

La exigencia y el carácter no reducible de la contingencia en Aristóteles

The demand of contingency and its irreducible nature in Aristotle

Emilio ISIDORO GIRÁLDEZ

Universidad Complutense de Madrid

eisidoro@filos.ucm.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Se expone aquí una interpretación del estudio aristotélico de *tò sumbebekós* contenido en *Metafísica* VI 2-3 que, partiendo del examen de la noción de *stéresis*, y haciéndose cargo de la modalidad de la contingencia designada como *tò endekhómenon*, intenta acceder a una comprensión de la afirmación según la cual “es necesario que haya el ser *katà sumbebekós*” que permita acogerla no como una doctrina sino como algo pensado de manera esencial por un filósofo griego.

Palabras clave: contingencia, necesidad, posibilidad, privación, saber, violencia.

Abstract:

Here is expounded an interpretation of Aristotle's study of *tò sumbebekós* contained in *Metaphysics* VI 2-3. This interpretation starts from the examination of the notion of *stéresis* and deals with the modality of contingency named *tò endekhómenon*, trying thus to face up to the statement according to which “it is necessary that there is the *katà sumbebekós* being” with a view to grasping it not as a doctrine but as something thought in an essential way by a Greek philosopher.

Keywords: contingency, knowledge, necessity, possibility, privation, violence.

1. *tò sumbebekós* como tema (marginal) de la filosofía

Algunos de los *lógoi* centrales de la *Metafísica*¹ de Aristóteles pueden describirse como tramos de un recorrido (o, mejor, como apoyos materiales para la efectucción del mismo) que, desde la definición y el ejercicio de la *philosophía theoretiké*, procede hacia los de la *próte philosophía*, y del cual forma parte, entre otras indagaciones, una relativa a qué sea aquello de lo que en sentido estricto es la filosofía una *theoría*. Tal indagación está justificada por cuanto, habiendo quedado claro por otro lado que el asunto de la filosofía es “el ser dicho así sin más” (*tò òn tò haplós legómenon*), o sea, “el ser en tanto que ser” (*tò òn hêi òn*), esto, no obstante, se dice de varias maneras, de las cuales no es de entrada evidente cuál sea la fundamental, esto es, aquella que deba presuponerse en las demás como aquel significado previo de *tò òn* que, componiéndose con otros, determina ulteriores empleos de la palabra.

Es justamente en el marco de este estudio donde se introduce, para empezar, una tematización de *tò sumbebekós* o *tò katà sumbebekòs òn* (“el accidente” y “el ser por accidente” respectivamente, según traducción convencional)², la cual se presenta, en efecto, como una inicial delimitación del asunto de la filosofía y, por ello, también del sentido estricto de *tò òn*. Dicha delimitación, de cierto, no se deja interpretar como una pura sucesión de descartes externos, de todo aquello que pudiera confundirse con el “objeto” de la filosofía, con cuya exposición se buscara meramente propiciar un posterior acceso desenvuelto al mismo. Es, al contrario, solo en ella donde adquiere su oportuna consistencia el horizonte de aparición frente al cual puede lo indagado distinguirse: *tò sumbebekós* no es propiamente el ser, pero *no lo es* no de cualquier manera, sino de una forma destacada, por lo cual comporta en todo caso una cierta *manera* de ser, y en consecuencia tematizarlo, decir en qué consiste, ha de ser ya ello mismo decir de alguna manera (por más que no propiamente) el ser, proceder a su esclarecimiento. Debe reconocerse, es cierto, que la razón de entrada aducida para excluir a *tò sumbebekós* como asunto de la filosofía tiene un carácter en verdad extremo, el cual, por lo demás, responde a la radicalidad que de antemano afecta a su descripción en cuanto no siendo propiamente *tò òn*: si no cabe que *tò sumbebekós* sea aquello de lo que la filosofía es una *theoría*, es sencillamente porque de ello no hay ninguna *theoría*, y esto es así, a su vez, porque, más allá de no ser propiamente el ser, *tò sumbebekós* es más bien algo cercano al no ser. Mas, siendo ello todo lo marginal que se quiera, lo que en todo caso prima es la solidez de esa marginalidad como tal, esto es, la condición de *tò sumbebekós* de estar precisamente dando margen a *tò òn* y de estar por tanto, de alguna manera (por derivada que sea), contribuyendo a su sostenimiento, es decir, al de eso mismo que previamente lo determina a ello a ser y a ser de este preciso modo: estando cerca de no ser. Prevalece, pues, la exigencia de hacerse cargo –filosóficamente– de *tò sumbebekós*, lo que, por todo lo dicho, no puede sino entrañar algún determinado modo de ser, alguna *phúsis*³.

1 Las ediciones críticas de los textos de Aristóteles empleadas en este trabajo son las siguientes: Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2 vols., ¹1953 (= *Metaph.*). Ross, W. D., *Aristotle's Physics. A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, ²1955 (= *Ph.*). Minio-Paluello, L., *Categoriae et Liber de Interpretatione*, Oxford, Oxford University Press, 1949 (= *Int.*).

2 Cf. *Metaph.* VI 2-3. Debe advertirse que Aristóteles emplea las expresiones mencionadas no solo en el sentido que a continuación se procede a dilucidar, sino también como designaciones de, digámoslo así, las propiedades que por sí mismas tienen las cosas (cf. *Metaph.* V 30, donde los dos usos de *sumbebekós* son distinguidos), sentido este por el que la interpretación aquí desarrollada no se ve concernida.

3 Que la tematización de *tò sumbebekós* constituya a pesar de todo un requisito del proceder filosófico es lo que en suma viene a exponerse en la introducción de su estudio: “Puesto que el ser se dice de muchas maneras, lo primero que hay que decir [*prôton... lektéon*] del ser *katà sumbebekós* es que de él no hay *theoría* alguna [...]: parece *tò sumbebekós*, en efecto, algo cercano al no ser. [...] Pero de todos modos hay que decir también [*all' hómōs lektéon éti*] acerca de *tò sumbebekós*, en la medida en que se deje, cuál es su *phúsis* y por qué causa lo hay”, *Metaph.* VI 2, 1026b2-4, 21 y 24-26.

2. La *stéresis* como interpretación del ser *katà sumbebekós*

Ahora bien, algo rayano en el no ser que, no obstante, comporta una cierta *manera* de ser, a la que además conviene la designación *katà sumbebekós*, es lo que en otro contexto, a saber, en el de la tentativa de delimitación de las *arkhai* (“principios”) del ente *phúsei*⁴, recibe el nombre de *stéresis* (“privación”), la consideración de la cual se nos ofrece por tanto como un acceso a la comprensión del estudio temático de *tò sumbebekós*.

La legitimidad de este salto, que en principio nos retrotrae desde el dominio de *tò òn hēi ón* al de *tà phúsei ónta*, reside en la vocación de *próte philosophía* que de hecho incorpora el saber en torno a la *phúsis*⁵, de acuerdo a la cual preguntar por la necesidad que se le plantea a la *phusiké* de introducir la *stéresis* como elemento explicativo del ente *phúsei* es en cierto modo preguntar por la *stéresis* como *arkhé* de *tà ónta* en general. ¿Qué es, en tal caso, lo que esa *arkhé* rige? La pertenencia del ente a un “género” (*génos*), es decir, la identificación de unas cosas con otras, aunque no con cualesquiera otras, como condición de su ser cada una alguna –cualquiera, la que cada cual sea–; como condición, pues, no de que haya unos y otros tipos de cosas (eso, que haya géneros, es lo así condicionado), sino de su haberlas en general. Y ¿en qué consiste su necesidad, su carácter condicionante del ser de lo que hay? En que, primero, ser alguna cosa, la que sea, es –pisando el suelo de la antigua Grecia– ante todo presentar un aspecto definido, distinguirse, lo cual, en segundo lugar, arrastra la exigencia de un elemento de indistinción, de un fondo de aparición frente al cual le sea dado a la cosa distinguirse, fondo que, por su lado, en tercer lugar, debe él mismo ser limitado, si está en efecto llamado a dar un marco a la distinción de la cosa, la cual no podría en ningún caso acontecer si la cosa resultase ser igual a (lo mismo que) cualquier otra.

Las tres consideraciones sucesivas y encadenadas recién hechas definen cada una la exigencia de una *arkhé* correspondiente: la “determinada forma de aparecer” que algo tiene es designada en griego con la palabra *eídos*; la *stéresis*, por su lado, es precisamente “privación” de *eídos*, la “falta” de determinación que afecta a la apariencia de la cosa en razón de su pertenencia a una pluralidad; el *eídos* y la *stéresis* son por tanto contrarios, y la *húle* (“materia”), por último, es su articulación misma, es decir, la *phúsis* que, rigiendo la alternancia de los contrarios, subyace en el aparecer de la cosa. Ahora bien, si esta explicación de la consistencia del ser de lo que hay mitiga de algún modo el asombro inicialmente generado por la constatación de que en general *hay* cosas, lo que en todo caso no cabe es disimular la inquietud que a su vez produce la presencia en dicha explicación de la *stéresis*, la cual remite en último término a la necesidad que tienen las cosas de, precisamente con vistas a *ser* algo, estar de hecho *no-siendo* algo: si ser es diferenciarse, y si a las cosas solo les está dado diferenciarse de aquello a lo que de antemano se encuentran asimiladas, entonces es de sí mismas de lo que para empezar tienen que estar difiriendo las cosas⁶.

4 Cf. *Ph.* I, y, para lo que sigue, especialmente 8-9.

5 Esa vocación halla al menos alguna justificación en las dos razones siguientes: por una parte, si exponer el ser del ente *phúsei* es aducir la diferencia que separa a este frente a otros modos de ser con los que de hecho resulta ser comparable, entonces no hay manera de emprender tal exposición si no es mostrando a la vez aquello destacándose frente a lo cual tienen lugar tanto el ente *phúsei* como, especialmente, el ente *tékhnēi*, o lo que es lo mismo, incurriendo en el examen del modo que en general tienen las cosas (cualesquiera) de ser lo que en cada caso sean. Pero, por otra parte, que sea la *phusiké* y no otro el saber que señaladamente apunte hacia la *próte philosophía*, se debe a su vez a que el ente *phúsei* posee una autonomía ontológica de la que carecen los otros géneros de entes, según la cual, digámoslo así, aquel determina materialmente la posibilidad de estos, pudiéndose en este sentido decir que es a partir del esclarecimiento del ser del ente *phúsei* como, estableciendo las oportunas diferenciaciones, se accede a continuación al de los demás modos de ser.

6 Cf. en Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, Weidmann, 1951, p. 162, 22 (Heráclito) B 51, un trance del pensamiento arcaico especialmente elocuente a este respecto: el ente, cuya manera de ser es la de un “ajuste de contravuelta” (*palintropos harmonie*; cf. García Calvo, A., *Razón común. Lecturas presocráticas II*, Zamora, Lucina, 1999, pp. 126-129), “difiriendo consigo mismo concuerda” (*diapherómenon heoutōi homologéi*). Es decir: la cosa es lo que es, concuerda consigo misma, diferenciándose de las otras, pero esto no acontece sino, a la inversa, pareciendo la cosa de antemano otras, esto es, concordando con ellas (siendo ese “estar en con-cordancia” con otras cosas

Aristóteles mismo, que explica la articulación del *eídos* y la *stéresis* cruzando las oposiciones *energeíai / dunámei* y *kath' hautó / katà sumbekós*, no dejará a pesar de ello de asumir dicha inquietud: la cosa “puede” o “tiene la capacidad de” ser (es *dunámei*) lo que “por sí misma” (*kath' hautó*) es, en cuanto “de hecho” (*energeíai*) está siendo algo que por sí misma no-es. Pero ¿qué manera tienen las cosas de ser de hecho lo que no-son? A esta pregunta se responde lo siguiente: “ninguna cosa surge a secas [*haplós*] del no ser, aunque sí surgen del no ser de algún modo [*pós*], a saber, *katà sumbekós*, puesto que cada cosa surge de la *stéresis*, lo que, no integrando la cosa, por sí mismo es un no ser. Pero esto es asombroso, y parece imposible que algo surja así, del no ser” (*Ph.* I 8, 191b13-17).

3. *tò endekhómenon* como denominación de la irreducible posibilidad de no-ser

La palabra *tò sumbekós*, participio de perfecto neutro del verbo *sumbaíno*⁷, designaría entonces esta “con-currencia” o “co-incidencia” del no-ser, esto es: la co-incidencia de un determinado no-ser, en la cosa, con el ser de la cosa. Co-incidencia que, en principio, no debe identificarse con el azar o con el carácter fortuito de ciertos acontecimientos⁸, sino que más bien ha de entenderse en el sentido de una “con-veniencia” o “con-cordancia”: para ser alguna (lo que ella misma sea), una cosa debe estar de hecho sumada a otras y formar con ellas una pluralidad, puesto que las cosas no son lo que cada cual sea sino en el seno de su mutua yuxtaposición limitada; para parecer lo que cada cual sea por sí misma (para aparecer de forma determinada), cada cosa debe previamente avenirse a *no-ser otras*, lo cual significa: *parecer otras y no serlas todas*; para distinguirse unas de otras, en fin, cada una debe de antemano “con-venir” en algo con otras al margen de (o frente a) otras. Y lo que a su vez expresaría el uso terminológico del tema de perfecto sería el carácter de esa “co-incidencia” de ser el estado en el que, para ser alguna (para ser por sí misma algo), debe encontrarse ya la cosa; es decir, expresaría la anterioridad cronológica del aspecto del

lo que designa el *sumbekós* de Aristóteles) y, así, estando para empezar en diferencia consigo misma. Por lo demás, esta interpretación presupone la ambigüedad sintáctica de *heoutói*, que, a condición a su vez de aceptar para el primer verbo un complemento de dativo en lugar del usual de genitivo (pero véase la reconstrucción del fragmento en *idem*), iría –y no iría– no menos con *diapherómenon* que con *homologéi*.

7 Cf. Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon, with a Supplement*, Oxford, Oxford University Press, 1968 (= LSJ), s.v.

8 Las interpretaciones del tratamiento aristotélico de “la co-incidencia” se fundan por lo general en una identificación reductivista de *tò sumbekós* con, digamos, “la casualidad”, en razón de la cual se incardinan y enfrentan unas a otras en el estrecho marco de una discusión relativa al modo en que deba describirse la causa (concebida empíricamente) de los sucesos accidentalmente concomitantes. Cf. en Sorabji, R., *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1983 (1980), cap. 1, pp. 3-25, una interpretación modélica a este respecto. Sin embargo, los sucesos de este tipo no son más que el canto de cisne de la con-comitancia originaria a la que apela *tò sumbekós*, y si Aristóteles recurre a ellos para ilustrar y así aclarar sus explicaciones es porque su “ocurrencia” evidencia del modo más sensible la “necesidad” del ser *katà sumbekós*. La sorpresa que en el jardinerismo causa el hallazgo de un tesoro enterrado justo allí donde él cavaba un hoyo para plantar un esqueje (o el modo en que impresiona nuestra sensibilidad la referencia del suceso), no es sino el último eco del asombro que en el pensador despierta el *haber* de las cosas. Así, donde el lector moderno percibe, sin más, un azar o una casualidad (explíquese esta luego como se quiera, reduciéndola en términos deterministas o no), lo que por contra debe destacarse es el caso de alguien que, siendo un jardinero y no un buscador de tesoros, sin embargo tampoco es un jardinero “a secas”, sino que también *resulta ser de hecho*, por ejemplo, alguien con ciertas necesidades económicas, susceptible por tanto de, llegado el caso, avenirse a postergar y subordinar el ejercicio de su arte a la recogida de un tesoro (lo que el jardinero *como tal podría hacer*; a saber, terminar de plantar el esqueje, es precisamente lo que este deja de hacer en cuanto *decide* hacerse con el tesoro). El fundamento de la suerte o la casualidad (esto es, del reflejo puramente empírico o “impresionante” del ser *katà sumbekós*) es, por lo que respecta no al campo general de la *phúsis* sino al más restringido de la elección, precisamente esta multiplicidad y jerarquización de los fines de las acciones, así como la consecuente situación de sometimiento de unas a otras en la que se encuentran las actividades humanas mismas, sometimiento conforme al cual unas decisiones se ven más o menos truncadas por estar de hecho subordinadas al cumplimiento de otras que a su vez se imponen y anteponen a ellas. Nótese, por otro lado, que es este carácter encontrado de las acciones lo que en el fondo queda inopinadamente sugerido en la obvia y repetida descripción de la “coincidencia”, por parte de los intérpretes, como un cruce de cadenas causales.

ser del ente aludido por la *stéresis* en relación al aludido por el otro contrario, el *eídos*: lo que la cosa es *katà sumbekós* es lo que en todo caso esta es *de hecho* (previamente o de antemano en sentido cronológico), es decir, aun cuando solo sea *dunámei* lo que por sí misma es. Lo que *tò sumbekós* refiere es, en consecuencia, la situación de facticidad que condiciona materialmente la *posibilidad* de (o que constituye a) la cosa, o sea, la *capacidad (dúnamis)* que esta tiene de ser lo que por sí misma sea. De este modo, la siguiente apreciación se torna especialmente relevante: la *stéresis* no alude a una posibilidad de la cosa; aquello que la cosa es *katà sumbekós*, siendo algo que ella es de hecho, no obstante no es algo que en sentido estricto la cosa *pueda ser*; porque el poder o la capacidad o la posibilidad en la cual consiste la cosa remite a su *eídos*, es decir, a lo que ella es *kath' hautó*. Lo que la cosa “tiene convenido” ser, lo que esta es *katà sumbekós*, no es lo que ella es por sí misma ni es por tanto lo que ella puede ser, sino que es lo que de hecho “ocurre”, “sucede” o “coincide” (ahora sí, con el matiz de: “da la casualidad de”) que la cosa es, y lo que, por ello, en todo caso esta “resulta” ser⁹.

Ilustraremos estas consideraciones haciendo nuestro un ejemplo empleado de forma recurrente por Aristóteles¹⁰. Digamos que una casa es esencialmente un alojamiento protector de (o sencillamente un refugio o un cobijo para) bienes y personas¹¹. Ahora bien, una casa es nada más y nada menos que eso, *alguna* casa, la cual, por ello mismo, no es *simplemente* lo que es, sino que es lo que es (coincide consigo misma, esto es, con el ser refugio para bienes y personas) estando de hecho en diferencia consigo misma y en conveniencia con otras cosas. Así como el médico no cura al hombre, ni siquiera al flemático o al bilioso en general, sino que cura a Calias o a Sócrates¹², tampoco el edificador construye “en general” (*kathólou*) el ser casa sino “en concreto” (*kath' hékaston*) una casa. Por tanto, un buen refugio para bienes y personas es lo que una casa *puede ser*; pero esa posibilidad le está dada a la casa por cuanto esta es *de hecho* un no-refugio, así como, por ejemplo, al hombre le es posible cultivarse por cuanto de hecho es in-culto¹³. Por tanto, un no-refugio no es algo que una casa pueda ser, sino, al contrario: es algo que precisamente una casa *puede no-ser* (es aquello que de forma no inespecífica le toca a una casa estar no-siendo). No se trata de que una casa pueda servir o no servir de abrigo a alguien y a sus bienes, porque lo que se puede ser y lo que se puede no-ser son en cada caso contenidos diversos; el ser no-refugio es un contenido determinado y diverso del ser refugio; el ser no-refugio no es una situación en la que se pueda encontrar cualquier cosa; un perro o un árbol no pueden ser refugios, y, por ello mismo, tampoco pueden no-ser no-refugios; solo aquello que puede ser un refugio puede por ello mismo no-ser un no-refugio. De su ser no-refugio forma parte, por ejemplo, el carácter de la casa de ser salubre o insalubre, según cuál sea su ubicación, su orientación, su ventilación, etc., y según también quiénes sean sus moradores; la casa, en efecto, no es por sí misma salubre (o insalubre), ni es eso por tanto algo que la casa *pueda ser*; pero sí es algo que en todo caso esta *resulta ser*. Salubres es lo que por sí mismos son los remedios o los medicamentos prescritos por el médico. De ahí que, dada esa *asimilación* de las casas a los remedios, le esté dado a este poner el arte de la construcción al servicio de la medicina, y ordenar así al edificador, por ejemplo, disponer de una determinada manera los elementos de una edificación en ciernes con vistas a dar refugio no ya a cualquiera sino, en concreto, a *estos* que padecen *esta enfermedad*, o, en último término, erigir un sanatorio, esto es, un alojamiento cuya construcción esté de raíz proyectada con vistas a la curación de enfermos, y solo secundariamente, y de forma subordinada, a la protección o el abrigo de ellos y de sus bienes.

9 Estos últimos significados (“ocurrir”, “suceder”, y también “resultar”) serían los propiamente recogidos por la traducción latina (*accidens*, participio de presente de *accido*) de la que depende la versión en lengua moderna “accidente”.

10 Cf. *Ph.* I 8, 191a34-b10 (donde el ejemplo se utiliza para explicar analógicamente el sentido en que las cosas surgen de un cierto no-ser), *Metaph.* VI 2, 1026b6-10 y 37-1027a2.

11 Cf. *Metaph.* VIII 2, 1043a16-17.

12 Cf. *Metaph.* I 1, 981a7-12 y 16-24.

13 Cf. *Ph.* I 5, 188a31 ss.

Es precisamente ese carácter irreducible de la *posibilidad de no-ser* lo que impone a Aristóteles la exigencia de denominarla, es decir, de fijar mediante una designación su oposición a la *posibilidad de ser*; esto es, a la *dúnamis* y a *tò dunatón*. La denominación a estos efectos apostada es *tò endekhómenon*, participio de presente neutro del verbo *endékhomai*¹⁴, cuyo significado es el de “asumir” y también el de “aceptar”, “admitir”: que la cosa “se avenga” a *no-ser otras* significa, como se apuntó más arriba, que esta “asume” la obligación que contrae en cuanto está determinada a ser algo, es decir, que “asume” la carga de un cierto no-ser; significa, en efecto, que la cosa “acepta” o “admite” *parecer otras y no serlas todas*, o lo que es lo mismo, que esta “se deja” asimilar a un conjunto determinado o género de cosas.

Diremos entonces que la obra del edificador es por sí misma un refugio para bienes y personas, y que por tanto la edificación por él construida tiene la *capacidad* de dar tal abrigo; pero también diremos que en cualquier caso *es admisible*, por ejemplo, que ante todo resulte ser saludable para sus moradores, a saber, para quienes habiendo llegado a ella con tal o cual dolencia, decidieron habitarla en adelante no por sus cualidades protectoras sino precisamente por haber resultado ser un alivio para su enfermedad. Es más, de hecho es admisible que un edificador (sea él mismo médico o bien trabaje a las órdenes de un médico) subordine su obra de entrada a un fin sanitario, esto es, que su proyecto de edificación no se vea regido sino secundariamente por el propósito de dar abrigo. Así pues, una casa cualquiera no será por sí misma un no-refugio, pero en todo caso “admitirá” (“aceptará”, “se dejará”, “se avendrá a”) serlo. Dicho de otro modo: un no-refugio no es lo que una casa *puede* ser, pero de hecho “es aceptable” que lo sea. ¿Por qué una casa *se aviene* a ser un no-refugio?, ¿por qué además de la de dar abrigo, *asume* también la función de, por ejemplo, curar?, o ¿por qué *es aceptable* que, al revés, siendo un refugio cabal, sin embargo algunos no quieran habitarla por resultarles incómoda y no acogedora o incluso insalubre? Porque una casa *puede* ser un refugio para bienes y personas, pero *no lo es necesariamente*.

Es de notar, al cabo, la forma en que en el discurso han venido a deslizarse las modalidades junto a un cierto juego de conversión de unas a otras¹⁵: “la posibilidad” (*tò dunatón*) remite a aquello en lo que consiste la cosa en cuanto por sí misma es alguna, y “el avenimiento” (*tò endekhómenon*) a lo que la constituye en cuanto forma parte de un *génos*; esto último, por otro lado, equivale, convirtiendo la modalidad, a lo que la cosa *puede no-ser*, oponiéndose a su vez contradictoriamente a “la necesidad” (*tò anankaion*) en el sentido fundamental de “lo que no se aviene a ser de otro modo” (*tò mè endekhómenon állos ékhein*)¹⁶: que una cosa sea necesariamente lo que es significa que esta no “se deja” asimilar a ninguna otra, esto es, que no “acepta” parecer otra ni “se deja” por tanto parecer por otras; significa, en otras palabras, que tal cosa sencillamente no aparece o rehúsa aparecer, tornándose así cuestionable el sentido en el que de ella pueda decirse que es “alguna cosa”.

14 Cf. LSJ s.v., donde la traducción del verbo, por ejemplo en su uso absoluto, como “ser posible” no debe considerarse errónea a la luz de lo aquí discurrido: el carácter no reducible a *tò dunatón* de *tò endekhómenon* es aquello que Aristóteles *ha procedido* a destacar, de modo que la dilucidación de tal irreductibilidad es para él mismo un punto de llegada. El punto de partida (la situación ordinaria de uso de las palabras) es, por el contrario, aquel en el que la posibilidad de no-ser no está claramente discernida frente a la posibilidad de ser. Para el griego medio, ciertamente, no hay una diferencia perceptible entre ambos aspectos, sino que, para él, decir que es *acceptable* que la casa propicie la curación de sus moradores es lo mismo que decir que la casa *puede* tener tal efecto; para dicho hablante, que eso ocurra es sencillamente algo posible, algo que puede ser.

15 Cf. *Int.* 12-13. Por lo que respecta a la ambigüedad con la que Aristóteles usa las palabras *dunatón* y *endekhómenon*, antes de abandonarse a la convicción de que ambos términos son también para él más o menos sinónimos (cf. Ackrill, J. L., *Aristotle. Categories and De Interpretatione*, Oxford, Oxford University Press, 1988 (1963), p. 149) debe tenerse en cuenta: primero, eso que se acaba de decir de que el discernimiento de la posibilidad de no-ser es para Aristóteles mismo un punto de llegada, al cual no se accede sino con dificultad, es decir, a base de tanteos y vaivenes; segundo, que, a pesar de esto, Aristóteles mismo ostenta una cierta práctica en la derivación de unas modalidades a partir de otras, la puesta en juego de la cual puede por momentos oscurecer el texto; y, tercero, que la proyección por principio sobre el Aristóteles “escritor” de nuestro propio afán de exhaustividad y univocidad presupone una actitud hermenéutica en cualquier caso dudosa.

16 Cf. *Metaph.* V 5, 1015a33 ss.

4. La exigencia del ser *katà sumbebekós*: *tò anankaíon* en lugar de *tò bíaiion*

Dadas sus relaciones de oposición a la posibilidad y a la necesidad, cabe identificar *tò ende-khómenon* (y *tò sumbebekós*) con lo que convencionalmente se denomina “la contingencia”, a condición, no obstante, de que esta se describa como aquí se ha hecho. En este sentido, debe ser cuestionada especialmente la trivial descripción del ámbito de la *phúsis* como el reino de la contingencia y lo corruptible, por derivar de una percepción unilateral de la no necesidad que rige en dicho ámbito por oposición al de lo divino e incorruptible (o en el mundo sublunar por oposición al celeste). Y es que, independientemente de que esa descripción no sea incorrecta, ocurre que el ámbito de la *phúsis* es ante todo el dominio de la *dúnamis*, es decir, el ámbito en el que a cada cosa le está dada la posibilidad de ser *alguna* cosa. Tal posibilidad se encuentra a su vez, de cierto, materialmente condicionada por la contingencia, pero esto, lejos de conllevar algo así como la disolución del ente, lo que significa es, muy al contrario, que la contingencia contribuye a la constitución del ser de lo que hay. Esto es de hecho algo que Aristóteles dirá literalmente y de una forma un tanto paradójica: “es necesario que haya el ser *katà sumbebekós*” (*anáanke eínai tò katà sumbebekós ón*)¹⁷. ¿Cómo debe entenderse esa “necesidad” de la contingencia? En el sentido de la precedencia de los principios (en este caso, de la *arkhé* que es la *stéresis*): es necesario que haya el ser *katà sumbebekós* porque este forma parte del ser de las cosas, y por tanto está “antes” (no cronológica o genéticamente, sino en cuanto a su ser) que ellas, condicionando el que las *haya*. Pues bien, veamos cómo la exigencia en que consiste esa “necesidad” queda justificada mediante la puesta en juego de otras dos formas de necesidad.

Es necesario que haya el ser *katà sumbebekós* (es decir, tal ser viene exigido por el ser de las cosas, como algo anterior a ellas y condicionante de su haberlas), dice Aristóteles, porque no todo lo que hay es o llega a ser lo que es “siempre” (*aei*) y “necesariamente” (*ex anánkes*), sino que la mayoría de las cosas resultan ser “alguna vez” (*pote*) lo que no-son, es decir, alcanzan “muchas veces” (*hos epi tò polú*) a ser lo que son, pero no siempre. La tríada *necesidad - posibilidad - contingencia* se desdobra así en la tríada *siempre - muchas veces - alguna vez*, la cual se presta a ser erróneamente interpretada en términos de meras frecuencias empíricas, cuando por el contrario debe acogerse como la expresión fenoménica de ciertas relaciones que han sido establecidas por vía fenomenológica. El razonamiento, en todo caso, tampoco queda abandonado en este contexto a algo así como la constatación de la regularidad de los procesos naturales (es decir, del carácter de estos de estar abiertos a la excepción), sino que la justificación de la “necesidad” de la contingencia queda también explicitada de acuerdo a esta otra consideración fundamental: es necesario que haya el ser *katà sumbebekós* porque, de no haberlo, “todo sería necesario” (*pánt' éstai ex anánkes*).

El desarrollo precedente es susceptible de (y tiende a) interpretarse en su conjunto conforme a este razonamiento: si no hubiera el ser *katà sumbebekós*, todo sería necesario; ahora bien, la mayoría de las cosas son solo posibles; luego es necesario que haya el ser *katà sumbebekós*. Sin embargo, la comprensión esencial de *Metaph. VI 2* pasa por percibir que son dos sentidos diversos de “necesidad” los aludidos de una parte a otra del pasaje estudiado. La necesidad que juega en la tríada *necesidad - posibilidad - contingencia*, por un lado, lo es, evidentemente, en el sentido antes definido de “lo que no se aviene a ser de otro modo”; por el contrario, la necesidad mencionada al decirse que “todo sería necesario” de no haber el ser *katà sumbebekós*, lo es en el sentido de “la violencia y la fuerza” (*tò bíaiion kai he bíá*)¹⁸. Pues no puede esperarse que la eliminación de los términos en relación a los cuales se define la necesidad –en su sentido fundamental– no comporte

17 Cf. *Metaph. VI 2*, 1027a10-11, y, para lo que sigue, 1026b27 ss.

18 Cf. *Metaph. V 5*, 1015a26-33. Según lo dicho, no debe considerarse ociosa la distinción de estos dos significados de *anáanke* intercalada en *Metaph. VI 2*, 1026b28-29.

a la vez una radical redefinición de la necesidad misma. Así pues, que “haya” el ser *katà sumbebekós* significa en definitiva que lo que no hay es justamente el imperio de la violencia: mientras acontezca *tò sumbebekós*, lo que precisamente regirá será no la fuerza (ni por tanto la figura del crudo azar que ella representa) sino, en general, la *phúsis*, o bien la *diánoia* (el “pensamiento”) por lo que respecta a la esfera más restringida de la actividad humana.

Ahora bien, no debe olvidarse que el estudio de *tò sumbebekós* era abordado inicialmente en el marco de una delimitación del asunto de la filosofía. Lo que en ese marco se trataba ante todo de hacer notar era que de *tò sumbebekós* no hay *theoría* alguna, de lo cual, por lo demás, se aduce como prueba el hecho de que ningún “saber” (*epistéme*) se ocupa de ello. En consecuencia, además de justificarse como un momento esencial del mencionado proceso delimitador, el estudio en cuestión se propone a la vez expresamente como un intento de aclarar por qué no hay saber de *tò sumbebekós*. A partir de las explicaciones previas, una forma más o menos directa y resuelta de emprender esa aclaración puede ser la siguiente:

Lo que en el discurso se ha introducido en cuanto se ha aludido a la violencia y la fuerza no es otra cosa que la modalidad que restaba mencionar, a saber, la de *tò adúmaton* (“la imposibilidad”). Pues violencia es forzar a las cosas a ser *lo que no pueden ser*. Pero ¿quién se conduce violentamente con las cosas? El “inepto” o “inhábil” (*ápeiros*). Pues solo fuerza a las cosas en contra de su propio modo de ser quien no las conoce, es decir, quien no sabe qué son *por sí mismas* ni sabe por tanto cuáles son sus *posibilidades*. A la inversa, es justamente del reconocimiento del ser de las cosas, por parte de quien ya tiene cierta práctica en el habérselas con ellas, de donde surge el saber. Todo lo cual lo expresa Aristóteles citando a Polo: “la práctica da lugar al arte, y la falta de práctica al azar” (*he mèn (...) empeiría tékhnen epoiesen (...), he d’ apeiría túkhen; Metaph. I 1, 981a3-5*). Pero el caso es que, según esto, hay un lugar intermedio entre el saber (referido en la cita con la palabra *tékhne*), por un lado, y la violencia o el crudo azar por otro, que es el que ocupa la “práctica” (*empeiría*). El “que tiene práctica”, el *émpeiros*, es en algún grado *ápeiros*, por cuanto no conoce los “principios” (*arkhai*) del arte o del saber del que se trate, pero en todo caso puede con razón –aunque en sentido impropio– ser llamado sabio, por cuanto sí está familiarizado con sus resultados (tiene alguna experiencia en la producción de estos). Dicho de otro modo: el *émpeiros* no posee el arte “en general” (*kathólou*), es decir, con independencia de la situación de facticidad del caso, sino que solo conoce algunos de sus productos “en particular” (*kath’ hékaston*), resultando su ejercicio eficaz solamente dadas ciertas condiciones materiales concretas.

Así pues, lo que en definitiva hace el *émpeiros* es poner el saber al servicio de la producción, subordinar las *posibilidades* de la cosa de la que trata a los *resultados* que rinde su empleo. De modo que, a diferencia respectivamente del sabio y del inhábil, aquel no trata a la cosa según lo que esta *puede ser* ni tampoco según lo que *no puede ser*; el que tiene práctica, por contra, trata a la cosa de acuerdo a lo que la cosa *puede no-ser*, es decir, de acuerdo a lo que esta *resulta ser*.

El que sabe de construcción, lo que sabe es hacer buenos refugios para bienes y personas. Pero, puesto que siempre hay algo que las cosas *resultan ser*, la casa que construya el edificador, además de ser un buen refugio, tendrá también que estar siendo de hecho, por ejemplo, salubre o insalubre, o acogedora o incómoda, etc., para unos u otros moradores; y, sin embargo, no es de estos últimos aspectos de los que se ocupa el edificador, es decir, no es de salud (ni por tanto de lo contrario, de enfermedad), ni tampoco de comodidad (ni por tanto de lo contrario, de incomodidad), de lo que él sabe, toda vez que las artes de curar y de deleitar difieren entre sí y ambas de la de edificar. Mas, siendo *así* las cosas, ocurre que la de la edificación se propone a estas otras artes como una ocasión de curación y de deleite respectivamente. Así, por ejemplo, la medicina se aviene a poner el arte de la edificación a su servicio, ordenando la construcción de cierto tipo de casas con vistas a la curación de enfermedades; o bien cabe que el médico mismo esté enterado del modo en que tal tipo particular de edificaciones se producen, y sea por ello él mismo el que dirija

su construcción. Pero, en la medida en que este no sabe en general construir, sino que lo que sabe es, en particular, construir (o dirigir la construcción de) casas salutíferas para tal o cual tipo de enfermos (por ejemplo, balnearios para quienes padecen ciertas dolencias óseas), no puede decirse propiamente que el mismo sea un sabio edificador. Al médico, en efecto, le basta con poseer cierta práctica en la construcción para producir particularmente un tipo de “casas” en cuya proyección y diseño de hecho se ha perdido de vista hasta cierto punto el fin propio del arte de la edificación: el de construir en general buenos refugios para las personas y para sus bienes. En este sentido, diremos que no es el saber, sino la *apeiría*, lo que saca a la luz al ser *katà sumbebekós*, pero no la pura *apeiría*, sino aquella de la que precisamente brota el saber: la *empeiría*.

Bibliografía:

Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2 vols., ³1953.

.— *Aristotle's Physics. A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, ²1955.

Minio-Paluello, L., *Categoriae et Liber de Interpretatione*, Oxford, Oxford University Press, 1949.