

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n158.41787>

# LA DIMENSIÓN TELEOLÓGICA DEL AZAR EN *FÍSICA* II 4-6: UN ENSAYO DE RECONSTRUCCIÓN E INTERPRETACIÓN



## THE TELEOLOGICAL DIMENSION OF RANDOMNESS IN *PHYSICS* II 4-6: A RECONSTRUCTIVE AND INTERPRETATIVE ESSAY

IVÁN DE LOS RÍOS \*

Universidad Andrés Bello - Santiago de Chile - Chile

---

Artículo recibido: 27 de enero de 2014; aceptado 5 de marzo de 2014.

\* [i.delosrios@unab.cl](mailto:i.delosrios@unab.cl)

### Cómo citar este artículo:

**MLA:** De los Ríos, I. "La dimensión teleológica del azar en Física II 4-6: un ensayo de reconstrucción e interpretación." *Ideas y Valores* 64.158 (2015): 143-168.

**APA:** De los Ríos, I. (2015). La dimensión teleológica del azar en Física II 4-6: un ensayo de reconstrucción e interpretación. *Ideas y Valores*, 64 (158), 143-168.

**CHICAGO:** Iván de los Ríos. "La dimensión teleológica del azar en Física II 4-6: un ensayo de reconstrucción e interpretación." *Ideas y Valores* 64, n.º 158 (2015): 143-168.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

Se examina la interpretación aristotélica del azar como causa accidental en el ámbito de los fines de aquello que puede ser realizado por la naturaleza o por el pensamiento. ¿Por qué un acontecimiento fortuito pertenece al orden de los fines? ¿Qué quiere decir que los sucesos fortuitos son “para algo” (ἐνεκά του)? Se repasan las principales respuestas de los especialistas, se indican algunas deficiencias y se propone una lectura no causal-explicativa de la expresión ἐνεκά του, diferente de la *teleología del como-si*, como explicación de la finalidad del acontecimiento fortuito.

*Palabras clave:* Aristóteles, azar, *dystychia*, *heneka tou*.

**ABSTRACT**

The Aristotelian interpretation of randomness is examined as an accidental cause in the sphere of ends of that which can be brought about by nature or by thought. Why would a fortuitous event belong to the order of ends? What does it mean to say that fortuitous events are “for something” (ἐνεκά του)? The main responses to specialists are reviewed, some deficiencies are noted, and a non-causal-explicative reading is proposed for the expression ἐνεκά του. This reading differs from the “as-if teleology” as an explanation of the finality of the fortuitous event.

*Keywords:* Aristotle, randomness, *dystychia*, *heneka tou*.

### Τύχη y αὐτόματον en la esfera de los fines

La atribución de finalidad a los fenómenos fortuitos constituye una de las contradicciones más sugerentes de la filosofía de Aristóteles. En numerosos pasajes de su obra encontramos una contraposición explícita entre la finalidad de los procesos naturales o intencionales y la indeterminación de los resultados fortuitos, con lo que el azar, en sentido amplio, llega incluso a ser identificado (ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον) con una instancia no solo ajena, sino claramente contraria a la finalidad misma.<sup>1</sup> Desde sus escritos más tempranos, Aristóteles parece oponer naturaleza y azar: φύσις es identificada con el orden, con la fuente de orden del dinamismo teleológico y de toda regularidad observable; en cambio, τύχη y αὐτόματον aparecen como instancias paralógicas (*Phys.* II 5, 197a15-20) que escapan o niegan la finalidad propia de los procesos naturales. El fragmento 12 del *Protréptico* anuncia, en efecto, que, de las cosas que llegan a ser debidas a la suerte y la casualidad, ninguna se produce con vistas a un fin ni existe para ellas fin alguno: τῶν μὲν οὖν ἀπὸ τύχης γιγνομένων οὐδὲν ἔνεκά του γίγνεται, οὐδ' ἔστι τι τέλος αὐτοῖς.

La oposición entre finalidad y azar no se limita a los escritos tempranos, sino que aparece explicitada en diversos lugares del *corpus*.<sup>2</sup> En todos ellos, Aristóteles distingue con claridad los sucesos producidos casualmente de los eventos naturales, pues lo casual acontece excepcionalmente y al margen de la finalidad, mientras que lo natural se produce en la mayor parte de los casos y en virtud del fin que es propio a la entidad móvil según su forma específica. En este sentido, la oposición entre lo teleológico y lo fortuito se presenta de forma especialmente conflictiva en *Física* II 4-6, donde Aristóteles examina la naturaleza y significación de τύχη y αὐτόματον:

Ahora bien, algunas cosas suceden para algo, otras no [τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν ἔνεκά του γίγνεται τὰ δ' οὐ]. 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 [ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἐν τοῖς παρὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἔστιν ἕνια περὶ ἃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τὸ ἔνεκά του]. (*Phys.* II 5, 196b17-33; cf. 197a 32-35)<sup>3</sup>

1 Esto ha llevado a intérpretes como Gotthelf (cf. 1976-1977), a rechazar toda atribución de un carácter teleológico al evento fortuito, con lo que se ha concebido esta peculiar propuesta como “an aristotelian mortal sin of its own: it appears to permit chance events to be for the sake of something” (228).

2 Véase: *Rh.* I 10, 1369a32-b5; *AnPost* II 11, 95a3-9; *Phys.* II 8, 198b34-a5; *DC* I 12, 283a30 y ss.; *Top.* II 6, 112b1-25 y *EE* VIII 2, 1247a31-33.

3 Todas las obras de Aristóteles serán referenciadas según la citación canónica. Las citas en castellano son tomadas de las ediciones de Gredos y Colihue. Adicionalmente las anotaciones y citas en griego corresponden a las ediciones de Oxford.

James Lennox (1984) ha recordado que la controversia implícita en estas afirmaciones va mucho más allá de la mera distinción entre φύσις y τύχη. Y es que, en efecto, Aristóteles parece estar cayendo en una flagrante contradicción al afirmar, simultáneamente, que los *acontecimientos fortuitos pertenecen a las cosas que se producen con vistas a un fin* (cf. *Phys.* II 5, 196b33; 197a6 y 197b21) y que *los resultados fortuitos no constituyen el fin propio hacia el cual un determinado proceso teleológico estaba orientado*, es decir, que carecen de una causa final en sentido estricto (cf. *Phys.* II 5, 196b34-35; 197a16; 199b21-22). De acuerdo con Lennox, *Física* II permite realizar las siguientes consideraciones: a) “para algo”, “con vistas a un fin” o ἕνεκά τού es todo aquello que puede ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza (cf. *Phys.* II 5, 196b21-22);<sup>4</sup> b) la suerte y la casualidad son causas de acontecimientos cuyas causas podrían haber sido también el pensamiento o la naturaleza (cf. *Phys.* II 6, 198a5-6);<sup>5</sup> c) por ello, podemos decir que la suerte y la casualidad pertenecen al orden de lo que es “para algo” o “con vistas a un fin”, pues sabemos ya que “para algo” es cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza; d) ahora bien, tales propuestas están en clara contradicción con la afirmación de que los acontecimientos fortuitos no son el resultado propio de los procesos que desembocan en ellos, esto es, que su acontecer no responde al propósito o la causa final que puso en marcha la trayectoria en la que emerge el evento fortuito (cf. *Phys.* II 5, 196b34, 197a16, a18, a30 y II 8, 199b21-22).

Si el azar pertenece al orden de los fines, y si asumimos la lectura tradicional de la teleología aristotélica, entonces hemos de aceptar que el resultado fortuito cumple con las condiciones propias de los procesos teleológicos, a saber, que constituye la culminación propia o fin hacia el que un determinado curso de acción estaba orientado y, por ende, que en el resultado existe una determinación causal-final que funciona como motivación de un curso de acción teleológico, poniendo en marcha su desarrollo y justificándolo epistémicamente en el plano de la explicación. No obstante, parece claro que lo fortuito no puede significar al mismo tiempo y en el mismo sentido lo teleológico, y no solo por las definiciones que encontramos en el *Protréptico*, *De caelo*, *Ética Eudemia*, *Tópicos*, *Retórica* o *Física* II 8, sino, aún más, por los ejemplos explícitos seleccionados por Aristóteles para ilustrar la teleología como rasgo definitorio de lo fortuito. En concreto, por el célebre ejemplo de la recuperación inesperada por parte del acreedor del dinero que se le debía cuando acude al ágora con la intención de asistir a una representación teatral:

4 ἔστι δ' ἕνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας ἂν πραχθεῖν καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως.

5 ἐπεὶ δ' ἔστι τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη αἰτία ὧν ἂν ἡ νοῦς γένοιτο αἴτιος ἢ φύσις.

Así, por ejemplo, si lo hubiera sabido el acreedor, habría ido a determinado lugar cuando su deudor estaba recibiendo allí el dinero; pero, aunque no fue con ese propósito, por accidente recuperó su dinero cuando llegó a ese lugar [ἦλθε δ' οὐ τοτου ἔνεκα, ἀλλὰ συνέβη αὐτῷ ἔλθεῖν, καὶ ποιῆσαι τοῦτο τοῦ κομίσασθαι ἔνεκα]. Y, aunque suele frecuentarlo, lo que ocurrió no fue por necesidad, ni porque así suceda en la mayor parte de los casos. El fin, recuperar lo que se 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 [καὶ λέγεται γε τότε ἀπὸ τύχης ἔλθεῖν]. (*Phys.* II 5, 196b23-197a3)

La recuperación del dinero por parte del acreedor no constituye la causa final o propósito de su presencia en la plaza. Sin embargo, pese a no ser este su objetivo, el acreedor recupera lo que se le debe y, con ello, como indica Aristóteles, *realiza un cierto fin*; uno que, sin embargo, no se encontraba entre sus intenciones a la hora de tomar la decisión de ir a la plaza por determinados asuntos, y que, por consiguiente, no puede ser considerado causa propia –eficiente y final– de la recuperación de la deuda, ni puede ofrecerse como razón suficiente válida desde un punto de vista explicativo.

¿Qué significa este empleo aparentemente contradictorio de la finalidad propuesto por Aristóteles? ¿Son o no son “para algo” y “con vistas a un fin” los acontecimientos excepcionales y accidentales que identificamos con resultados de la suerte y la casualidad? ¿Puede la teleología ser uno de los atributos elementales de lo fortuito? Y si puede serlo, ¿cómo entender que los resultados debidos a la suerte y la casualidad son ἔνεκά τοῦ y, al mismo tiempo, no se producen en virtud del fin que pone en movimiento el curso de acción que desemboca en ellos? La exposición de las contradicciones de la doctrina aristotélica conduce a la apertura de una interpretación alternativa de la finalidad implicada en los fenómenos fortuitos. Una interpretación ensayada por comentaristas de la talla de Simplicio, Porfirio, Temistio o Juan Filopón, que, en el siglo xx y con matices diferenciales, fue secundada por autores como Ross (1936), Judson (1991), Lennox (1984), Dudley (1997), Möllers (1994) y Kaul (1965).<sup>6</sup> De acuerdo con estos intérpretes, y en relación con sucesos fortuitos, es necesario entender la expresión ἔνεκά τοῦ en un sentido secundario y distinto del tradicional, esto es, con un *significado no causal-explicativo*. Solo entonces podremos comprender que la suerte no es más que una *causa accidental en el ámbito de los fines de aquello que puede ser realizado por la naturaleza o por el pensamiento*

6 Para las referencias y las críticas a las interpretaciones de Simplicio, Porfirio y Filopón, véase Lennox (1984) y Dudley (1997 26).

(δῆλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτία κατὰσυμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του) (*Phys.* II 5, 197a5-6).

### Azar y teleología: una lectura no excluyente

La oposición ente lo fortuito y lo teleológico ha sido materia de discusión constante entre los especialistas en el pensamiento de Aristóteles. Por un lado, encontramos a quienes, ateniéndose a los textos citados con anterioridad y a la ambigüedad presente en *Física* II 4-6, insisten en la incompatibilidad entre la teleología y el azar en la filosofía del Estagirita. Dentro de sus propuestas podemos constatar algunos errores de interpretación derivados de una lectura cientificista y meramente empirista de la propuesta aristotélica, que lleva a identificar el orden de lo fortuito con las nociones de interrupción y obstáculo a la actividad teleológica de la naturaleza.<sup>7</sup> Frente a estas posiciones, y tras el excelente trabajo de Wolfgang Wieland (1962), actualmente parece establecida una lectura no excluyente de las nociones de azar y teleología en el pensamiento de Aristóteles. En efecto, este autor perfila su doctrina del azar, en la medida en que integra y ajusta a su doctrina etiológica y, en concreto, a su teleología, los resultados ganados en el análisis lingüístico y en la confrontación dialéctica con la tradición precedente.

La ejecución efectiva de este método de aproximación al fenómeno del azar se produce partiendo de la asunción tácita, pero contundente, de un presupuesto teórico bien preciso: solo es posible un discurso coherente en torno al azar, la suerte y la casualidad, en el contexto de una explicación teleológica de la naturaleza. Esta explicación se extiende más allá de los procesos naturales del universo físico, incluyendo el ámbito de la acción racional como desarrollo de cursos de acción intencionales orientados a la consecución de ciertos fines. De ser esto cierto, podemos reformular el presupuesto teórico sobre el que se sustenta la investigación aristotélica del azar, y decir que hablamos de *τύχη* y *αὐτόματον*: a) en el marco de procesos naturales orientados a la consecución de fines según la pauta estructural o esencia del ente móvil; b) en el contexto de cursos de acción racionales e intencionales impulsados por la proyección deliberada del *τέλος* y encaminados a la consecución de este mediante la selección de los medios adecuados, y ello en un orden situacional ya siempre dado.

Aristóteles habla de acontecimientos *ἀπὸ τύχης*, esto es, de resultados casuales, excepciones o estados de cosas fortuitos, allí –y solo

---

7 Entre dichas propuestas encontramos a Mansion (1913 179-188), Zeller (1921 330 y ss., 427 y ss.) y Loening (1903 155-161). Para una crítica a estas posiciones, véase Wieland (1962 255-259).

allí– donde es posible individuar procesos teleológicos naturales o intencionales, *i. e.*, allí donde es posible ofrecer un marco global de explicación fundamentado en la racionalización de los procesos y las acciones según causas finales, motivos o intenciones (*Phys.* II 5, 197a5 y ss.). Por ello, lejos de representar conceptos opuestos y excluyentes, τύχη y τέλος resultan ser absolutamente complementarios. No hay azar más que en el interior de una ordenación estructural que posibilita el movimiento hacia la plenitud del fin; no hay discurso filosófico en torno al azar, si no es dentro de un contexto de explicación teleológica. Del mismo modo, no hay teleología natural sin la aceptación de un margen de operatividad para la generación de espacios de significación práctica distintos de los fines propios que ponen en movimiento un proceso o una acción deliberada.<sup>8</sup>

Sin embargo, la asunción del carácter teleológico de lo fortuito no demanda una mera aceptación de la compatibilidad de la teleología y el azar, sino una explicación genuina y coherente de su necesaria proximidad. Y es ahí donde los intérpretes deben enfrentarse de nuevo a la pregunta precedente ¿en qué sentido está afirmando Aristóteles, en *Física* II 4-6, que los acontecimientos fortuitos pertenecen al orden de los fines, o que son “para algo”?-, pues, en efecto, “algunas cosas suceden para algo, otras no” (*Phys.* II 5, 196b17-18). Si nos atenemos a los textos, dicha expresión tiene en Aristóteles al menos dos significados fundamentales:<sup>9</sup>

1. Por un lado, decimos que es “para algo” aquello que ocurre con vistas al cumplimiento de un determinado fin. Ese fin funciona como τέλος o causa final de un proceso, es decir, como el resultado en virtud del cual dicho proceso fue puesto en marcha. El devenir del proceso es, por ende, uno que está orientado y guiado desde la determinación formal-final, que aparece finalmente como αἰτία ἔνεκά του de un resultado concreto. Este sentido de ἔνεκά του es lo que conocemos como sentido causal-explicativo, y rige la interpretación tradicional estándar de los acontecimientos teleológicos en el pensamiento de Aristóteles, tanto en el plano natural, como en el intencional. En el orden de los procesos naturales, las plantas producen hojas con el fin de proteger sus frutos, y dirigen sus raíces hacia abajo para nutrirse, del mismo modo que la golondrina hace su nido y la araña teje su tela por un impulso natural y de acuerdo con un propósito (*Phys.* II 8, 22-30).

8 Para estas cuestiones, véase Capecci (1978) y Wieland (1962 255 y ss.).

9 Para los significados de ἔνεκά του en Aristóteles, véase *Gen. Anim.* 742a28-29; *Rh.* I 7, 1363b16-17; *De An.* II 4, 415b1-3, 415b20-21; *Phys.* II 4, 194b1; *Metaph.* XII 7, 1072b2-4; *EN* III 1, 1111a5, V 8, 1135b12 y *EE* II 9, 1225b2. Para su interpretación, véase Gaiser (1969) y Gotthelf (1976-1977).

En el plano de las acciones intencionales, si tomamos el ejemplo del acreedor que se dirige a la plaza con el fin de ver una obra de teatro, la instancia que pone en marcha, justifica y explica la presencia del individuo en la plaza es su deseo, esto es, su propósito de contemplar una pieza teatral. A ese objetivo lo denominamos causa final y explicativa de un determinado resultado, a saber: ver una obra de teatro, pues es exactamente *para ver una obra de teatro* para lo que el acreedor se dirigió a la plaza.

2. Por otro lado, podemos interpretar la expresión “para algo” desde el punto de vista del *resultado actual* de un proceso teleológico que, sin embargo, no constituye la causa propia en virtud de la cual dicho curso de acción fue puesto en marcha. En efecto, el acreedor no se dirige a la plaza para recuperar su dinero, pero el caso es que lo recupera y que dicho reembolso puede ser considerado como un fin o, mejor aún, como *aquello que tiene la apariencia de un fin*,<sup>10</sup> pues es posible imaginar que el acreedor se hubiera dirigido a la plaza en busca del deudor de haber sabido que este se encontraba allí (cf. *Phys.* II 8, 199b21).<sup>11</sup> El sentido teleológico de dicho resultado no sería ya el causal-explicativo, pues las causas propias que justifican la presencia del acreedor en la plaza no pueden explicar más que accidentalmente la recuperación del dinero. Su identidad se configura, más bien, en la medida en que el evento inesperado asume la apariencia de un fin que podría haber sido perseguido y culminado como efecto de la naturaleza o del pensamiento, pero que, en realidad, no lo fue más que de modo aparente. Esta interpretación contribuye a fundamentar lo que Wieland (1962 259) bautizó como *Als-Ob Teleologie* (cf. Vigo 146-153).<sup>12</sup> El resultado alcanzado de modo ac-

---

10 Sobre el azar como causa accidental con apariencia de finalidad, véase Rossi (2006). Un análisis más extenso y extraordinariamente completo de lo fortuito en Aristóteles puede encontrarse en Rossi (2011).

11 Un acontecimiento fortuito no puede ser llamado fin en sentido propio por varias razones. En primer lugar, porque en sentido propio, la suerte y la casualidad no son causas de nada, sino solo por accidente. Ello nos llevaría a pensar que la suerte y la casualidad pueden ser causas finales por accidente, como sugiere Lennox (1984), pero Aristóteles especifica en 198a3 y ss., que ambas son causas eficientes. En segundo lugar, lo fortuito no puede ser llamado fin en sentido estricto, porque el fin es “lo que por naturaleza sigue a otra cosa, o necesariamente, o las más de las veces” (*Poet.* 7, 1450b29-30), mientras que lo fortuito es lo contrario. Por ello, el azar puede ser identificado con un fin solo de manera aproximativa, esto es, en la medida en que sus resultados tienen la apariencia de fines, pero, en realidad, no son más que efectos o resultados coincidentes.

12 Wieland elabora la expresión a partir del *hosper* aristotélico en el ejemplo del rescate en *Phys.* II 8, 199b18-26: “El fin y lo que se hace para ello pueden llegar a ser también resultado de la suerte. Así, decimos que fue debido a la suerte que llegara el extranjero



cidental parece ser un fin, pues tiene la apariencia de aquello que podría haber sido programado como tal por un sujeto racional o por un programa dinámico natural. De acuerdo con esta lectura, un acontecimiento pertenece a la esfera de los fines en cuanto que representa aquello que, no siendo el objetivo propio de un proceso teleológico, aparece, sin embargo, como un *fin no perseguido*, es decir, como aquello que podría haber sido identificado con un fin y pretendido por la naturaleza o por el pensamiento.

3. Las dos lecturas de la expresión ἔνεκά του parecen convincentes. La primera, sin duda, porque constituye la interpretación estandarizada de la teleología aristotélica. La segunda, porque ofrece una salida a la afirmación aparentemente contradictoria de que los acontecimientos fortuitos pertenecen al orden de los fines. Es decir, la doctrina del azar parece alcanzar un cierto grado de coherencia, si asumimos que ἔνεκά του es empleado por Aristóteles en un sentido no causal-explicativo, y que tal sentido es el que aparece atribuido a los fenómenos azarosos. Dicho sentido se resuelve en la *apariencia de finalidad* de los acontecimientos fortuitos, que, al no ser perseguidos como fines ni explicados por causas finales, emergen *como si* tal fuera el caso. Veamos un poco mejor en qué consiste esta interpretación del ἔνεκά του aristotélico, y cuáles son sus problemas fundamentales.

### Problemas de una interpretación no causal-explicativa de ἔνεκά του

La interpretación no causal de la expresión ἔνεκά του y la propuesta de una lectura de la teleología aristotélica en términos de apariencia de finalidad, se encuentran en su primer y más fiel intérprete:

*Aristotle's whole conception of the general course of nature as being heneka tou, though not kata proairesin or dianoian (see the contrast in 196b18-22), is the conception of the merely "de facto teleology", that in which results that were not aimed at yet present the appearance of having been aimed at.* (Ross 1936 518)<sup>13</sup>

Entre otras razones, el éxito de la propuesta de Ross se fundamenta en el respaldo histórico que ella tiene, pues, en efecto, viene avalada por los comentarios de Juan Filopón (*In arist. Phys.* 269, 7-9; 270, 19-20; 283, 25; 284, 2), Temistio (*In arist. Phys.* 5-52, 3-4, 21-22, 6-55) y Simplicio (*In*

y se marchase después de pagar el rescate, pues se comportó como si hubiera venido para este fin (ὥσπερ ἔνεκα τούτου ἔλθων πράξει), cuando en realidad no vino para eso, sino que sucedió accidentalmente, pues la suerte es una causa accidental. Pero cuando algo ocurre siempre o en la mayoría de los casos, no es accidental ni debido a la suerte, y en las cosas naturales es siempre así, si nada lo impide”.

13 Véase: Wieland (1962 271-272).

*arist. Phys.* 337, 27-32; 339, 4-5, 14-19, 27-31; 340, 1-3; 347, 14-25; 349, 16-18; 359, 23-27). En líneas generales, la interpretación de Ross pretende dar una definición no explicativa del fin atribuido a los acontecimientos fortuitos, es decir, una definición en la que el resultado fortuito sea considerado, en efecto, como un resultado, pero no como un objetivo pretendido o causa final. De modo que todo acontecimiento que sea denominado fortuito o atribuido al azar habrá de ser un efecto excepcional, accidental y no pretendido. Un resultado distinto, en definitiva, de la causa que se encuentra en el origen del proceso en el que emerge accidentalmente un efecto inesperado. Si aceptamos esta caracterización, nos resta saber en qué sentido un acontecimiento accidental, excepcional y no intencional puede, sin embargo, ser concebido como un fin.<sup>14</sup> A juicio de Ross (*cf.* 1936 516), el carácter teleológico del acontecimiento fortuito reside en el hecho de que dicho resultado, aun sin haber sido proyectado o deseado, *podría haber sido perseguido como un fin*. Esta tesis encuentra respaldo en algunos de los pasajes de *Física* II 5, y permitiría, en última instancia, diluir la contradicción entre azar y teleología, pues lo fortuito no es teleológico en sentido estricto o causal-explicativo: el azar alcanza resultados que, sin embargo, no son perseguidos de hecho. Así mismo, esta lectura da pie a la defensa de una *Als-Ob Teleologie*, como la defendida por Wieland, pues el carácter teleológico de lo fortuito residiría en el hecho de que tales resultados, sin haber sido perseguidos, se presentan *como si* lo fueran, *i. e.*, aparentan responder a un plan racional o a un programa natural. Un hombre recupera el dinero que se le debe al acudir a la plaza como si se hubiera dirigido a la plaza con ese propósito. Y es que, en realidad, de haber sabido el hombre que yendo a la plaza ese mismo día habría recuperado su dinero, se habría dirigido a ella con ese propósito y esa intención.

James Lennox (1984) se ha dedicado en profundidad a la especificación del sentido no causal-explicativo de la expresión *ἔνεκά του* aplicada al evento fortuito. Puesto que es evidente que Aristóteles no puede estar empleando dicha expresión con el significado clásico, Lennox persigue una respuesta satisfactoria a dichos interrogantes, pues, a su juicio, la teleología del *como si* presentada por Ross y Wieland es completamente inaceptable. Las razones de este rechazo residen en que

14 Este detalle me parece fundamental, pues, de lo contrario, todo efecto accidental y no pretendido, derivado de un curso de acción determinado, sería también un efecto fortuito. Si pensamos en la infinita cantidad de consecuencias accidentales que tienen cotidianamente cada uno de nuestros actos, veremos que la noción de azar reclama una distinción más precisa, pues la mayor parte de los efectos no deseados derivados de un curso de acción cualquiera son completamente irrelevantes. La clave de interpretación de lo fortuito reside en el significado que otorguemos a esta idea de la relevancia. Para la crítica a Ross, véase Quevedo (1989 284-286).

es precisamente la noción de teleología aquello que queda reforzado mediante la doctrina aristotélica sobre *tyche* y *automaton*. De acuerdo con Lennox, Aristóteles estaría intentando distinguir los procesos genuinamente teleológicos de aquellos que no lo son, tanto en el ámbito natural como en el intencional, y, por ende, su dedicación a los procesos fortuitos (*chance processes*) permitiría intensificar el carácter *real* y no meramente funcional de su concepción teleológica.<sup>15</sup> Los procesos fortuitos son para algo, pero no para el resultado que se ha producido casual e inesperadamente:

*The suggestion that I have made is that Aristotle is willing to describe chance processes as for the sake of their results provided certain conditions are Metaph. When he says they are for the sake of something without qualification, but not for the sake of what actually results, I suggest he means this: the result was not responsible for (not an aitia of) the process that lead to it; nonetheless, the result was valuable for the agent, and was the sort of thing that is typically achieved by goal-directed activity. (Lennox 1984 56, énfasis agregado)*<sup>16</sup>

La propuesta de Lennox introduce en el debate un factor de enorme relevancia. No solo constata las contradicciones internas en *Física* II, 4-6, y subraya –junto con Ross y Wieland– la necesidad de una especificación del sentido no clásico de la expresión *ἕνεκά του*, sino que, además, introduce el ámbito de los intereses humanos como factor clave para una correcta comprensión de la dimensión teleológica de *τύχη* y *αὐτόματον*. Lennox insiste en que la expresión “para algo”, referida a lo fortuito, implica la inauguración de un espacio de significación práctica para un agente racional y moral, es decir, que el resultado accidental, excepcional e inesperado que emerge de un proceso teleológicamente orientado es, además, “*valuable for the agent*”, importante para el sujeto, relevante para el conjunto de sus intereses, planes, objetivos, deseos y proyectos. Ciertamente, existen otros lugares del *corpus* donde la expresión *ἕνεκά του*, además de tener un sentido causal-explicativo, asume un significado fenomenológico o relativo a los beneficiarios o deficitarios de un determinado acontecimiento. El filósofo distingue

15 Estoy de acuerdo con Dudley (1997 26-28), cuando señala que la expresión de Lennox “*chance processes*” (1984 52-55) es inadecuada y lleva a confusión. Los procesos en los que emerge un evento fortuito están claramente orientados y determinados por fines genuinos. En este sentido, su inteligibilidad y su regularidad son máximas, si bien quedan abiertas a la posibilidad de la incidencia accidental propia del mundo sublunar. Lo fortuito es la irrupción inesperada que acontece dentro de un proceso en sí mismo determinado, que modifica su trayectoria y genera nuevos espacios de significación natural y práctica. Para una crítica a la doctrina de Lennox, véase Boeri (1995).

16 Lennox (1982) y Charlton (1992 106-108) ya sugieren esta idea.

ambos sentidos en diversos lugares del *corpus*,<sup>17</sup> como en *Metaph.* XII 7, 1072b2 o *De An.* II 4, 415b2, donde declara que “‘aquello en vista de lo cual’ es doble: ‘aquello en vista de lo cual’ y ‘aquello en vista de quién’” [τὸ δ’ οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ].<sup>18</sup>

La distinción entre un *finis qui* (con vistas a algo) y un *finis cui* (para bien de algo o de alguien) parece favorecer la lectura de Lennox, pues, en efecto, “*it seems plausible to suppose that there will be processes –just those Aristotle says are by chance– which achieve beneficial results and yet are not goal directed*” (1984 58). El hecho de que el acontecimiento fortuito no sea el fin propio de un proceso natural o de una acción humana, no significa que no tenga consecuencias relevantes para los individuos que lo experimentan. De hecho, es por la existencia real de tales consecuencias que podemos interpretar un acontecimiento casual como algo que podría haber sido objeto de decisión y elección. En tales casos, además de inesperados, accidentales y excepcionales, los resultados fortuitos son *significativos*: el encuentro con el deudor es accidental y excepcional, pero si decimos que es “fortuito”, lo es porque *inaugura un espacio de significación práctica* en la existencia del acreedor y desencadena consecuencias de cierta relevancia para su proyecto vital. La diferencia entre los accidentes inesperados y excepcionales que se derivan de toda acción orientada a fines, y aquellos que denominamos fortuitos, es precisamente esta: mientras que los primeros pasan completamente desapercibidos para el agente responsable del curso de acción intencional que los desencadena, los segundos se convierten en objeto de atención para este, en la medida en que resultan valiosos en el interior de un determinado sistema de objetivos, planes y deseos. No es casual que Aristóteles recurra al ejemplo del dinero a la hora de hablar de la suerte.

La interpretación de ἕνεκά του en términos de significación práctica ha sido reivindicada igualmente por Lindsay Judson (1991), quien, si bien se muestra crítico con las propuestas de Ross y Lennox (influenciadas por Simplicio y Porfirio), insiste en la necesidad de comprender la finalidad de lo fortuito partiendo de la dimensión práctica de la filosofía aristotélica. Judson rechaza la tesis de Lennox, por parecerle extremadamente simple. En efecto, decir que un acontecimiento fortuito es teleológico en sentido no explicativo *porque podría haber sido*

17 Se trata, en efecto, de una distinción relativamente frecuente: *Phys.* II 2, 194a35-6; *Metaph.* XII 7, 1072b2-3; *EE* VIII 3, 1249b15; *De An.* II 4, 415b2.

18 Sigo aquí la traducción de Boeri (2010). El ejemplo favorito de los comentaristas antiguos es que la salud es el fin de la medicina en cuanto que constituye su objetivo, mientras que el paciente es su fin en cuanto que beneficiario (Ps. Simplicio *In libros Aristotelis de anima commentaria* 119, 22-37; Filopón *In arist. Phys.* 269, 26-270).

*teleológico en sentido explicativo*, no aporta grandes soluciones a la cuestión que venimos tratando (cf. Judson 77). Es más, dicha hipótesis deja sin explicar un elemento fundamental de la propuesta aristotélica. Y es que el Estagirita no dice que los acontecimientos fortuitos *parecen* producir fines o que *podrían* comportarse como estos en sentido propio, sino que, de hecho, producen fines, que sus resultados son, de hecho, “para algo”. En opinión de Judson, el único modo de entender estas afirmaciones es recurriendo a la determinación práctica de la expresión ἔνεκά του. Según esta lectura, un acontecimiento determinado es “para algo”, en un sentido no causal-explicativo, si produce algún tipo de beneficio para el agente implicado en él, es decir, si sirve para cumplimiento de algún deseo, objetivo o necesidad. Judson apoya su lectura en el que, a su juicio, es el único lugar de *corpus*, al margen de la *Física*, en el que Aristóteles parece entender ἔνεκά του en sentido fenomenológico o práctico. Se trata de aquellos pasajes de *EN* donde el Estagirita se ocupa de la distinción entre actos voluntarios e involuntarios. En un primer pasaje, Aristóteles distingue una lista de factores cuya ignorancia hace que una acción no sea voluntaria. Entre ellos encontramos al ἔνεκά του. En efecto, si el agente responsable de una acción ignora el resultado que *de hecho* produce esa acción, entonces dicho resultado no puede ser atribuido a la voluntad del agente, como se aduce en *EN* III 1, 1110b30-1111a6. Este empleo aparece con claridad en *EN* V 8, 1135b8-19 (cf. *EE* II 9, 1225b1-5):

De los actos voluntarios, unos los realizamos con intención y otros sin ella; con intención, cuando son objeto de una previa deliberación; sin intención, cuando no van precedidos de deliberación. Pues bien, siendo de tres clases los daños que pueden producirse en las relaciones humanas, los que se hacen por ignorancia, son errores, por ejemplo, cuando la persona que sufre la acción o el instrumento o el resultado no son lo que se creían, porque o se creyó que no hería o que no se hería con aquello o con aquel fin, sino que aconteció algo en lo que no se pensaba, por ejemplo, golpeó no con intención de herir, sino de pinchar, o no se quería herir a tal persona o con tal instrumento. Pues bien, cuando el daño se produce de un modo imprevisible es un infortunio; cuando se produce de un modo no imprevisible, pero sí sin malicia, es un error (pues uno yerra cuando el origen de la culpa está en él, pero es puro infortunio cuando proviene de fuera).<sup>19</sup>

Los ejemplos extraídos de *EN* enfatizan en el sentido práctico de la finalidad. Algunos acontecimientos resultantes de acciones voluntarias,

19 Sigo aquí la traducción de Pallí Bonet (1995). Sobre los tratamientos de lo involuntario en Aristóteles, véase Rossi (2012).

que, sin embargo, no han sido planeados por la intención del agente, influyen de modo significativo en el interior de la red de intereses de un individuo. Como cuando, estando dos atletas entrenándose en el lanzamiento de la jabalina, uno hiere a otro involuntariamente. El objetivo del lanzador no es herir a su compañero. Patroclo no “quería” matar al hijo de Anfídamante durante una riña por un juego de tabas,<sup>20</sup> pero lo cierto es que el efecto involuntario de una acción intencional concreta produce consecuencias que afectan la existencia misma de un agente racional, que ve incomprensiblemente frustrados o favorecidos sus intereses personales. Estos ejemplos subrayan lo que Kaul ha denominado el *sentido fenomenológico* de la expresión *ἔνεκά του* (cf. 1965 28-33), en cuyo interior la dimensión práctica de la vida humana cobra un papel absolutamente fundamental.<sup>21</sup> De acuerdo con esta visión, podemos entender la expresión “para algo” o “con vistas a un fin” en un sentido distinto del causal-explicativo, un significado según el cual el resultado de un proceso orientado teleológicamente puede ser concebido como un fin para un sujeto, *a pesar de que dicho resultado no sea la razón causal, final y explicativa por la que dicho proceso fue puesto en marcha*.

Pese a sus múltiples virtudes, la interpretación no explicativa de la finalidad del acontecimiento fortuito tiene importantes inconvenientes. Todos ellos se articulan en la que nos parece ser la premisa fundamental de una lectura no causal-explicativa de la expresión *ἔνεκά του*, a saber: la *Als-Ob Teleologie* y la defensa de la apariencia de finalidad del acontecimiento fortuito como su clave de interpretación. De un modo u otro, las diferentes lecturas que hemos presentado favorecen una cierta *teleología del como si*, pues tanto para quienes niegan el carácter cosmológico de la teleología aristotélica, como para aquellos que ven en ella el verdadero beneficiario de la doctrina del azar, el acontecimiento fortuito aparece como aquello que, al no haber sido pretendido, perseguido y buscado por la naturaleza o el pensamiento, bien podría haber constituido tanto un objeto de elección como un fin natural. De hecho, quienes afirman –Lennox, por ejemplo– que el acaecimiento fortuito no es “para algo” únicamente por su apariencia de finalidad, sino porque,

20 *Ilíada* XIII, 85-88. Sobre la relación entre voluntario e involuntario en el pensamiento griego en general, véase Maschke (1979). Sobre el episodio homérico en particular y la concepción arcaica de la involuntariedad en general, véase Braun (1938-1939) y Cantarella (1979).

21 Parece claro que el sentido fenomenológico del “con vistas a un fin” relega a un segundo plano la pertinencia del concepto de αὐτόματον, con lo que se privilegia la noción de τύχη e incluso restando autonomía al primero, que no sería fijado conceptualmente más que por analogía con la idea de interés, beneficio o perjuicio para un ser humano (el caballo que salva la vida casualmente, la roca que cae y queda posicionada *como si* fuera una silla (cf. *Phys.* II 6).

*de facto*, es relevante para un agente racional parecen identificar la relevancia de lo fortuito con el *beneficio* en el orden práctico, con lo cual volvemos a caer en una *Als-Ob Teleologie*: el resultado favorable para el acreedor hace que el acontecimiento fortuito sea aquello que el acreedor habría proyectado voluntariamente, de haber contado con la información necesaria. De modo que podemos decir que recupera el dinero *como si se hubiera propuesto recuperarlo*. El hecho de que lo haya recuperado sin habérselo propuesto es lo que convierte el reembolso en fortuito, y lo que hace que lo fortuito sea definido como “para algo” desde el criterio teleológico, pues “para algo” es todo cuanto pueda ser hecho como resultado de la naturaleza o el pensamiento (*cf. Phys.* II 5, 196b21-22). Es en este sentido que la dimensión práctica de la finalidad tampoco se libera de la teleología del *como si*, pues, tal y como el propio Lennox recuerda, lo valioso, lo relevante y lo significativo para un sujeto suelen ser los objetivos de una acción genuinamente orientada a la consecución de fines. Por ello podemos decir que tales resultados habrían sido pretendidos por el agente racional, aunque, en este caso particular, los ha conseguido sin perseguirlos.

Este panorama de conflicto ha llevado a autores como Möllers a sostener que la teleología del *como si* “*ist das problematischte Stück der aristotelischen Zufallslehre*” (1994 75). La razón es la siguiente. Mientras que la hipótesis parece válida y coherente en el caso de los ejemplos de acontecimientos fortuitos *favorables* para un agente racional, su validez parece quedar cuestionada al tomar en consideración los acontecimientos fortuitos negativos o adversos, esto es, la mala suerte, el infortunio y la desgracia (δυστυχία). En efecto, la hipótesis de una *Als-Ob Teleologie* como sentido no explicativo de la teleología del evento fortuito no parece satisfactoria, por cuanto se muestra incapaz de integrar la δυστυχία y de explicar los acontecimientos excepcionales y accidentales de consecuencias nefastas para un ser humano. Pues, en efecto, ¿cómo podemos afirmar que la muerte fortuita de un compañero de entrenamiento al lanzar nuestra jabalina es el tipo de resultado que podría haber sido deseado por un pensamiento deliberativo? Si al salir de mi casa con la intención de comprar el pan, un piano de cola sujeto por unas cuerdas viejas se precipita sobre mi cuerpo, me aplasta y me deja tetrapléjico, podremos sin duda decir que he sufrido una desgracia terrible, que he tenido mala suerte o que si hubiera salido de mi casa dos minutos antes, tal vez hoy seguiría caminando. Pero, ¿en qué sentido podemos decir que esa calamidad –fortuita, accidental y excepcional– ha sido “para algo”? No parece, en efecto, que dicho resultado pueda ser transferido al orden de la reconstrucción racional del discurso –al relato de lo acontecido– como un suceso que podría haber sido deseado por mí como

objeto de deliberación y elección. ¿Cómo se combinan los fines en sentido no explicativo con los acontecimientos desafortunados o adversos?

La cuestión no es baladí, pues, como sabemos, la finalidad de los eventos fortuitos se explica, según Aristóteles, mediante su definición de lo “para algo” o “con vistas a un fin”, donde “para algo” es todo aquello que podría haber sido producido como resultado de la deliberación racional o del dinamismo natural conforme a fines. La consecuencia directa de esta afirmación es que todo resultado fortuito se convierte de inmediato en un resultado fortuito *favorable*, pues, en efecto, tanto en sentido explicativo como secundario, el fin viene siempre asociado a la noción del bien y lo mejor (cf. *Phys.* II 2, 194a27-33). De hecho, sabemos que el bien es, precisamente, aquello hacia lo cual todas las cosas tienden (cf. *EN* I 1, 1094a1 y ss.). Aquello hacia lo que algo tiende como a su bien es identificado por Aristóteles como causa final, esto es, como el destino en dirección al cual el movimiento tiene lugar: “aquello para lo cual” significa el bien, pues, en efecto, aquello-para-lo-cual aspira a ser el fin y lo mejor de las demás cosas (τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι) (cf. *Metaph.* V 2, 1013b25-27) ἕνεκά του es, como vemos, el bien, pues por naturaleza el fin es siempre bueno (τὸ δὲ τέλος ἐστὶ φύσει μὲν αἰεὶ ἀγαθόν) (*EE* II 10, 1227a18-19). De modo que, para que un τέλος o fin sea comprendido como determinación real que *rige y conduce* un proceso finalístico determinado, dicho fin ha de cumplir con la función axiológica que de él reclaman tanto Platón como Aristóteles: el fin es el bien y lo bueno para los seres naturales, y solo en la medida en que dicha condición se vea satisfecha, parece posible hablar con propiedad de una determinación teleológica. Es evidente que ello imposibilitaría por principio toda inclusión de los acontecimientos fortuitos adversos en el esquema explicativo del Estagirita. Dado que lo teleológico es el bien para el ente móvil que se orienta conforme a fines, afirmar que lo fortuito goza de finalidad es incluir sus efectos en el orden de lo mejor, lo preferible, lo deseable y lo favorable.

Esta dificultad no pasó inadvertida a intérpretes de la talla de Mansion (cf. 1913 307), quien, sin embargo, se refugia en un discreto reproche al estilo descuidado del Estagirita, que habría contaminado el discurso filosófico con intuiciones propias de la religión popular, como la distinción entre la buena y la mala suerte. Mansion parece olvidar que Aristóteles de hecho distingue con claridad entre buena y mala fortuna: “Se dice que la suerte es buena cuando resulta algo bueno y mala cuando resulta algo malo; y se habla de buena suerte o de mala suerte cuando las consecuencias son importantes”.<sup>22</sup> No parece, pues, satisfactorio achacar

22 Τύχη δὲ ἀγαθὴ μὲν λέγεται ὅταν ἀγαθόν τι ἀποβῇ, φαῦλη δὲ ὅταν φαῦλόν τι, εὐτυχία δὲ καὶ δυστυχία ὅταν μέγεθος ἔχοντα ταῦτα (*Phys.* II 5, 197a25-27).



las inconsistencias de la doctrina al estilo expositivo de los textos aristotélicos. La integración de la δυστυχία en la determinación teleológica del azar exige un tratamiento más preciso. Y eso es exactamente lo que se propuso David Ross en la que, hasta el momento, ha sido la respuesta más célebre y aceptada al problema de la mala suerte en Aristóteles. En opinión de Ross, la presencia de acontecimientos fortuitos adversos no empaña en absoluto la posibilidad de contemplar el azar en el marco de la teleología, es decir, en clave de finalidad aparente. Es cierto que los resultados desgraciados no parecen a primera vista cumplir con el requisito elemental exigido por Aristóteles a lo “para algo” o “con vistas a un fin”, a saber, que pueda ser objeto del pensamiento o de la naturaleza. Nadie en su sano juicio desearía para sí mismo infortunios y experiencias desgraciadas. Ahora bien, es posible superar esta pequeña dificultad, aduce Ross, si entendemos que la finalidad implícita en los sucesos desgraciados no apela tanto a la intencionalidad del sujeto que vivencia la adversidad, como a una *voluntad imaginaria* que habría deseado y provocado la desgracia del sujeto encontrado por el infortunio. Es decir, la apariencia de finalidad, que parece ser desacreditada en los casos de mala suerte, recobraría toda su validez si pensamos que el acontecimiento fortuito sucede no *como si* el sujeto paciente lo hubiera deseado para sí mismo, sino *como si* una potencia sobrenatural perversa hubiese encontrado en el sufrimiento del individuo su oscuro objeto de deseo: “*unlucky sequences are those that suggest and simulate purposive action by a hostile agent, as lucky events suggest and simulate purposive action by the person himself who experiences the lucky event*” (Ross 1936 41). En definitiva, los infortunios quedan incluidos en los acontecimientos “para algo”, pues conservan todas las exigencias demandadas a lo fortuito: son excepcionales, son accidentales y podrían haber sido objeto de pensamiento, si bien en tales casos quien piensa no es ya un ser humano posible, sino un agente hostil imaginario. Al igual que los resultados fortuitos favorables simulan la acción racional del individuo que se ve favorecido por el azar, los resultados fortuitos adversos simularían la acción racional de un agente ficticio y malvado que operaría misteriosamente, influyendo de manera efectiva en la existencia de los seres humanos.

La propuesta de Ross resulta sorprendente y difícilmente aceptable, no solo por el carácter excesivamente artificioso de sus contenidos, sino por los problemas que deja sin resolver, y los que a la postre suscita. En primer lugar, la lectura de Ross apela a lo que parece ser una fuerza sobrenatural para explicar los fenómenos fortuitos. Esta resultó ser, precisamente, una de las razones que llevaron a Aristóteles a formular la primera doctrina filosófica sobre τύχη y αὐτόματον, a saber, la necesidad de abordar en términos científicos e ilustrados, al margen

de todo esquema de interpretación religiosa, un problema crucial en las vidas cotidianas de los seres humanos. La teoría del agente hostil propuesta por Ross no parece distinguirse de los planteamientos derivados de aquellos que creen que la suerte es una causa, pero que es algo divino y tan demoníaco, que la hace inescrutable al pensamiento humano (cf. *Phys.* II 4, 196b5-7).<sup>23</sup> Las dificultades no terminan aquí. En efecto, si asumiéramos la perspectiva del agente maligno, el problema del azar volvería a quedar anclado en las coordenadas del pensamiento arcaico, es decir, perdería su singularidad específica en cuanto suceso verdaderamente fortuito, pues lo casual quedaría reducido a la ignorancia humana, y el azar, de nuevo, a un mero *testimonium paupertatis*:<sup>24</sup> el evento desafortunado no sería en sí mismo casual o fortuito, esto es, excepcional, accidental y significativo, sino perfectamente racional y predeterminado, por cuanto atribuible a la voluntad, las intenciones y los deseos de una inteligencia divina o semidivina, cuya complejidad permanece, sin embargo, inaccesible al intelecto humano. Así mismo, al aceptar la hipótesis del agente hostil, estaríamos asumiendo que el sujeto paciente de los acontecimientos fortuitos favorables (el agente racional que accidentalmente culmina objetivos no pretendidos) sería distinto del sujeto agente de los acontecimientos adversos (una voluntad sobrenatural que promueve nuestra desgracia y se beneficia de ella), con lo cual cabría preguntarse por qué no interpretar también los casos de buena fortuna en términos de un agente propicio.

Evidentemente, Ross respondería sin demora que el agente maligno *en realidad no existe*, que no se trata más que de un sujeto imaginario. Pero, en tal caso, ¿dónde queda el carácter real de la orientación y la simulación de los fines atribuida a los eventos fortuitos? ¿En qué sentido podemos hablar de una teleología actualmente presente en los casos de azar, si todo queda reducido a la proyección de instancias fabuladas? La finalidad se derrumba, como indica Möllers, en cuanto mera “*Als-Ob-Zweckmässigkeit*” (Möllers 1994 74).<sup>25</sup> Esta es, a mi juicio, la otra gran debilidad de la teleología del *como si* a la hora de interpretar los acontecimientos fortuitos en términos no causales-explicativos. En efecto, tanto en el caso de la buena como de la mala suerte, la teleología de lo fortuito está siendo interpretada desde la mera apariencia de finalidad.

23 εἰσὶ δὲ τινες οἷς δοκεῖ εἶναι μὲν αἰτία ἡ τύχη, ἄδελος δὲ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ ὡς θεῖόν τι οὔσα καὶ δαιμονιώτερον.

24 No es casual que sea Ross quien haga esta propuesta, puesto que es uno de los defensores de la naturaleza estrictamente psicológica de lo fortuito en Aristóteles.

25 Bubner ha secundado la interpretación de la doctrina aristotélica en términos de una teleología aparente, sosteniendo que la finalidad aparente es “*das theorethische Mittel, mit Hilfe dessen Aristoteles die Irrationalität des Zufalls domestiziert*” (1998 9).

Los procesos teleológicos que pueblan el universo natural e intencional en el que habitamos darían lugar, raras veces y de modo accidental, a resultados que aparentemente pertenecen a la esfera de los fines. Ahora bien, aparentemente significa “en realidad no...”, y, por lo tanto, los sucesos fortuitos *no se producen con vistas a un fin, no son para algo y no pertenecen a la esfera de los fines*, tan solo dan esa impresión. El problema de esta interpretación es que Aristóteles incluye claramente al azar en la clase de acontecimientos que, de hecho, son para un fin, no que parecen serlo. La teleología del *como si* contribuye a restar autenticidad a lo fortuito en cuanto tal, con lo que lo reduce a una ilusión psicológica, a una dimensión subjetiva rehabilitada en el discurso para dar explicación de la complejidad de los acontecimientos excepcionales causados accidentalmente.

### **La significación práctica como clave de lectura de la dimensión teleológica del azar**

Si rechazamos la propuesta de Ross, volvemos a toparnos con las preguntas que abren este trabajo: ¿qué significa que el azar pertenezca al orden de los fines?, ¿qué quiere decir que lo fortuito es “para algo”? La integración deficiente de la *δυστυχία* conduce al cuestionamiento de la *Als-Ob Teleologie*. Pero lo cierto es que el mismo Aristóteles no parece ofrecer en sus escritos una salida mucho más satisfactoria. Por ello, la propuesta que ensayaré a continuación parte de la aceptación de contradicciones difícilmente resolubles en la doctrina aristotélica. En este sentido, mi deseo es contribuir a una mejor comprensión del problema del azar en el pensamiento del filósofo griego, intentando comprender el acontecimiento fortuito como *resultado efectiva y no aparentemente teleológico*, mediante la identificación del sentido no causal-explicativo de *ἕνεκά του* con la noción de significación práctica o “*praktische Bedeutsamkeit*” (Möllers 1994 7). A mi juicio, la riqueza intrínseca de la doctrina aristotélica sobre el azar solo es comprensible si se abre la investigación en esta dirección, *i. e.*, hacia el ámbito de la praxis como dimensión rectora del análisis de lo fortuito. De acuerdo con esta interpretación, la dimensión teleológica de lo fortuito puede ser entendida en términos de significación práctica del siguiente modo: un acontecimiento fortuito es un resultado accidental y excepcional inserto en un proceso intencional en sí mismo teleológico, cuya irrupción inaugura de modo inesperado una modificación relevante en la existencia de un agente racional y moral. De este modo, la finalidad de lo fortuito se confunde con la relevancia práctica desencadenada por encuentros, coincidencias, sucesos y acontecimientos cuya existencia no depende de nuestra voluntad, deseos o decisiones; acontecimientos puntuales que, a pesar de no ser reconducibles al esquema de la decisión

racional, repercuten de modo significativo en el interior de una red de planes, proyectos e intenciones que se ven favorecidos o frustrados. Que los sucesos fortuitos sean “para algo” significa, en última instancia, que son eventos acontecidos “para mí”, es decir, irrupciones puntuales e inesperadas que generan alteraciones relevantes en un proyecto existencial concreto. Veamos con más detalle de qué modo podemos llegar a estas conclusiones.

Notamos con anterioridad que la causalidad propia del evento fortuito es la llamada causalidad accidental. Mediante ella, Aristóteles indica que la conexión entre un resultado determinado y una causa concreta puede ser descrita como una vinculación que no se produce ni siempre ni en la mayor parte de los casos, es decir, como una conexión accidental. Las causas accidentales, al contrario que las esenciales o propias, se conectan de manera irregular con los efectos que se derivan de ellas. En este sentido, el evento producido accidentalmente no será nunca un evento ocasionado esencialmente. Por ello se hizo necesario establecer un sentido renovado de la finalidad aristotélica, pues, en efecto, no se comprende de otro modo en qué sentido lo fortuito puede ser teleológico, si la finalidad está anclada en la regularidad de lo que se produce siempre o en la mayor parte de los casos. Los fines, en sentido genuino, son considerados como los objetivos propios que orientan un proceso teleológico. En definitiva, los fines actúan como causas formales, finales y eficientes, pues imponen una tendencia al movimiento orientada según la determinación formal, y operan como principio del movimiento mismo, con lo que inauguran la cadena de acontecimientos que persigue la planificación de la forma en la realización del fin. Este proceso finalístico está ausente en el caso de los acontecimientos fortuitos, que acontecen, ciertamente, en el seno de una orientación teleológica, pero los fines que rigen esa orientación no coinciden con los efectos que denominamos fortuitos. No existe proceso alguno orientado a la consecución de lo fortuito, porque ello se produce al margen de toda direccionalidad conforme a fines;<sup>26</sup> no hay causa formal-final de lo fortuito, pues aquello que es alcanzado inesperadamente en el interior de un proceso no es su fin pretendido, sino un acontecer excepcional, irregular y parcialmente incomprensible.

---

26 Freeland (1991) y Frede (1985) captan el sentido de la finalidad de lo fortuito cuando aducen que la presencia del azar en Aristóteles imposibilita un cierto tipo de determinismo físico y epistemológico, a saber: el determinismo teleológico. Se trata de negar la hegemonía de una causalidad eficiente de corte necesarista, que convertiría todo resultado en un fin *sensu stricto*. En el ejemplo de la fuente, en *Metaph.* v1 comentado por Frede, es evidente que el sujeto no sale de su casa “para morir”, “con el fin de morir”, y, sin embargo, muere, atacado por unos rufianes –quienes, por cierto, tampoco habían planeado esperar a un hombre en la fuente para matarlo–.

Entonces, ¿por qué afirma Aristóteles que tales acontecimientos son *ἔνεκά του*? Porque está empleando un sentido derivado y no causal-explicativo de la finalidad. Sin duda, ¿pero qué sentido es ese? No nos ha parecido satisfactoria la hipótesis de una teleología del *como si*, en la medida en que no da cuenta de todos los casos fortuitos posibles; en concreto, dado que no puede integrar la *δυστυχία* y los casos de “mala suerte”. La única posibilidad que nos queda es ampliar nuestra investigación al orden de la praxis, y comprender el sentido no causal-explicativo de la expresión *ἔνεκά του* desde la idea de significación práctica. Se trata, en efecto, de un sentido fenomenológico y no ya etiológico o causal-explicativo, esto es, un significado que enfatiza, en el *darse actual* de un acontecimiento, en el ámbito de intereses de un sujeto *verdaderamente* afectado por él, *i. e.*, un agente al que dicho acontecimiento *se le aparece* como significativo. El suceso fortuito es un resultado distinto del fin propio perseguido por una trayectoria intencional determinada. Un resultado que, para ser denominado fortuito, debe tener consecuencias de cierta relevancia para un proyecto existencial determinado. En este sentido, únicamente cuando el esquema intencional de un agente racional y moral es modificado significativamente de manera accidental, tiene sentido hablar de acontecimientos fortuitos. Solo en el momento en que los fines de un individuo se ven alterados de manera positiva o negativa por irrupciones inesperadas, cobra sentido un discurso sobre el azar, que se convierte, de este modo, en el nombre dado a toda realización y obstaculización inesperada e involuntaria de objetivos reales o posibles.

Ciertamente, podemos afirmar que un suceso fortuito es tal que podría haber sido objeto de elección, como en el ejemplo del acreedor o en el del agricultor que encuentra un tesoro. Sin embargo, dado que dicha condición no se cumple en el caso de los eventos desgraciados, hemos de concluir que no se trata de una condición ni necesaria ni suficiente, a la hora de incluir un evento fortuito en la clase de los *ἔνεκά του*. El requisito indispensable que todo acontecimiento fortuito ha de satisfacer para ser incluido en la clase de los acontecimientos “con vistas a un fin” –además de su excepcionalidad frecuencial y su accidentalidad causal–, es que inaugure espacios imprevistos de significatividad no reconducibles a causas propias, es decir, que intervenga de manera relevante en la tendencia a la satisfacción de planes, deseos y objetivos de un ser humano, y en el horizonte global de una vida plena entendida como proyecto.

El encuentro accidental de un tesoro, al cavar un hoyo para plantar un árbol, interviene de modo significativo, inesperado y parcialmente incomprensible en el proyecto existencial del agricultor, que empleará el dinero en una mejora de sus condiciones de vida. La recuperación del préstamo por parte del acreedor contribuye a su bienestar y a su alegría,

y satisface inesperadamente un objetivo que deseaba ver cumplido hace tiempo. El accidente inesperado y parcialmente incomprensible, que me postra en una silla de ruedas después de haber sido aplastado por un piano de cola en mi trayecto a la panadería, interviene de modo significativo en el orden de mi existencia, con lo que frustra en buena medida mi proyecto anterior de vida buena<sup>27</sup>

En conclusión, la clave para comprender la finalidad de lo fortuito reside en el modo en que lo fáctico es insertado en los esquemas narrativos y explicativos de nuestras vidas, en la manera retrospectiva como la crudeza neutra de lo que acontece queda integrada en un discurso con pretensiones de sentido, que contempla en los llamados “sucesos fortuitos” modificaciones inesperadas que alteran significativamente la cotidianidad y la orientación de nuestras vidas. Decir que el azar existe o que algunas cosas suceden fortuitamente, lejos de ser el disfraz de nuestra ignorancia –como sugerían Anaxágoras y Demócrito, y pretenderán más tarde los estoicos–, significa ya decir muchas cosas.<sup>27</sup>

Por lo pronto, implica asumir una perspectiva racional frente a la complejidad de la experiencia, donde hemos rechazado cualquier tipo de explicación referida a instancias sobrenaturales o a principios de síntesis omnímoda: lo que acontece y lo que *nos* acontece es abordado con los mecanismos de la razón explicativa y científica, tratando de individuar causas concretas en el origen de los fenómenos, y distinguiendo sentidos en que puede hablarse de causación. Significa, además, que rechazamos la noción de *destino* y, por ende, todo necesitarismo físico y psicológico, pues no confiamos en que los encuentros fortuitos que van configurando nuestras vidas sean, en realidad, envíos predeterminados de la parte asignada o *moira* que desde siempre nos correspondía experimentar. También significa que optamos por aplicar, a la complejidad de los procesos naturales y de los mecanismos intencionales, un esquema explicativo de corte causal, que dote del mayor grado de inteligibilidad posible al carácter, a menudo confuso, de lo que (nos) pasa. Y, ante todo, significa que hemos asumido la imposibilidad de someter la complejidad y la riqueza de lo que (nos) ocurre a los límites de dicho esquema explicativo, pues no todo lo que acontece procede de la intención racional, del deseo que delibera o del plan intencional. No todo lo que existe es reconducible a la unidad, la plenitud y la transparencia de la esencia, ni todo lo que ocurre es subsumible a la explicación científica.

Decir que el azar existe y que algunas cosas suceden fortuitamente significa, en definitiva, aceptar que una de las preguntas fundamentales de la filosofía –“¿por qué?”– no siempre es contestable de modo

---

27 Contra la idea de que decir que algo ha sucedido “por azar” no es indicar prácticamente nada, véase Everson (1988).

satisfactorio. En efecto, lo fortuito, lo accidental significativo es la ocurrencia repentina que no responde a causas finales, el destino que nadie nos destina o el resultado que ninguna trayectoria buscaba cumplimentar. Por ello, podemos decir que el azar *carece de sentido*, pero solo desde un punto de vista retrospectivo: no existe una fuente de sentido –determinación formal-final– capaz de explicarnos por qué nos ha sucedido exactamente lo que nos ha pasado y de qué modo nos ha acontecido. Pues esa pregunta, tan frustrante como ineludible, cuando es referida a sucesos relevantes para un agente racional, solo puede ser respondida satisfactoriamente mediante la localización de intenciones específicas en el origen de nuestras acciones. El azar, sin embargo, se produce al margen de la intención y, por ello, no responde a fin genuino alguno. No satisface pregunta teleológica alguna. Ahora bien, esto no significa que el azar no tenga sentido *en absoluto*; lo tiene, naturalmente, y lo posee en cuanto generador de aquel. El azar es donador de sentido en la medida en que *inaugura sentido y demanda reacción*. Al no tener significación causal propia, ni estatuto ontológico autónomo, el azar goza, sin embargo, de relevancia práctica. Tal es la potencia de lo fortuito y tal el sentido de su naturaleza teleológica.

El azar se da en el orden de los fines y constituye un fin en sí mismo, porque quiebra la normalidad de la comprensión, la percepción y la experiencia, instalándose de manera vertical en la inercia de nuestras vidas; es una irrupción significativa que favorece u obstaculiza nuestra tendencia a la felicidad, y que no pertenece más que al sujeto encontrado por ella y a la red de sus vínculos inmediatos. El azar, en definitiva, no se deja pensar más que en un marco de coordenadas racionales y en contextos narrativos de interpretación retrospectiva: la teleología, el interés práctico, la razón, la deliberación y la decisión; en concreto, como aquello que, sin ser decidido por nosotros, nos alcanza, nos encuentra y nos pasa, desencadenando altercados significativos en el seno de nuestra existencia. En mi opinión, únicamente esta apertura a la dimensión práctica del acontecimiento fortuito permite aclarar las contradicciones de la doctrina de Aristóteles; solo a través de ella, en efecto, entenderemos que la suerte y el pensamiento –históricamente contrapuestos en la tradición literaria y filosófica de la antigua Grecia– se refieren a un mismo orden, ya que no hay elección sin pensamiento:

δῆλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἑνεκά του. διὸ περὶ τὸ αὐτὸ διάνοια καὶ τύχη· ἡ γὰρ προαίρεσις οὐκ ἄνευ διανοίας (*Phys.* II 5, 197a5-8).

## Bibliografía

Aristotle. *Ethica Nicomachea* [EN]. Ed. Ingram Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

- Aristotle. *De Caelo. Libri quattor* [DC]. Ed. Donald James Allan. Oxford: Oxford Classical Texts; Clarendon Press, 1936.
- Aristotle. *Physica* [Phys.]. Ed. David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Aristotle. *Metaphysica* [Metaph.]. Ed. Werner Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Aristotle. *Topica et Sophistici Elenchi* [Top.]. Ed. David Ross. Oxford: Oxford Classical Texts; Clarendon Press, 1958.
- Aristotle. *Ars rhetorica* [Rh.]. Ed. David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- Aristotle. *Aristotle's Protrepticus* [Protr.]. *An Attempt at Reconstruction*. Ed. Ingemar Düring. Göteborg; Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1961.
- Aristotle. *Aristotelis De Generatione Animalium* [Gen. Anim.]. Ed. H.J. Drossaart Lulofs. Oxford: Oxford Classical Texts; Clarendon Press, 1965.
- Aristotle. *Poetics* [Poet.]. Ed. D.W. Lucas. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1968.
- Aristotle. *Analitica Priora et Posteriora* [AnPost.]. Ed. David Ross. London: Oxford University Press, 1968.
- Aristotle. *Ethica Eudemia* [EE]. Eds. Richard Walzer and Jean Mingay. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Aristóteles. *Tratados de Lógica I (Órganon)* [Top.]. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles. *Tratados de Lógica II (Órganon)* [AnPost.]. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Física* [Phys.]. Trad. Guillermo de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Acerca del cielo* [DC]. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1996.
- Aristóteles. *Acerca del Alma* [De An.]. Trad. Marcelo de Boeri. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- Boeri, M. "Chance and Teleology in Aristotle." *International Philosophical Quarterly* 35 (1995): 87-96.
- Braun, A. "Nota sui verbi greci del 'volere'." *Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 98 (1938-1939): 337-355.
- Bubner, R. "Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik." *Kontingenz*. Hrgg. Gerhart Graeventiz und Odo Marquard. München: Wilhem Fink Verlag, 1998. 3-21.
- Cantarella, E. *Norma e sanzione in Omero*. Milano: Giuffré, 1979.
- Capecci, A. *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*. L'Aquila: L.U. Japadre, 1978.
- Charlton, W. *Aristotle's Physics, Books I and II, Translated with Introduction and Notes*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Dudley, J. Diss. *The Evolution of the Concept of Chance in the Physics and Ethics of Aristotle. A commentary on Phys. II, 4-6*. Leuven: Universiteit Nijmegen, 1997.
- Everson, S. "L'explication aristotélicienne du hasard." *Revue de Philosophie Ancienne* 6 (1988): 39-76.



- Filopón, J. In *Aristotelis Physicorum, Libros Tres Priores*. Vol. xvi. Ed. Girolamo Vitelli. Berlin: G. Reimer, 1887.
- Frede, D. "Aristotle on the Limits of Determinism: Accidental Causes in *Methaphysics* E3." *Aristotle on Nature and Living Things, Philosophical and Historical Studies Presented to David M. Balme on His Seventieth Birthday*. Ed. Allan Gotthelf. Pittsburgh; Bristol: Mathesis Pubns, 1985. 207-225.
- Freeland, C. "Accidental Causes and Real Explanations." *Aristotle's Physics: A collection of Essays*. Ed. Lindsay Judson. Oxford: Clarendon Press, 1991. 49-72.
- Gaiser, K. "Das zweifache Telos bei Aristoteles." *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*. Ed. Ingemar Düring. Heidelberg: L. Stiehm, 1969. 97-113.
- Gotthelf A. "Aristotle's Conception of Final Causality." *Review of Methaphysics* 30 (1976-1977): 226-254.
- Homero. *Homeri Ilias*. Ed. Thomas W. Allen. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- Judson, L. "Chance and Always for the Most Part in Aristotle." *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Ed. Lindsay Judson. Oxford: Clarendon Press, 1991. 73-100.
- Kaul, N. Diss. *Der Zufall und die Theorie des tragischen Handlungsablaufes bei Aristoteles (eine Interpretation von Phys. B 4-6, 195b31-198a13 und Ars Poet. 9, 1452a1-10)*. Köln: Universität zu Köln, 1965.
- Lennox, J. "Teleology, Chance and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation." *Journal of the History of Philosophy* 20 (1982): 1-20.
- Lennox, J. "Aristotle on Chance." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66 (1984): 52-60.
- Loening, R. *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*. Jena: Hildesheim, 1903.
- Mansion, A. *Introduction à la Physique Aristotélicienne*. Lovaina; Paris: Institut Supérieur de Philosophie, 1913.
- Maschke, R. *Die Willenslehre im griechischen Recht*. New York: Arno Press, 1979.
- Möllers, J. Diss. *Der praktische Zufall. Die aristotelische Zufallslehre und ihre Bestimmungen im Kontext moderner Handlungstheorie*. Würzburg: Münster, 1994.
- Ps. Simplicio. *In libros Aristotelis de anima commentaria*. Ed. Michael Hayduck. Berlin: G. Reimer, 1889.
- Quevedo, A. "Ens per accidens." *Contingencia y determinación en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 1989.
- Ross, D. *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- Rossi, G. "Entre lo accidental y lo aparente: la peculiar constelación causal del azar según Aristóteles." *Tópicos* 130 (2006): 147-170.
- Rossi, G. *El azar según Aristóteles. Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Bonn: Akademie Verlag, 2011.
- Rossi, G. "Los tratamientos de lo involuntario en las éticas de Aristóteles: una cuestión de métodos." *Ideas y Valores* 60.150 (2012): 203-228.

- Simplicio. *In Aristotelis Physicorum, Libros Quattuor Priores*. Vol. ix. Ed. Hermann Diels. Berlin: G. Reimer, 1882.
- Temistio. *In Aristotelis Physica Paraphrasis*. Vol. v. Ed. Edward Shenkel. Berlin: G. Reimer, 1900.
- Vigo, A. *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*. Freiburg; München: Alber, 1996.
- Wieland, W. *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.
- Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig: O.R. Reisland, 1921.