Aristóteles, puede ser producida por la suerte y el azar o por un fin (por ejemplo, enriquecerse por haber encontrado un tesoro o con los negocios), pero ¿cuál es la diferencia entre la causalidad de la suerte como causa accidental y la causalidad de la naturaleza?, ¿cómo se justifica la teleología de la naturaleza? ¿Es necesaria la deliberación para que haya finalidad? Aristóteles se limita a decir que, así como la madera por sí sola no hace muebles, sino que necesita del

⁷¹ Ib. 197b 15-16.

⁷² Ib. 199a 21.

⁷³ Plut., *De sollert. anim.* 974A, (68 B 154).

⁷⁴ O. c. p. 362.

arte (que no delibera: *he tékne ou bouleúetai*)⁷⁵, del mismo modo la naturaleza actúa, como el arte, en vistas de un fin, aunque sin deliberar. Lo más extraño de todo es que afirme que el primer motor (*tò kinoûn*) delibera (*bouleúsámenon*), aunque no lo veamos (*mè idôsi*), y que busca fines (*béneka tou*)⁷⁶. Está fuera de toda duda que el ebanista razona, calcula y mide, aunque es cierto que el músico ejecuta mejor una melodía cuando lo hace de modo automático, sin esfuerzo intelectual momentáneo pero con mucho aprendizaje a sus espaldas, es decir aplicando no sólo sus cinco sentidos a lo que hace. En cualquier caso lo sostenido en este pasaje aristotélico no se concilia en absoluto con lo que sostiene Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*: el conocimiento de Dios no es discursivo, ni sabe nada del mundo, ni en cuanto fin al que tiende el universo puede el primer motor perseguir, a su vez, fines.

Aristóteles, de modo gradual, es consciente de que la naturaleza en algunos casos actúa de modo erróneo, es decir, de modo desordenado (mostruos, ojos ciegos, mamas en los machos, etc.), tanto en el mundo celeste como en el infralunar. Esa constatación debiera haberle conducido a preguntarse si el azar no es tan *natural* como el orden, puesto que, de hecho, a pesar de momentos de vacilación, admite que existe realmente como causa.

La respuesta aristotélica a los partidarios de la prioridad, incluso temporal, del azar sobre el fin y la inteligencia es, por el contrario, siempre negativa.

4. Fracaso del finalismo

La doctrina de la causa final tiene, además de las ya señaladas, grandes dificultades para poderse conciliar con determinadas tesis del propio Aristóteles. Así, la eternidad del mundo y del motor supone la aceptación de un eterno retorno que lleva dentro de sí el germen de lo automático (*tautomaton*), de lo que «sucede por sí mismo». Suponer que el universo se mueve porque se dirige a su fin, es humanizarlo, a la par que a la divinidad. Se trata de una decisión a favor del culto a la diosa Razón (*Noûs*) o a la diosa Fortuna (*Tyche*). En ocasiones, como vamos a ver, Aristóteles se siente excesivamente seguro de su capacidad para explicar el orden eterno del mundo⁷⁷ y rechaza la introducción del azar o caos que otros filósofos (Empédocles, Demócrito, Platón) habían considerado tan real y natural como el orden. No obstante, en cierto modo, concuerda con Empédocles en que Amor y Odio sean causas alternativas de unión o de desunión, aunque no se dé razón de la alternancia ni de la igualdad de duración de las alternativas. Demócrito, según él, no da razón de las cosas naturales, sino que se limita a decir «siempre ha sido así», creyéndose dispensado de justificar este «siempre». Es necesario afirmar la eternidad del movimiento y del mundo, negada por aquellos que, como Platón, suponen que el cielo ha sido generado y con él el tiempo. Convendría, sin embargo, tener presente que Aristóte-

⁷⁵ *Fís.* II, 8, 199a 28.

⁷⁶ *Ib.* 199a 26-8.

⁷⁷ *De caelo*, II, 13, 296a.

les⁷⁸ afirma que Leucipo y Platón admitieron la existencia de un movimiento eterno del que no explican ni el por qué (*dia ti*) ni la causa (*aitía*). Se trataría del movimiento mecánico, pero, en ese caso, el tiempo no sólo es «medida del movimiento» ordenado, sino también del caótico y desordenado de la materia, anterior, por así decir, a la ordenación de la causa inteligente; con lo que, por naturaleza, habría que admitir, en ese caso, que el desorden es anterior al orden y que el tiempo ordenado nace del desordenado o caótico.

En este sentido —advierte Aristóteles— ni siquiera Demócrito está dispuesto a afirmar que todo ha sido generado. La posición aristotélica en todo este pasaje de la Física⁷⁹ es que «no hay desorden en las cosas que son por naturaleza y en conformidad con la naturaleza; pues la naturaleza es en todas causa de orden». En su opinión, los que, como Platón⁸⁰, afirman que el desorden es anterior al orden, el caos anterior al cosmos, parecen sostener abiertamente que «el desorden es conforme a la naturaleza, el orden y el mundo contrarios a la naturaleza»⁸¹: *tèn mèn ataxían eînai katà phýsin kai tòn kósmon parà phýsin*. El orden es proporción, pero en el infinito es imposible que ésta se dé; por tanto, Aristóteles afirma que los partidarios del infinito (atomistas), bien se trate de un reposo infinito, bien de un movimiento de la misma naturaleza, son incapaces de dar razón del orden observado. Es preferible, según él, la alternancia de Empédocles a la doctrina de los partidarios de la infinitud⁸². Ahora bien, los argumentos con que Aristóteles cree haber rechazado la doctrina de los partidarios del infinito no fundamentan, de manera lógicamente correcta a través de su teoría de los lugares naturales, su tesis de la limitación del mundo, como señala Mondolfo⁸³: «Así, en estas diferentes y desesperadas tentativas de solución del problema del lugar, se hace evidente que la victoria que Aristóteles creía haber conseguido sobre los defensores del infinito, era ilusoria y sólo indicaba el alborear de dificultades atormentadoras para la especulación posterior». Necesitaba, en efecto, para refutar la física mecanicista afirmar la eternidad del motor y la perennidad del movimiento hacia la causa final y la dependencia del mismo de la rotación celeste, así como de la distinción de los lugares naturales. Ahora bien, como en el infinito no se dan ni centro ni periferia, no puede haber ni razón, ni ley, ni orden respecto del movimiento o de la quietud, como antes hemos señalado. Si lo infinito se moviese por un motor, éste también debería ser infinito, pero entonces debería moverse por sí mismo, con lo que tendría un principio de animación infinito y se convertiría en motor inmanente al mundo, no exterior a él, porque en caso contrario, dejaría de ser infinito. Pero, en ese supuesto, el motor sería causa eficiente, en contacto con el móvil y no causa final del movimiento. Pero ello a su vez exigiría un mundo infinito en extensión, que haría imposible el movimiento entendido

⁷⁸ Met. XII, 6, 1071.

⁷⁹ VIII, 1, 252a.

⁸⁰ Timeo, 30a.

⁸¹ *De caelo*, III, 301a.

⁸² *Fís.* VIII, 252a.

⁸³ *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica.*, p. 350.

como tránsito de un lugar a otro. Como señala Mondolfo⁸⁴, la «infinitud le es reconocida a la perfección absoluta de Dios en lo que respecta a su capacidad de acción, y le es negada a la realidad cósmica (imperfecta en la necesaria presencia de la materia) en lo concerniente a la extensión espacial, donde constituiría también un impedimento para fundar la perennidad infinita del movimiento rotatorio, expresión de su infinita aspiración a la perfección divina».

Lo que propiamente rechaza Aristóteles no es tanto la posibilidad de un espacio infinito con mundos coexistentes, exigida por Anaximandro, Demócrito y Heráclides Póntico, como el hecho de que con ello se destruiría la hipótesis de los lugares naturales. Si cada astro es un mundo, se multiplicaría el número de centros y periferias, y cada elemento tendría direcciones diferentes en los distintos mundos. Si hubiera más de un mundo tendría que haber más de un motor, pero, en ese caso, habría que admitir para explicar la pluralidad que la esencia primera tiene materia (único principio de individuación). El primer motor, que es acto puro, debe ser en consecuencia único. Pero, curiosamente, en la *Metafísica*⁸⁵, a partir de la especulación astronómica de Eudoso y Calipo, sostiene que deben admitirse 56 motores inmóviles.

La eternidad del cosmos hace que Aristóteles rechace de plano tanto las explicaciones mitológicas de Empédocles o Anaxágoras como los mitos platónicos. Sólo la eternidad inmutable de la causa primera puede explicar la eternidad del movimiento, que ni Demócrito ni Platón, aun habiéndola admitido, pueden justificar. La infinitud del tiempo procede de la infinitud del movimiento circular. Ahora bien, sin alma —dice Aristóteles— no hay tiempo, con lo que la infinitud debe ser potencial. De nuevo se ve envuelto en las paradojas del infinito, sin que se atreva a dar el paso definitivo. Cree salir de ellas señalando que el primer motor es principio ontológico, no temporal, en cuanto principio y razón de ser de todos los movimientos cósmicos (ordenados). El problema, sin embargo, que Aristóteles quiere resolver: explicar que todo tiene un fin hacia o por el que se mueve, no le permite rechazar la tesis atomista del azar, es decir, de la ausencia de teleología en los procesos naturales. En efecto, se ve obligado a reconocer que hay ciertos hechos que se producen por causas mecánicas: «todos los acontecimientos a los que les ocurre acacer no por lograr un fin, sino en virtud de una necesidad y por medio de una causa motora».⁸⁶ Tampoco se puede afirmar que todo sucede por la causa final: ¿cuál sería la causa final de un eclipse lunar, por ejemplo? Tiene que admitir que, en determinados casos, «la causa final posiblemente no existe»⁸⁷. Es necesario, por tanto, sostener la presencia de una necesidad mecánica ateleológica para explicar determinados hechos, puesto que siempre que la tierra se interponga habrá un eclipse de luna. Luego ni siquiera en el mundo celeste se da en todos los casos la finalidad; consiguientemente no se ha podido deshacer del mecanicismo atomista y de su recurso al «siem-

⁸⁴ Ib. p. 355.

⁸⁵ Met. XII, 8, 1073a.

⁸⁶ *De gener. animal.*, V, 8.

⁸⁷ Met. VIII, 4, 1044b.

pre ha ocurrido así». Hay que admitir la existencia en la naturaleza de fuerzas *irracionales*, puramente mecánicas.

El rechazo de la concepción finalista y el consiguiente paso al determinismo se dará por parte de sus propios discípulos: Teofrasto y Estratón. En efecto, aunque en el plano de la vida orgánica, Teofrasto afirma que la naturaleza no hace nada en vano, sino que siempre tiende hacia lo óptimo, en cambio en el plano físico admite que desaparece por completo todo rastro de finalismo. La eternidad y uniformidad del mundo ya no pueden ser explicadas por la causa atemporal a la que tienden todas las cosas del mundo sublunar. Determinados hechos naturales, como la generación y la corrupción o la oblicuidad de la elíptica y los consiguientes acercamientos y alejamientos, mediante los cuales se da razón de las estaciones, suponen el abandono de la concepción teleológica, del mismo modo que lo supuso el rechazo de la unicidad del primer motor si se quería dar razón de las anomalías y salvar los fenómenos planetarios. Para dar razón de los movimientos antitéticos se precisaban motores múltiples. La consecuencia final es que no se puede conciliar la teoría aristotélica de la eternidad del mundo con la observación de determinados hechos naturales como el desgaste de las montañas, la retirada de las aguas del mar, etc. Aristóteles, que había rechazado la teoría de Empédocles sobre la alternancia periódica, se ve obligado, aunque a disgusto, a admitirla. Quizás bajo la influencia de Filolao o de la astrología babilónica se vio constreñido a hablar del gran año, de la teoría cíclica o periódica de la alternancia de procesos opuestos: del diluvio, del fuego, de variaciones bien distintas de la uniformidad del movimiento circular coherente con su teleologismo. Estos hechos no tienen el peso de una pluma, llega a decir⁸⁸, sino que revelan, sin que sirva de nada el finalismo para entenderlos, que de las revoluciones del sol se derivan las variaciones mecánicas y necesarias en la distribución de los elementos, como consecuencia de los cambios de posición entre la tierra y el mar. La actuación simultánea de causas opuestas no puede ser explicada por la teleología. De ahí que Teofrasto, sin abandonar la tesis de la eternidad del mundo, intente explicarlo sólo por medio de la causalidad eficiente. Fueron principalmente las argumentaciones estoicas contra el aristotelismo las que le llevaron a dar ese paso, aunque con cierta resistencia por su parte. Así, acude a la teoría de los volcanes frente al argumento zenoniano de que el mundo debía ser joven porque, a pesar de la erosión y la pérdida por otras causas, aún había picos afilados en las montañas, etc. Para el estoicismo el mundo se conflagra y renace cada ciertos períodos, pero no se puede aceptar su eternidad, como quería Aristóteles, justamente porque si fuese eterno, también los vivientes, incluido el hombre, deberían serlo. La idea un tanto historicista que del progreso tienen los estoicos choca radicalmente con la concepción de Aristóteles que lo entiende, en virtud de su teleologismo, como desarrollo inmodificable de grados coexistentes. La naturaleza aristotélica, como dice Jaeger⁸⁹, es sin historia «porque en razón de la constancia de las formas, el devenir orgánico se halla

⁸⁸ *De caelo*, I, 1o 279b.

⁸⁹ *Aristóteles*, p.414 de la de. del F. C. .

encerrado en un ritmo eternamente igual... nacen y pasan sobre la tierra las civilizaciones, en las vicisitudes de las grandes catástrofes naturales, ligadas en forma determinista las mutaciones regulares del cielo... aquello que fue mil veces conocido será nuevamente hallado para ser nuevamente perdido... todo nuestro conocimiento se reducirá un día a nada más que un mito gris». Si se destruyen, por medio de las catástrofes, los más altos valores, en cuyo reconocimiento residía uno de los méritos del teleologismo, como dice una vez más Mondolfo⁹⁰: «se viene a estatuir, en vez de una subordinación de la materia a la forma, una dependencia de la forma respecto de la materia, cuyo carácter determinista y antiteleológico no es preciso demostrar».

5. Sustitución de la finalidad por el mecanicismo atomista

Con Estratón se acentúa el mecanicismo naturalista al hacer intrínseca a la naturaleza toda fuerza divina, lo que supone una nueva concepción de la temporalidad y de la infinitud. El motor no puede ser concebido como una eternidad separada del tiempo, que es medida no sólo del devenir sino también del ser (que está en el tiempo). Lo eterno está en el tiempo, que no es, debido a su naturaleza continua, discreto, numérico, según sostiene Aristóteles al definirlo como *arithmós tes kinéseos*. Para explicar la naturaleza no es necesario admitir la existencia de un alma moviente y numerante, ni una inmutable eternidad trascendente. La naturaleza es una eterna cadena ininterrumpida de sucesos ligados entre sí por un nexo de causas y efectos. Esta concepción mecanicista y determinista difiere del determinismo estoico porque éste intenta salvar la finalidad haciendo coincidir providencia y destino, de modo que la divinidad eternamente discurre por la materia «eterna» mediante el «eterno» retorno de lo idéntico.

Los argumentos antifinalistas, sin embargo, tuvieron más vigencia aún, si cabe, en el atomismo postaristotélico, ya que el finalismo confunde el efecto con la causa: la función surge a partir de la existencia del órgano, no al revés, como nos recuerda Lactancio en su exposición del materialismo mecanicista de Epicuro⁹¹: «...en la procreación de los seres vivientes la providencia no ha intervenido (*nullo auctore nulla-que ratione*)⁹². Los ojos no han sido hechos para ver, ni las orejas para escuchar, ni la lengua para hablar, etc., ya que estos órganos se han formado antes de que existiese el hablar, el ver, el oír y el caminar. Estos órganos, por tanto, no han sido formados con vistas a la función, sino que la función se desarrolla a partir de ellos». En el mismo sentido se pronuncia Lucrecio⁹³, quien, tras las huellas del atomismo de Epicuro, sostiene, por un lado, que la fortuna lo gobierna todo (*fortuna gubernans*)⁹⁴ y, por otro, que ni la eternidad del mundo ni la divinidad de los astros son otra cosa que ficciones absurdas. Tampoco, por supuesto, el mundo (*natura*) puede ser obra

⁹⁰ *El infinito...* p.116.

⁹¹ *Divinae institutiones*, III, 17, 8, fr. 370 Us.

⁹² A 139.

⁹³ DRN, IV, 823-57.

⁹⁴ *Ib.* V, 107.

de un dios que procura nuestro interés (*nobis divinitus*), pues tan grandes son sus defectos (*tanta stat praedita culpa*)⁹⁵; no es extraño que desde la eternidad un número infinito de átomos, combinados de mil modos sus movimientos y choques, «acertara también la disposición y los movimientos convenientes con que opera y se renueva el universo ahora existente»⁹⁶. Los átomos, después de probar todos los engarces y movimientos, generan todas las cosas: «aciertan por fin a unirse aquellos cuyo enlace da origen a grandes cosas, la tierra, el mar, el cielo y las cosas vivientes». Antes de que existieran los astros, el mar o la tierra, había tempestades de átomos, aglomeraciones no ordenadas de elementos en discordia que se movían confundiendo sus intervalos, direcciones, enlaces, a causa de la diferencia de formas y de la variedad de figuras, incapaces de unirse de modo estable y de comunicarse sus movimientos, hasta que comenzó la separación de las partes iguales (*paresque cum paribus iungi*) y con ello la formación de un mundo ordenado, separándose la tierra de las profundidades del cielo, y extendiendo el mar sus aguas, y separándose los fuegos puros sin mezcla de éter⁹⁷. No hay sin embargo una causa única (*simplex his rebus reddita causast*)⁹⁸ para los movimientos del cielo y en concreto los del sol y de la luna. Es posible que, como dice la doctrina del viejo Demócrito (*Democriti quod sancta viri sententia ponit*), cuanto más próximos a la tierra están los astros, menos pueden ser arrastrados por el torbellino del cielo (*caeli turbine ferri*), pues su rapidez se desvanece y mengua su impetuosa violencia cuanto más bajo está.

Pero esta ordenación que vemos no es definitiva, algún día todo se destruirá. En estos versos de Lucrecio aparece recogida toda una tradición que se remonta más allá de Epicuro y que, al mismo tiempo, contiene, *in nuce*, un definitivo rechazo del esquema explicativo de la finalidad como estructura ontológica de lo real y como método de explicación conceptual de la formación del mundo y de las leyes que lo regulan. Todo se sucede de modo cansino y redundante: *eadem sunt omnia semper*.

Si todas las cosas son siempre las mismas, si hay una constante reiteración en el sucederse de los fenómenos de nuestro mundo, ¿no estaremos ante un determinismo absoluto, en el que, paradójicamente, se hace, por parte de Lucrecio y de su maestro Epicuro, intervenir al azar como principio originario? ¿Cómo puede decirse que «siempre» (*semper*) sucede lo mismo, si, al mismo tiempo, se asevera que nuestro mundo se destruirá necesariamente en virtud de los supuestos mismos del sistema, que sólo reserva la eternidad a los átomos? ¿Estaremos ante una concepción cíclica de lo real? No parece posible que un sistema que recurre al azar para explicar la génesis del mundo, niegue la posibilidad de lo novedoso en función del mismo principio de indeterminación que postula. Esta supuesta invariancia en la sucesión regular de los fenómenos cierra cualquier camino hacia la aparición de formas más complejas a partir de las más simples. Epicuro, en efecto, intenta salvar las contradicciones que Aristóteles achacaba a Demócrito, introduciendo el *clinamen*, es decir, un

⁹⁵ Ib., 198-9.

⁹⁶ Ib., V, 193-5.

⁹⁷ Ib., V, 432-447.

⁹⁸ Ib., V, 620.

principio de desviación de la línea recta de arriba a abajo provocado por el peso de los átomos. Aunque, al menos según la fundamentación lucreciana, no parece estar muy claro si la libertad moral se explica por la desviación física o, al contrario, ésta a partir de aquélla. De nuevo la circularidad, en este caso probablemente viciosa, para explicar los fenómenos.

Aunque el salto desde el plano físico al moral resulta indudablemente injustificado, constituye un verdadero problema dilucidar si el *clinamen* o azar es o no, a su vez, un simple nombre del que se sirve para encubrir la necesidad. Cicerón⁹⁹ cree que Epicuro con su imaginario azar (*commenticia declinatio*) no hizo otra cosa que «demostrar no sólo la fatalidad, sino además la universal necesidad, y suprimir el movimiento voluntario del alma». Si Epicuro, por la fuerza de la crítica de Aristóteles a los atomistas, considera necesario y natural el movimiento de caída de los átomos, frente a la indeterminación azarosa que les asignaba Demócrito, ¿cómo puede explicar la formación de los cuerpos sin introducir, necesariamente, el movimiento fortuito o azaroso? Si el azar es necesario para explicar la formación de los «agregados» y la conducta moral, no sólo se niega todo tipo de determinismo en el origen del mundo, sino que se incurre en imprecisiones y contradicciones innumerables. Esto lo captó perfectamente Cicerón¹⁰⁰: «Si es en virtud de una necesidad natural (*necessitate naturae*) como los átomos tienen la propiedad de ser arrastrados hacia abajo por el peso, puesto que todo lo que tiene peso si nada lo detiene se mueve, también es necesario que declinen (*nesesse est declinare*) algunos, todos si los epícureos prefieren, siendo natural...»

Lo que en toda esta interpretación ciceroniana de Epicuro está en juego es el sistema de relaciones que se sigue a partir de la admisión de un concepto tan complejo y equívoco como el de la «necesidad». A partir de la definición del megárico Diodoro de lo posible como lo idéntico a lo necesario (*id solum fieri posse, quod aut sit verum aut futurum sit verum*) y de la aplicación de las reglas del principio de no contradicción, lo que se pone en cuestión es el paso del plano de la posibilidad (necesidad en los megáricos y estoicos) lógica al de lo real. ¿Deben ser las proposiciones referentes al futuro y las disyuntivas excluyentes necesariamente verdaderas no sólo en el campo lógico sino también necesariamente cumplidas (verdaderas) en la realidad fenoménica de los cuerpos o en los sucesos del mundo? En vano, según Cicerón, intentó el máximo representante del estoicismo, Crisipo, distinguir entre la fatalidad y la necesidad a la hora de pretender explicar la libertad humana. Fue Carnéades quien vio con claridad que el fatalismo estoico, al fundamentar la necesidad causal a partir de la contradicción lógica misma (la necesidad de que nada se produzca sin causa), no implica forzosamente que una cosa no pueda producirse por causas fortuitas o azarosas. Es verdadera desde toda la eternidad, y por tanto lógicamente necesaria, la proposición «Filoctetes morirá abandonado en la isla de Lemnos», pero sólo en el plano del pensamiento lógico; si no hubiese accidentalmente tropezado

⁹⁹ *De fato*, XX, 48.

¹⁰⁰ *Ib.*, l.c.

con la serpiente, regresaría con sus compañeros. En la causa no está necesariamente contenido el efecto, sólo podemos saber cuál es la causa verdadera de un efecto dado cuando éste se ha producido. Los hechos empíricos en modo alguno vienen determinados por un hipotético conocimiento apriorístico, adivinatorio-fatalista. La gran contradicción de Crisipo radica en admitir, por un lado, que lo posible no se identifica con lo que sucederá realmente en el futuro (*et quae non sint futura posse fieri*) y, por otro, que el conocimiento adivinatorio acerca del futuro es verdadero. Cicerón niega tajantemente¹⁰¹, la posibilidad de predecir o adivinar algo que no tenga causas determinadas de su producción (resultando, en ese caso, la adivinación algo inútil). Lo fortuito es el objeto de la predicción o presentimiento adivinatorio¹⁰², que en modo alguno puede ser previsto por algún arte o sabiduría: «Ni siquiera un Dios puede saber qué cosa sucederá por azar o fortuitamente»... «luego no existe ningún presentimiento de las cosas fortuitas»¹⁰³.

El camino que Epicuro tenía ante sí para rebatir a los deterministas —estoicos u otros— no era el de la negación de las leyes de la lógica sino la de su valor para determinar la necesidad de lo real. La libertad puede salvarse si aceptamos, no que las acciones voluntarias carezcan de causa, sino que la voluntad es una causa que no viene determinada por otras causas externas antecedentes. No podemos detenernos aquí a tratar el problema psicológico y ético de la libertad en Epicuro, pero estoy convencido de que su doctrina se vio influenciada por la obra psicológica y ética de Aristóteles, sin que tuviese verdadera cabida en ella el azar o *clinamen*. Coincido en este punto con el tratamiento que de este problema ha hecho D. Furley¹⁰⁴: la teoría del *clinamen* no fue tenida en cuenta por el filósofo de Samos a la hora de construir su ética.

* * *

Marcelino Rodríguez Donís
Dpto. de Estética e H^a de la Filosofía
Universidad de Sevilla
Avda. de S. Francisco Javier s.n.
41005 Sevilla

¹⁰¹ *De divinatione*, III, VI, 15ss.

¹⁰² *Ib.*, Y, V, 9.

¹⁰³ *Ib.*, III, VII, 18.

¹⁰⁴ «Aristotle and Epicurus on voluntary action» in *Two Studies in the Greek atomists*, CUP, 1967..