



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN**

**El accidente en el ser viviente particular: Una articulación del ser viviente  
y la casualidad a través de las nociones aristotélicas de "principio",  
"cambio" y "accidente"**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE**

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A**

**ABRAHAM RODRÍGUEZ PURECO**

**ASESORA**

**MTRA. GABRIELLE RAMOS GARCÍA**

Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México, marzo de 2022



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



“Distinguir lo accidental de lo esencial, es tarea que compete a la inteligencia, puesto que excede la capacidad del conocimiento sensible, cuyo objeto adecuado es sólo el singular concreto”

Amalia Quevedo

“Lo dicho todavía puede decirse de otra manera”

Ulalume González de León

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradecer excede a la razón: cualquier hegemonía del pensamiento es insuficiente ante la experiencia de gratitud.

Montar los agradecimientos es poner y quitar el cuerpo: refrenar el fondo más íntimo de lo incorpóreo, en sí mismo contenido por la propia piel, para condensarlo en el lenguaje; es perder el cuerpo. Aquí se pierde el cuerpo.

Y despojado del cuerpo, hallado donde lo privado se atreve a vestirse -o disfrazarse- de verdad, cabe preguntar ¿No son los agradecimientos el lugar donde se juega la propia y auténtica concepción de la filosofía? Pienso que sí. Aquí, entre velos, se juega la verdadera filosofía; escindida del cuerpo y paradójicamente más carnal.

Si vale la pena leer las inconmensurables tesis académicas es por la sujeción íntima que cada cual impregna en los agradecimientos. El resto es metabolismo académico que puede -o no- nutrir; pero no importa porque lo objetivo e impersonal no se nutre, se amplía. Es la academia un cuerpo que se ensancha como un globo y no uno que crece como un ser vivo. Se agranda para abarcar más con su pregunta y no mira el vacío al interior. Se deja de lado que la sujeción íntima es principio de la carne, el asombro, la duda, el amor y la sabiduría.

Resulta, entonces, que agradecer es operar por fuera de la necesidad académica.

Y como último desprendimiento del cuerpo, menciono:

Al Dr. Jorge N. Grete quien me hostigó y humilló durante el curso entero entre otras cosas por solicitarle que respetara los criterios de evaluación que él mismo había planteado para la clase. Al cuerpo académico-administrativo que por años supo de las prácticas de hostigamiento del Dr. y de otros semejantes suyos y sin embargo decidió no actuar. Al departamento de jurídico por desestimar mi denuncia pese a llevar los audios donde se me humillaba, por negarme la posibilidad de dejar asentada mi denuncia en un documento oficial, por sugerir que era necesario que la violencia escalara para ser escuchado. A todos, gracias. Sin la memoria de las vejaciones del Dr. tal vez no habría redactado este proyecto con la esperanza de que mi denuncia quedara “oficializada” al interior de la Universidad. Pero en especial, como un puente, agradezco a todas esas otras personas que me mostraron que los antes mencionados actuaron mal, que fueron horridos sus actos y omisiones.

Así, pues, con propiedad agradezco:

A mis padres por brindarme la inacabable oportunidad de preguntar y a mi hermano por el apoyo decisivo. Toda posibilidad les tiene a ustedes por origen.

A Néstor y a Carlos Martínez Mienda por acompañarme en los momentos de mayor desamparo, durante el tiempo de la ingeniería y en el desaliento. A Olivia por las noches de tesis en que mandar audios leyendo cuentos fue un respiro. A Noemí por acompañarme con entereza en cada silencio y en cada cosa que decidí callar. A Claudia por las veces que dijo “*Symbebekós* suena como *simio bebé*” y con su risa anuló cualquier presión que me imposibilitara para continuar pensando el tema. A Cirilo por recordarme esa presión que me posibilitaba para no abandonar el tema. A Misael por todos los días de seminario y subsecuentes en que decidió ser alguien con quien dialogar y no un eco académico. A Saúl y Abril por extender el diálogo más allá de lo institucional. A Abril, guardo con cariño las veces que leyendo el tratado *Acerca del alma* también me hablaste de la *Ética*, las veces que en sesión del círculo de lectura fuiste además una amiga y las veces en que, además de conversar, tuviste la afabilidad para escuchar y acompañarme. A Andi por ser savia y canto nocturno. A Anel, un girasol en la memoria presente, un lirio en la memoria que vendrá.

A Liz por la música, el aliento, el cariño límpido y la permanencia; por ser la gota que recuerda el oleaje, mar reminiscente de acantilado. A Lety por el azar de coincidir: “*Wehe! wehe! / Beide Teile / Stehn in Eile / Schon als Knechte / Völlig fertig in die Höhe! / Helft mir, ach! ihr hohen Mächte!*”

Al Dr. Antonio Luis Marino por cada lección, sobre todo aquellas que no pretendían serlo.

A Lorena y Zianya. Si aún creo que tiene sentido generar comunidad dentro de Filosofía, es por ustedes. Las admiro. Celebro la oportunidad de aprender de su hacer filosófico. La academia tiene en deuda aprehenderles. Espero el día en que tomen los lugares que nos han sido negados por el cáncer institucionalizado y desprovisto de asombro.

A mi querido Maestro, Ernesto de Icaza, por ser cuanto se requiere para ampliar la mirada. Porque en un sistema que permite el hostigamiento y la violencia, optaste por la fraternidad. Por ser ejemplo de magnanimidad.

A Brenda por las mañanas en las que en tu compañía mi asombro hizo más que solo cuerpo, por tus preguntas como mediodías sin sombras, por todas las tardes en que tu intuición nos trajo la noche y nos arropó en el frío y nos dio templanza y nos dio luz. Por darle vida a la existencia. Por arrebatarle tiempo a lo perenne. Por habitar este refugio y significar lo fugaz.

A Gabrielle por escucharme en vez de intentar imponer lecturas y autores. Por cuidar el aspecto pedagógico y no juzgarme por ignorar lo que debía saber gracias al doctorado que claramente no hice porque estaba ocupado buscando asesoría para la tesis de licenciatura. Por permitir que la asesoría fuera un espacio de reflexión. Por creer en mí.

A Hiromi, Andrea y Diego. Mi presente, atravesado por ustedes, está dislocado. No se corresponde consigo mismo. Soy deuda con la tierra y ensayo de honra. Por ustedes, toda esperanza y futuro: todo cuanto aún no es, pero será.

A Alejandra, en la medida en que la sensibilidad me lo permite. Por pintar en mí un jardín pese a ser yo cuerpo en erosión, por camuflar tu sombra con la noche para acompañarme en toda forma de cada etapa del proceso.

A Maleny, en la medida en que el lenguaje lo permite. Por ser calor de hogar, briza de plazuela, mar florido, aspaviento, desnudo, sueño ineludible, crisol de mi amor.

Y finalmente, a Gala y a Rancito por las caminatas en que oyeron mis dudas. Por correr conmigo y por mostrarme, sin ladridos, que la mirada es otro lenguaje con el que también se interviene lo privado.

A todos los mencionados, a quienes me lean y al porvenir juntos: ninguna lectura es lectura última porque los textos y ustedes permanecen. Por ello, gracias.

# Índice

1	Introducción .....	1
2	La propuesta de Amalia Quevedo en torno al <i>ens per accidens</i> .....	7
2.1	Planteamiento de la investigación .....	7
2.2	El <i>ens per accidens</i> para Amalia Quevedo.....	9
2.2.1	El <i>ens per accidens</i> como uno de los sentidos del ser.....	9
2.2.2	Caracterización general del <i>ens per accidens</i> .....	17
2.3	La ciencia y el conocimiento de lo <i>per accidens</i> .....	19
2.3.1	Consideración lógica del <i>per accidens</i> .....	20
2.3.2	El <i>ens per accidens</i> y la ciencia .....	20
2.3.3	El <i>ens per accidens</i> , el individuo singular y el conocimiento.....	23
2.4	Etiología, determinismo y el <i>ens per accidens</i> .....	24
2.4.1	Las causas, la necesidad y el azar .....	25
2.4.2	Consecuencias del reconocimiento del <i>ens per accidens</i> .....	27
3	Análisis crítico a la propuesta de Amalia Quevedo .....	30
3.1	Análisis crítico del método .....	30
3.1.1	De la estructura: contra el determinismo .....	30
3.1.2	Del desarrollo .....	36
3.1.3	De la finalidad.....	39
3.2	Análisis crítico del discurso .....	41
3.2.1	Preponderancia del plano nominal sobre lo real .....	41
3.2.2	Casualidad en el <i>ens per accidens</i> .....	43
3.2.3	La imposibilidad para hacer ciencia .....	46
4	Aproximación a lo accidental en el ser viviente desde el ámbito biológico planteado por Aristóteles .....	49
4.1	Consideración de la experiencia.....	50
4.2	Aproximación al ser viviente .....	53
4.2.1	El ser viviente .....	53
4.2.2	El alma y el orden .....	55
4.2.3	Disposiciones del alma .....	59
4.2.4	El crecimiento.....	65



4.3	Generación del ser viviente.....	68
4.3.1	Generación de los animales .....	68
4.3.2	El embrión y el principio motor.....	71
4.3.3	Las particularidades.....	75
5	Relación entre movimiento, orden y accidente.....	77
5.1	El movimiento en los cuerpos naturales.....	79
5.2	El movimiento, el cambio y las notas distintivas del particular .....	82
5.3	Llegar a ser .....	85
5.3.1	Causas.....	85
5.3.2	Necesidad .....	88
5.3.3	La casualidad/azar .....	90
5.4	La cosa y el substrato .....	92
5.5	El accidente .....	95
5.6	El principio (ἀρχή) .....	102
6	Reflexión final.....	108
7	Bibliografía .....	114

# 1 INTRODUCCIÓN

Según Aristóteles, de lo contingente no hay ciencia<sup>1</sup>. Es imposible cualquier conocimiento científico de aquello que no se da por necesidad, es decir, de aquello que no se da siempre o en la mayoría de los casos. Si solo hay ciencia de lo necesario y los particulares, en su singularidad, no son necesarios, por tanto: no hay ciencia de los particulares. No sucede que por necesidad los particulares de un mismo género sean idénticos entre sí; dicho de otro modo, no sucede que aquello que llegue a ser en el particular llegue a ser siempre o en la mayoría de los casos. No obstante, si bien es claro que mi color de piel no es el mismo color de piel de cada hombre que ha existido, existe o existirá, también es cierto que el proceso de generación en los hombres no está exento de seguir cierta regularidad. Por lo que la forma en la que el lector de este escrito ha obtenido su color de piel no es distinta de la forma en el resto de los hombres y yo la hemos obtenido, ni es distinta de la forma en que habrán de obtenerla los hombres que en un futuro se generen.

Es evidente que consideramos accidental el color de piel de un hombre toda vez que el color de piel no determina que aquello de lo que hablamos sea un hombre. Pero, más allá de que el color no se corresponde como elemento inmanente de la esencia del particular, ¿en qué radica que al color de piel se le considere accidente? Si el color de piel es un accidente y de los accidentes no hay ciencia, ¿es imposible cualquier tipo de conocimiento acerca del color de piel de cada persona? Desde luego hay ciencia sobre la piel y su color, mas, sucede así porque se deja de considerar la piel de un particular para considerársele a partir de la piel, en general, como si se tratase de un solo ente. De ello resulta que haya extensos estudios y se tenga un amplio conocimiento sobre la piel, la piel en tanto algo

---

<sup>1</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica* VI, 2, 1026b 3-4.

general. A pesar de eso, cabe preguntar, ¿por qué tengo el color de piel que tengo?, ¿para qué?, ¿cómo? ¿Son todas estas preguntas igual de irresolubles? ¿Es absolutamente imposible un estudio relacionado a lo accidental?

Aristóteles utilizó el término *symbebekós* para señalar lo contingente que se manifiesta a través de las diversas maneras en las que el ser es. Amalia Quevedo, doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra, retoma el término en su traducción latina (*per accidens*) y lo somete a análisis, en su texto *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*, con la finalidad de elucidar su importancia dentro de la Filosofía aristotélica. Este análisis, propuesto como estudio unitario, toma por objeto de examen a la noción y no a las maneras en las que el ser se manifiesta en la realidad. El accionar de Quevedo respecto de lo *per accidens* (accidental) no es arbitrario. Aristóteles repite varias veces a lo largo del conjunto de obras que componen su filosofía que no puede haber ciencia del accidente (*symbebekós, per accidens*). Para el Filósofo, el conocimiento científico se diferencia de la opinión en que la primera es de lo universal y se da por proposiciones necesarias. Quevedo, al centrar su estudio en la noción y no en aquello a lo que remite la noción, elude las restricciones epistémicas; no obstante, genera otra serie de conflictos.

La investigación de Quevedo presenta una serie de afirmaciones que esclarecen lo *per accidens* en el ámbito de lo lógico-proposicional pero lo oscurecen en cuanto a lo ontológico, particularmente en la comprensión del viviente.

Según la concepción de la autora, lo accidental está dado en la predicación. Bajo esta línea de pensamiento las notas distintivas del particular (ya sea el color de piel, el tamaño y forma de la nariz, las orejas, la estatura u otras particularidades) son un algo que se predica del sujeto. Esto es, por demás, controversial. Claramente lo blanco en el hombre

blanco, además de ser algo que se predica del hombre en tanto sujeto, está dado en lo ontológico y no con exclusividad en la proposición. Sin embargo, como señalé arriba, que la autora opte por un análisis desde lo lógico-proposicional no es arbitrario; esto lo hace en continuidad con lo planteado por Aristóteles: no es posible hacer ciencia del accidente. Si bien esto último es cierto, también lo es que es posible conocer lo que acontece alrededor del accidente en el ser viviente y qué le configura, es decir, es posible indagar en los elementos que se ordenan en el proceso para que el accidente llegue a ser. No es lo mismo “no hay ciencia del accidente” que “es imposible conocer algo del accidente desde la ciencia”. De forma que la imposibilidad de conocimiento del accidente no es absoluta.

Por tanto, es mi objetivo en este escrito atender la manera en que ciertos elementos se conjugan para que lo *accidental* aparezca en el ser viviente y cómo es que ello se articula con en el discurso aristotélico que estudia al viviente y al mundo natural.

A diferencia de lo planteado por Quevedo, quien parte de explicar unidades extensas y complejas del *corpus* aristotélico, he decidido apegarme a la forma en que el propio Aristóteles propone en la búsqueda de conocer algo: ir de lo que es más próximo para nosotros a lo que es más próximo por naturaleza. Así, los objetivos son: comprender, en relación a las notas distintivas del ser viviente, qué es aquello a lo que se señala cuando se habla del accidente; asimismo, indagar en las formas en que esta noción se relaciona con otras, como el principio que genera y ordena al ser viviente, no solo a través de lo nominal y conceptual sino poniendo particular atención a lo dado por la experiencia.

Ahora bien, en relación a la articulación de lo accidental respecto de las notas distintivas del ser viviente, queda fuera de la investigación cualquier aspecto que, aunque esté relacionado con lo accidental (*symbebekós*), atienda a otros ámbitos que no sean concernientes a la generación y conformación del ser viviente en tanto viviente; v.g. la

fortuna, la libertad humana, el conocimiento sobre el futuro y lo accidental como proposición en el ámbito de lo predicamental.

Por otro lado, en general la pregunta no es “¿Cómo se dan las notas distintivas del particular?”. Esta pregunta es posible responderla desde la ciencia moderna y el discurso de la genética. La pregunta es ¿por qué, en la línea del pensamiento aristotélico, se le llama accidente a lo contingente del ser viviente? Y de ella derivan otras: ¿qué es lo verdaderamente accidental en lo contingente?, ¿lo contingente en el ser viviente es absolutamente azaroso?

Si bien la respuesta dada por la ciencia moderna no es útil para responder las preguntas que dan pauta a este escrito, es importante tener presente mínimamente algunos aspectos que serán relevantes.

No todos los óvulos de un individuo son idénticos, e igual, no todos los espermias de un individuo son idénticos entre sí. La gametogénesis es un proceso de 4 etapas a través de las cuales las células germinales son dispuestas para la fecundación. Debido a este proceso las células germinales se diferencian unas de otras, por lo que la información genética que pueden transmitir los progenitores a la prole varía de una célula a otra. Además, los vivientes son solo la manifestación de ese material genético: el material genético de los progenitores se mezcla y a partir de ello se da la expresión genética que manifiesta ciertos rasgos mientras que otros no; esto es conocido como el fenotipo, es decir, la expresión del genotipo, donde el genotipo es la información genética del viviente particular. Así, la generación del ser viviente no es solo que un espermia fecunde un óvulo. Es menester tener presente que a las células germinales corresponde una determinada y limitada parte de información genética de los progenitores y que además no toda esa información será

expresada sino solo una parte de ella sin que sea determinado que se exprese una y no otra aunque haya información dominante (Mayr, 2000).

Es evidente que los organismos no están signados genéticamente. Interviene, al interior del discurso de la genética, el azar.

Con puntualidad este escrito no ahondará en detalles desde la perspectiva genética pero sí será importante tener presente la información antes dada para evitar caer en mera especulación.

Entonces, la pregunta que intentaré responder es: ¿Cuál es la articulación entre lo accidental y las notas distintivas del ser viviente particular? Para ello procederé primero a exponer la postura de Quevedo, que erige como estudio unitario sobre la noción de accidente; seguido de un análisis crítico a tal postura para examinar si ésta es suficiente para dar cuenta de lo contingente en la nota distintiva del viviente, y, si no, tomarla como base para indagar en lo contingente que interviene en la nota distintiva del ser viviente particular.

Así, la estructura de este escrito se compone de 5 grandes bloques. El primero de ellos es esta introducción. Le sigue una exposición del texto de Quevedo con el fin de comprender su propuesta acerca *ens per accidens*. A partir de la exposición será más sencillo elucidar con mayor precisión las preguntas en torno al tema de este texto, pero ello solo será posible si lo dicho por la autora se somete a un análisis crítico. Es decir, semejante a lo que Aristóteles hace en sus tratados, exponer lo dicho por otros acerca de la cuestión en turno ayuda, no solo a identificar qué se ha dicho, también, a rescatar lo que es útil y de provecho para esta pesquisa; al mismo tiempo posibilita no repetir los errores, si es que los hay, en que han caído quienes han hablado antes. Así, en el tercer apartado presento una serie de cuestionamientos surgidos luego de la exposición de Quevedo. A partir de ellos, los

apartados restantes están centrados en articular un discurso que contemple la experiencia, las nociones aristotélicas y evite equívocos que se hubieran podido presentar con anterioridad. Estos últimos apartados están ordenados para examinar lo concerniente a la generación del viviente: primero, el apartado 4, desde una aproximación a lo accidental con una perspectiva del mundo natural y sus nociones; seguido del apartado 5 cuya exposición está dada a partir de una perspectiva más cercana al ámbito metafísico; para finalmente presentar la reflexión conclusiva.

Para este trabajo he consultado los tratados biológicos del Estagirita; si lo que importa es comprender al ser viviente desde una óptica aristotélica, es ineludible consultar esos tratados. También he consultado los llamados tratados lógicos en la búsqueda de comprender lo dicho sobre el accidente. Y no en menor medida, he recurrido a *Física* y *Metafísica*. Por un lado, si a la Física<sup>2</sup> le corresponde estudiar los movimientos propios de la naturaleza y en las notas distintivas del ser viviente particular se ven inmiscuidos movimientos de crecimiento y de herencia, corresponde apoyar este análisis desde la óptica de la Física aristotélica. Conocer la naturaleza de las notas distintivas del particular es inquirir en la generación del viviente y esto, a su vez es indagar en lo concerniente a los movimientos y cambios naturales. Ahora bien, ignorar qué es el movimiento es ignorar lo que es la naturaleza, e ignorar ésta es ignorar las causas y principios del viviente. Por consiguiente, consultar *Metafísica* ha servido para puntualizar en la comprensión de las causas y principios por los que se rige, como elemento del cosmos, el viviente.

Finalmente, destaco que he decidido llamar *nota distintiva* a lo que coloquialmente se llama *rasgo* debido a que por rasgo se puede entender o bien algo propio de la psicología o algo exclusivo del rostro. Al mismo tiempo, descarto *cualidad* o *particularidades* porque

---

<sup>2</sup> Al menos la Física aristotélica y no la Física moderna y matemática.

en el uso de las nociones aristotélicas se puede malentender. Por ende, *nota distintiva* es la manifestación visible y contingente que diferencia a un ser viviente particular respecto del resto de particulares de su misma especie.

## **2 LA PROPUESTA DE AMALIA QUEVEDO EN TORNO AL *ENS PER ACCIDENS***

### **2.1 Planteamiento de la investigación**

*Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles* es un texto que Amalia Quevedo (1989) despliega con el propósito de mostrar que “si se desatiende al *ens per accidens* se acaba por malentender toda la Filosofía aristotélica” (pág. 1).

El objetivo de la autora es realizar un estudio unitario del *ens per accidens*. Explica que desatender la investigación propuesta ha tenido como consecuencia que los límites entre este modo del ser y el *ens per se* sean confusos. La imprecisión ha derivado en que, por error o por conveniencia del argumento, se le adjudique al *ens per accidens* cualidades propias del *ens per se*: lo que lleva a la Filosofía aristotélica a constituirse como una Filosofía determinista antes que una en donde sea posible dar cuenta de entes *per se* y *per accidens*. Entonces, con el objetivo propuesto, la autora pone en juego, primero, la noción del *per accidens* y, segundo, liberar a la Filosofía aristotélica del determinismo.

Con el fin de dar al estudio un sentido unitario, según establece Quevedo en la introducción, es necesario articular los aspectos lógicos y ontológicos. La intención es que al realizar el estudio no se ignore que lo *per accidens* es una noción que atraviesa diversas áreas del *corpus* aristotélico y lo que se diga de la noción debe articularse desde estas áreas con mira a ámbitos de la proposición y de lo real. Naturalmente, aunque la articulación



contemple los aspectos lógicos y ontológicos, el enfoque propuesto para el estudio se da desde la metafísica en la medida en que lo *per accidens* es una noción metafísica. Ahora bien, atender que se trata de una noción metafísica plantea una serie de consideraciones<sup>3</sup> que la autora señala aún en la introducción.

La primera consideración es la imposibilidad, planteada por el propio Aristóteles, de tener una ciencia del ente *per accidens*; a ello Quevedo señala que es distinto hacer ciencia de los entes *per accidens* que hacer ciencia del concepto: esto último sí es posible. La segunda consideración es que hablar del *per accidens* implica hacerlo también del *per se*; por tal motivo la autora afirma que hablar de ambos sentidos del ser es deseable para mostrar la manera en que, de hecho, es necesaria la existencia del *per accidens*. Entonces, aunque la investigación es sobre el *per accidens* ello no excluye algún tratamiento del *per se*. La siguiente consideración es que el *per accidens* no es objeto de estudio de ninguna ciencia en particular; a esto la autora responde que cada ciencia da tratamiento desde su propio campo de estudio y prestar atención a lo que dicta cada una sobre la noción a estudiar permite que se dé el estudio unitario. De la anterior consideración se desprende la última: rastrear lo *per accidens* en todas las obras del *corpus* aristotélico implica atender las obras tempranas y las tardías, esto supone ver la evolución del pensamiento del Filósofo de Estagira, transformación que podría verse también en la noción objeto de estudio; sin embargo, esto no representa una dificultad porque para Quevedo el concepto aparece a lo largo del *corpus* sin sufrir variación en su contenido.

Quedan esbozados los lineamientos con los que ha de proceder la investigación: un comienzo que no se atañe al orden cronológico de los textos sino al que sea de más provecho para la propia investigación, secundado por un recorrido a lo extenso del *corpus*

---

<sup>3</sup> Se trata de asuntos a tener presente durante la investigación y no de problemas irresolubles.

que priorice la indagación del *per accidens*. Lo último debe realizarse sin menoscabar la investigación del *per se*, pues es menester para comprender de mejor manera cómo es que este particular sentido del ser, el *per accidens*, se inscribe dentro del abanico de posibilidades del ser.

Así termina la introducción e inician los cuatro capítulos del texto de Quevedo, adecuados según lo establecido: el primero trata de dar un esbozo de qué ha de entenderse por ente *per accidens*, el segundo y el tercero van sobre cómo aparece el ser *per accidens* desde diversas ciencias y por último, en el cuarto, se hace énfasis en la importancia y consecuencias del reconocimiento del *per accidens*.

## **2.2 El ens per accidens para Amalia Quevedo**

En el preámbulo al primer capítulo Quevedo plantea como tarea inicial situar a la noción objeto de investigación dentro del abanico de sentidos del ser; esto permite discernir con precisión de qué se habla cuando se habla del *per accidens*. Así, queda establecido que el análisis más inmediato es del contenido que encierra la noción de ente *per accidens*. Tal ejercicio, más la articulación de la dimensión lógica y la dimensión ontológica, anunciada en la introducción, ayudará en la tarea de comprender qué es el ente *per accidens* y qué significa lo que Aristóteles dice de él.

### **2.2.1 El ens per accidens como uno de los sentidos del ser**

La exposición del primer capítulo versa sobre las diversas maneras en que se dice el verbo ser. El resultado es un despliegue conceptual donde se categoriza en cuatro grupos a dichos sentidos: 1) Ente *per se* y ente *per accidens*, 2) Ente como verdadero y no-ente como falso, 3) Ente según las categorías y 4) Ente como potencia y acto.

La clasificación en grupos permite a la autora establecer un orden y una perspectiva respecto del ámbito desde el cual pueden ser remitidas las diversas maneras en que se dice el verbo ser. El ámbito al que corresponde cada uno de estos grupos queda determinado de la siguiente manera: el ente *per se* y el ente *per accidens* pertenecen al ámbito de lo lógico-lingüístico formal toda vez que se presta atención a la forma de la predicación; el ente como verdadero y el no-ente como falso pertenecen al ámbito de lo lógico-lingüístico material que aparece en la adecuación de nuestros juicios con la realidad, es decir, en lo concerniente a la verdad; el ente según las categorías, al ámbito de lo ontológico categorial en función de una división real del ente en sustancia, cantidad, cualidad, etc.; y finalmente el ente como potencia y acto que pertenecen al ámbito de lo ontológico con perspectiva de índole dinámica o teleológica.

Cada uno de los apartados de la división anterior, a excepción del ente *per accidens*, representa entes *per se*. Lo veritativo, las categorías, la potencia y el acto, son entes *per se* pues cada uno de estos sentidos del ser es lo que es por sí mismo:

“De este modo, la sustancia es *per se* porque es verdadera y propiamente sustancia; el acto es *per se* porque es en sí mismo, en cuanto tal, un verdadero y propia acto; y así los restantes sentidos del ser: cada uno es por sí mismo lo que es y, en este sentido, es un ente por sí” (Quevedo, 1989, pág. 17).

Por otro lado, es *per accidens* el sentido del ser que no es tal por sí mismo sino que es por casualidad. De modo que puede ser llamado ente *per accidens* cada uno de los sentidos del ser siempre que se les considere no por lo que son en sí mismos sino por lo que dada la casualidad les acontece ser:

“De tal suerte, tanto la sustancia como los accidentes, el ser verdadero o la potencia, que en sí mismos son *per se*, son *per accidens* en cuanto que no se los considera según lo que de suyo son, sino según otra cosa” (Quevedo, 1989, pág. 17).

Dado que los grupos antes expuestos no son reducibles entre sí, la autora inquiriere cuál de ellos tiende hacia la articulación más básica y al mismo tiempo más universal. Para resolver esto examina los diferentes cruces posibles entre los grupos establecidos arriba, a saber, el par *per se-per accidens*, lo veritativo, lo categorial y el par potencia-acto.

Según lo expuesto, la articulación más básica y universal no puede ser aquella en la que el sentido de ser se dice respecto de las categorías. Éstas no tienen su fundamento en la articulación del ser como potencia y acto, pero sí están en función de la actualización de las potencias y por tanto el *per accidens* categorial depende de que pase de la potencia al acto para ser mentado.

En lo concerniente a la articulación potencia-acto, Quevedo vincula a la potencia con lo lógico-posible de tal manera que la potencia no habla de una posibilidad real del ser sino de la negación de la imposibilidad dentro del discurso. La autora llega a esto al tomar como base que Aristóteles define lo posible lógico como aquel cuyo contrario no es necesariamente falso<sup>4</sup>. De esta forma, la articulación potencia-acto en el cruce con el ámbito veritativo no explica satisfactoriamente las diferentes maneras en que se dice el verbo ser: al no haber en el ámbito veritativo una relación entre la noción de potencia y una

---

<sup>4</sup> Quevedo se ayuda de una cita de Aristóteles que se encuentra en *Metafísica V*, 12, 1019b 28-29; empero, la cita que ella coloca tiene un error. Ella pone: “Es posible que un hombre esté sentado, pues no es falso de necesidad que esté sentado” y remite a la traducción hecha por Valentín García Yebra publicada por Gredos. Sin embargo, al consultar la traducción, aparece así: “Es posible que un hombre esté sentado, pues no es falso de necesidad que no esté sentado”. Este error no acarrea otro en el argumento, solo añade dificultad para comprender lo que la autora intenta explicar.

potencia real entonces es evidente que “potencia”, entendida como posibilidad lógica, no se dice sino equívocamente<sup>5</sup>.

Ahora bien, si se considera el cruce de sentido del ser como potencia y como *per accidens*, se habilita un paralelo entre *posibilidad* y *contingencia*. Dice Quevedo (1989): “La posibilidad como contingencia, que es la que corresponde al *ens per accidens*, está caracterizada por su oposición a la necesidad, pues es justamente en la predicación no necesaria donde se constituye el ente por accidente” (pág. 21). El tratamiento del sentido *per accidens* como posibilidad, entendido como contingencia, habilita una comprensión de lo *per accidens* como aquello que no es necesario que suceda pero tampoco es imposible. En contraposición con la articulación potencia-acto, esta articulación además de suprimir la imposibilidad, se opone a lo necesario. De suerte que “Lo accidental es posible en el sentido de que no es necesario que suceda, ni es tampoco necesario que no suceda o, lo que es lo mismo, imposible” (Quevedo, 1989, pág. 21).

Siguiendo esta línea de pensamiento, la autora muestra que la articulación *per se-per accidens* es la más básica y universal en los sentidos del ser<sup>6</sup>. En contraste con la articulación potencia-acto, donde la potencia se decía equívocamente en el ámbito veritativo (no así en el sentido que corresponde a lo real), la articulación *per se-per accidens* atiende a un único modo que divide a los modos en que se dice el verbo ser, tanto en lo relativo a lo real como en lo veritativo. La unicidad permite que Quevedo (1989) afirme: “Y es lógico que así sea, pues lo que ella distingue no son diferentes *maneras* -

---

<sup>5</sup> Cfr. Quevedo, A. *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*. págs. 18-20.

<sup>6</sup> Aunque la autora diga que la división *per se-per accidens* se muestre como la más básica y universal [“Desde esta perspectiva, la división *per se-per accidens* se muestra como la más básica y universal” Quevedo, A. *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*. pág. 22] lo cierto es que, más allá de la prosopopeya, es la autora quien ha mostrado a esta división como la más básica y universal.

reales- *de ser*, sino diversas *formas de significar* el ser, diversos sentidos del término *ente*” (pág. 22).

Distinguir la división del ente en *per se* y *per accidens* a través de formas de significar el ser, y no a través de distinguir diferentes maneras reales de ser, conlleva en primera instancia a que la articulación sea la más universal: el par *per se-per accidens* no sufre equivocación en el ámbito predicativo (como sí sucede con la articulación potencia-acto). En segunda instancia, ya que la articulación toma distancia de las cosas naturales para apoyarse mayormente en el discurso, sucede que ésta se funda acorde a un criterio predicativo. Pero antes de abordar este punto, Quevedo hace una disertación en torno a la diferencia entre el *per accidens* y el accidente categorial.

De manera semejante a como se ha advertido que el verbo ser se dice de diversas maneras, decir *accidente* puede remitir a diferentes cosas según el tipo de lenguaje que se utilice. La autora distingue entre decir *accidente* en el lenguaje cotidiano y *accidente* en el lenguaje filosófico. El *accidente* mentado en el lenguaje ordinario también es llamado accidente predicamental. Este, en la medida en que apunta a un modo de ser en la realidad, es equiparable al accidente categorial. Lo anterior quiere decir que es un *ens per se* que se da en otro *ens per se* y que por tanto no subsiste separado de la sustancia: su ser es inherir. Por otro lado, el *accidente* mentado en el lenguaje filosófico se corresponde con el *ens per accidens* y se presenta como un tipo de ser en la proposición y su ser es simple acontecer. Dice Quevedo (1989): “El *per accidens* estriba, no en la inherencia ni en el ser en otro que es propio del accidente predicamental, sino en la ocurrencia fortuita de este accidente en esta sustancia” (pág. 28).

Para esclarecer lo anterior, Quevedo propone un ejemplo que se centra en dos entes *per se*: el hombre y la blancura. Dada la argumentación expuesta, la blancura es un ente *per*

se siempre que se le considere por sí misma y no como un añadido de otra sustancia; si a la blancura se le considera a partir del color de un hombre, entonces habremos de referirnos a ella como si se tratara de un *per accidens*. En este ejemplo, *hombre blanco* es el constructo de un ente *per se* y otro que ha dejado de ser considerado *per se* para ser considerado como *per accidens*, es decir, la blancura. Se destaca que tanto el hombre como la blancura son blancos aunque no lo son de la misma manera: la blancura lo es por esencia mientras que el hombre lo es por accidente. El ejemplo no solo exhibe las maneras en que se desenvuelven en el lenguaje las nociones de accidente categorial y de *per accidens*, además de eso se muestra que el primero corresponde a lo ontológico mientras que el segundo a lo veritativo en oposición al sentido *per se*. Así, el *ens per accidens* se identifica con el constructo “hombre blanco” que se expresa mediante la cópula dada por el verbo *ser* entre la sustancia y el accidente en la proposición: el hombre es blanco. A partir de aquí la noción *ens per accidens* no hará más referencia a un modo de ser de algún ente real sino al resultado de la copula sustancia-accidente en la proposición, es decir, el ente *per accidens* no tiene lugar en la realidad sino en la predicación, y de ahí que su ser sea acontecer y no inherir<sup>7</sup>.

Derivado de la argumentación, toda sustancia es ente *per se* pero no todo ente *per se* es sustancia; como se ha dicho, aquello que se identifica como accidente, cuando es considerado en sí mismo, es un ente *per se*. En consecuencia, ni el *per se* se identifica con la sustancia ni el *per accidens* se identifica con los accidentes. Además, todo ente es

---

<sup>7</sup> La diferencia entre *acontecer* e *inherir* se da por la relación que se tiene con la sustancia de la que se es *accidente*. Acontecer remite a cierta distancia: el accidente es sin que exista alguna relación de necesidad entre él y aquello de lo que es accidente; resalta el carácter fortuito. Por su parte, inherir remite a una determinada relación intrínseca que depende de la esencia del accidente. La concordancia entre el predicado adjudicado al sujeto y la relación entre sustancia y accidente mediada por la esencia del segundo, en tanto ente *per se*, se da en el ámbito veritativo. Esto se aclarará más adelante.

sustancia o accidente pero no es posible que o no sea ni accidente ni sustancia o sea las dos al mismo tiempo y desde la misma consideración.

El ejemplo del *hombre blanco* permite obtener más información. Es claro que *blanco* no pertenece a la esencia del sujeto del que se predica: no necesariamente los hombres son blancos; sin embargo, si se dice que el *hombre es bípedo*, se predica un accidente que le es esencial al sujeto, es decir, una propiedad. En este caso la cópula *hombre-bípedo* consiste en un sujeto y un predicado que se dice esencialmente del sujeto. Dentro el plano lógico de la proposición, a ello se le denomina *ens per se*.

Entonces lo dicho más arriba se sintetiza de la siguiente manera: de la sustancia se predicán los accidentes en ella. Los accidentes pueden o no guardar relación con la sustancia; a los accidentes que guardan relación con la sustancia les conocemos como propiedades. Esta distinción fundada en un criterio formal le permite a Quevedo (1989) afirmar: “Ente *per se* es, pues, aquél en que el predicado se dice esencialmente del sujeto; y ente *per accidens*, aquél en que el predicado se dice accidentalmente” (pág. 38). Así, la división sustancia-accidente es dada según una división del ente real por medio de un criterio material y no en relación a la predicación. En cambio, la división del ente en *per se* y *per accidens* se da según la predicación, donde una cosa se predica de otra ya sea *per se* o *per accidens*. Se tiene entonces que en el plano lógico de la proposición está situada la división *per se-per accidens*, mientras que la división sustancia-accidente se encuentra en lo real. Las maneras en que se entrelazan estas divisiones son múltiples y por ello no se encuentran absolutamente escindidas.

La división *per se-per accidens*, si bien opera en el plano lógico de la proposición, se significa en lo real. Dice Quevedo (1989): “Desde esta perspectiva, el ente *per accidens* aparece como el correlato lógico proposicional de la inhesión del accidente en una



sustancia que de suyo no lo reclama; y el ente *per se* como la expresión, en la proposición, de la inseparabilidad de las propiedades de la esencia y de la identidad específica de la sustancia con su propia naturaleza” (pág. 39). Que el *ens per accidens* aparezca como correlato significa que no está fundado en la realidad.

En el ámbito de lo real no hay sustancias y accidentes que coincidan y den paso a un nuevo modo de ser. Según la autora, en lo real hay sustancias y accidentes que en ocasiones coinciden y que, aun coincidiendo, no tienen fundamento ontológico por carecer de unidad y entidad; el mundo está poblado de entes *per se* que coinciden sin que ello signifique que por coincidir se dé una nueva forma de entidad ajena a la sustancia y al accidente. Si se afirma que el *ens per accidens* tiene entidad y unidad es porque éste pertenece a lo lógico proposicional. Desde luego, no significa que el *ens per accidens* no tenga correlato en el universo de cosas que se encuentran en lo real.

La coincidencia fortuita de sustancia y accidente conforma un coincidente, este coincidente es el correlato en lo real del *ens per accidens* que se da en lo lógico proposicional por medio de la cópula del sujeto y predicado. Ahora bien, si es posible llamar a uno correlato del otro es porque existe articulación entre lo lógico y lo ontológico. Aquello que articula los ámbitos lógico y ontológico no radica en que lo real funde la predicación sino en la significación por medio de la adecuación del *ens per accidens* con el coincidente, es decir, lo veritativo permite la articulación del plano lógico con el ontológico.

En resumen, en el examen realizado por Quevedo sobre de los sentidos del ser resulta que lo *per accidens* no es la coincidencia que se da en la realidad; lo que coincide con la sustancias es el accidente categorial. Lo *per accidens* es un modo de ser que tiene un correlato en la realidad pero encuentra el despliegue de su modo de ser en el plano lógico.

En este plano la predicación puede ser esencial o accidental, de forma que la predicación puede ser *per se* o *per accidens* y en ellas pueden tener lugar entes *per se* o *per accidens*. El ente *per accidens* posee aspectos que en lo real carecen de fundamento ontológico y unidad en la medida en que la coincidencia de sustancia y accidentes no genera un tercer tipo de entidad; no obstante, el ente *per accidens* encuentra unidad y entidad en el plano de la predicación por medio de la copula entre sujeto y predicado toda vez que ni el *per se* se identifica con la sustancia ni el *per accidens* se identifica con los accidentes. La unidad es posible porque el ente, que se forma producto de la copula entre sujeto y predicado, no tiene las limitaciones que encuentra en el plano ontológico. Ahora bien, lo real y lo predicamental se encuentran escindidos; no obstante, el segundo se significa en el primero por medio del ente como verdadero, que es otro de los modos del ser. Cada aspecto del ente *per accidens* que se encuentra en la realidad es por sí mismo ente *per se*. Así, la predicación *per se* significa un modo de ser de algún ente real, mientras que la predicación *per accidens* no significa ningún ente real sino la coincidencia contingente y casual de dos entes *per se*.

Por este último punto queda claro que un examen exhaustivo del *ens per accidens* requiere de una investigación simultanea del *per se*; en consecuencia el siguiente apartado en el libro de Quevedo se centra en lo *per se*<sup>8</sup>.

Quedan así expuestos los sentidos en que se dice el verbo ser y los modos en que aparece el sentido de lo *per accidens*.

### **2.2.2 Caracterización general del *ens per accidens***

Quevedo vira parcialmente en la investigación para abordar los términos que conforman la expresión *òn katà symbebekós* y las diferentes maneras en que ha sido traducida.

---

<sup>8</sup> Para la finalidad de esta investigación ese apartado es irrelevante toda vez que se ha tomado distancia del ámbito ontológico y se ha establecido a lo *per accidens* en lo lógico-proposicional.

Esta expresión griega, usada por Aristóteles, se conforma de tres partes: El participio sustantivado *ὄν*, que usualmente se entiende como “ente”; la preposición *κατά*, que según Quevedo no tiene sentido causal y se entiende como “por” o “según”; y el participio *συμβεβηκός* que proviene de *συμβεβηκέναι* que es la forma perfecta del verbo *συμβαίνειν* que se traduce como “venir juntos”, “ir con” o “estar unido a”. La autora aduce que los latinos tradujeron esta expresión como *per accidens*. Ella retoma esa traducción apoyada en un criterio que apela a la forma verbal<sup>9</sup>. Entonces, luego de la digresión, se propone examinar las notas que Aristóteles emplea en la descripción de lo *per accidens*.

La primera nota es acerca de clasificación del *ens per accidens*. La manera en que el accidente inhiere contingentemente en la sustancia presenta tres modos en la proposición. Cada uno de estos modos refiere a un tipo de *ens per accidens*: cuando el accidente se predica del accidente, cuando el accidente se predica de un sujeto y cuando el sujeto se predica de un accidente.

La segunda nota es acerca de la comprensión de lo *per accidens* como aquello que ni es siempre ni generalmente. Siguiendo a Aristóteles, Quevedo afirma que lo *per accidens* no tiene causa *per se*; aquello que tiene este tipo de causa se da siempre o generalmente: características que no se pueden adjudicar a lo *per accidens*.

La tercer nota se desarrolla en torno a lo que no se genera ni se corrompe. Como consecuencia de la nota anterior, lo *per accidens* no tiene causa ni se genera porque ello anularía su carácter contingente y casual, haciéndolo necesario: cosa que es absurda. En contraparte, las causas y la generación necesitan de entes *per accidens*, de lo contrario todo sería necesario.

---

<sup>9</sup> Por qué usar la traducción de la expresión y no la expresión, no se explica. Es posible que el motivo fuese que en la traducción no hay una pérdida tan sustancial como sí la hay en otras traducciones, esto debido a la cercanía existente entre el latín y el español.

La cuarta nota resalta que lo *per accidens* es semejante a un simple nombre. Como el *ens per accidens* tiene dimensión lógica y no es un nuevo ente, es posible equiparar, por ejemplo, *bayo* con *caballo marrón*. “Bayo” no es un ente distinto de caballo de la misma manera en que “caballo marrón” no es un ente distinto de caballo. Así, “bayo” y “caballo marrón” solo son apelativos a un subconjunto del conjunto de los caballos. Cabe resaltar que se le denomina “semejante a un simple nombre” y no “un simple nombre” porque, a diferencia del nombre, el *per accidens* no es completamente arbitrario.

La quinta y última nota aborda la semejanza del *per accidens* con el no-ente. El *ens per accidens* tiene una dimensión lógica y otra ontológica. Como se vio en la nota anterior, en su dimensión lógica es semejante a un nombre; en cuanto a la dimensión ontológica, es semejante al no-ser ya que lo *per accidens* es según otro y no según él mismo. Ser según otro es muestra de no tener una esencia propia, semejante a lo que sucede con el no-ser. De ahí que sea posible la similitud entre uno y otro.

Para finalizar el primer capítulo, la autora aborda la clase de unidad e identidad del ente *per accidens*. Afirma que el compuesto de sustancia y accidente es ente pero solo por accidente y por tanto es uno también por accidente y de manera análoga sucede la identidad del ente *per accidens*.

### **2.3 La ciencia y el conocimiento de lo *per accidens***

En el preámbulo al segundo capítulo Quevedo indica que la investigación irá en torno a las relaciones que se establecen entre el ser *per accidens* y el conocimiento humano. Adelanta que partirá de una consideración lógica del ser que a su vez servirá de fundamento del posible estatuto científico en el conocimiento del *per accidens*.

### **2.3.1 Consideración lógica del per accidens**

Partir de lo propuesto en el preámbulo implica que lo primero sea determinar qué es el accidente lógico. Afirma la autora que el accidente lógico es el ser que el *ens per accidens* adquiere en la proposición, de manera que de esta consideración queda fuera cualquier cuestión ontológica. Así como la sustancia es el opuesto del accidente categorial, de manera semejante el predicado esencial es el opuesto del accidente lógico.

Establecer la ruptura entre el accidente lógico y el plano ontológico sirve para resaltar que los predicables no indican modos de ser sino modos de predicar, a saber: la definición, el género, la diferencia, lo propio y el accidente. Los últimos dos, la propiedad y el accidente, son los únicos que presentan carácter no esencial. La propiedad es un término medio entre la definición y el accidente lógico, y se le identifica como un accidente *per se*. La principal diferencia entre propiedad y accidente es que la primera puede tener lugar siempre mientras que el segundo se da pero no en la mayoría de los casos; por ejemplo: la suma de los ángulos internos de un triángulo equilátero es equivalente a dos ángulos rectos, como esto es algo que le acontece, no en cuanto triángulo equilátero, sino, en cuanto triángulo, se le considera accidente y como éste es determinado por la propia esencia del triángulo entonces es un accidente *per se*, es decir, una propiedad. De este mismo ejemplo, se diría que “equilátero” es un accidente que se predica de triángulo, pues no sucede siempre ni en la mayoría de los casos que los triángulos sean equiláteros.

### **2.3.2 El ens per accidens y la ciencia**

Hablar de la relación entre el *per accidens* y el conocimiento humano implica no solo hacer una consideración más sobre lo *per accidens* sino también abordar la posibilidad de conocerlo. A su vez, esta tarea requiere un previo planteamiento de las características del

conocimiento que, por los intereses de la investigación, debe ser especialmente el científico.

Conforme al discurso aristotélico, la autora afirma que solo hay conocimiento científico de algo cuando se conoce su causa: la ciencia es conocimiento de la esencia, lo universal y lo necesario, por su causa. El ejercicio de la ciencia se apoya en el silogismo demostrativo, de esta forma la praxis de la ciencia “descansa en premisas necesarias, mediante las cuales se obtiene una conclusión también necesaria” (Quevedo, 1989, pág. 136). En consecuencia, el valor científico del conocimiento reposa en la necesidad de pertenencia del predicado en el sujeto del que se atribuye.

En concordancia con lo dicho arriba, que el accidente carece de causa, resulta evidente que es imposible hacer ciencia de lo *per accidens*. Sin embargo, Quevedo plantea que es posible el conocimiento de las propiedades, es decir, de los accidentes *per se*. “Las propiedades, [...] en razón de que contienen a su sujeto como elemento de su naturaleza esencial, gozan de la necesidad y universalidad requeridas por la ciencia, siendo por ello objeto proporcionado para el conocimiento epistémico” (Quevedo, 1989, pág. 141).

Que exista conocimiento de las propiedades y no de los simples accidentes cuando ambos son tipos de accidentes se explica, no por la frecuencia con que se presentan, sino, porque unos poseen causa y otros no. Esta característica, como se ha dicho, es una condición necesaria para que sea posible conocer la esencia en cuestión. Es menester recordar que la propiedad es un accidente de índole *per se* mientras que el otro predicable lo es *per accidens*. Por otro lado, el conocimiento científico no es la única forma del conocimiento. El carácter contingente e inacabado lleva a otro tipo: la opinión.

Una de las principales características de la opinión es que no necesariamente es verdadera. Pese a ello, su importancia radica en la primacía que posee en el acto de

conocer: “Los objetos que en sí mismos son susceptibles de ciencia, antes de ser conocidos científicamente suelen ser conocidos mediante la opinión, durante el tiempo en el que se desconoce su necesidad” (Quevedo, 1989, pág. 153). Entonces la opinión no se encuentra exenta de manifestar algún grado en la índole de lo veritativo.

El carácter escalable de lo veritativo permite establecer una jerarquía que distingue la opinión y el conocimiento de lo necesario y universal. Aquello que establece una distancia entre la opinión acerca de lo general y el conocimiento de lo necesario y universal está dado por lo accidental. Dicho de otro forma, el esquema que detalla las posibilidades de conocimiento está esbozado según intervenga lo accidental: si aquello de lo que se pretende conocimiento tiene esencia, y es algo universal y necesario, entonces es posible el conocimiento científico; donde además es posible el conocimiento de las propiedades en tanto accidentes *per se*. Si se pretende el conocimiento de lo general, éste será graduable según el mayor o menor índice de accidental en el objeto de ciencia, donde este objeto no solo es probable sino también opinable.

Todo este planteamiento ha servido a la autora para exhibir la imposibilidad de ciencia del *per accidens*.

Que no hay ciencia del accidente es evidente en lo práctico y en lo teórico. Ejemplo de lo primero, lo práctico, es que quien construye la casa no construye la totalidad de los accidentes, como puede ser que la casa le sea, o no, agradable a quien vivirá en ella. De lo segundo, lo teórico, se recurre a la geometría como ejemplo toda vez que ésta considera las figuras en sí mismas sin importar aspectos accidentales como el material: no importa si la esfera es de bronce o de madera, importa la figura.

### **2.3.3 *El ens per accidens, el individuo singular y el conocimiento***

Como resultado de lo expuesto, en consideración del valor que tiene lo *per se* para el conocimiento, Quevedo (1989) se pregunta: “¿Qué interés puede tener, entonces, para el conocimiento humano lo accidental? ¿Qué papel jugará, en el conocimiento de lo real, aquello que carece de estatuto científico y de valor sapiencial?” (pág. 173). Con mira a responder esta pregunta es menester hacer la distinción del ser accidental y el ser singular.

Al igual que con el ser accidental, el individuo singular no puede ser objeto de ciencia. Las cosas singulares sensibles carecen de definición<sup>10</sup>, esto es así por su carácter contingente. Sin embargo, para Quevedo, aunque existe semejanza, lo accidental y el individuo singular no son lo mismo.

La principal diferencia entre los accidentes y los singulares es que los primeros son contingentes indeterminados mientras que los segundos no. Además, los primeros no se generan ni se corrompen y los segundos sí, prueba de esto es que los segundos solo son evidentes mientras en acto son perceptibles.

Pese a lo expuesto, no sucede que la ciencia excluya al individuo singular por su carácter corruptible sino porque: “aquello que los seres corruptibles tienen de necesario no se aprecia claramente, en tanto que no nos elevamos del conocimiento del singular al del universal” (Quevedo, 1989, pág. 175). Esto es, no se excluye al individuo singular por un criterio ontológico sino por uno epistemológico.

Si bien Quevedo ha dejado claro que no hay conocimiento científico del individuo singular, ello no excluye que poseamos algún tipo de conocimiento, no demostrativo, de éste. Al singular, en tanto objeto de la percepción sensible, se le conoce por la intuición. No obstante, no significa que se le conozca por medio de la experiencia sino, como se dijo, por

---

<sup>10</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. VII, 15, 1040a 1-2.



medio de la percepción sensible. La experiencia como articulación de dos o más sensibles de un solo objeto permite que exista el error; en cambio, la percepción sensible no da posibilidad al error al ser percepción de los objetos sensibles por sí<sup>11</sup>.

La autora retorna a la pregunta que inquiera el interés que puede tener lo accidental para el conocimiento y resuelve: “La Metafísica no se olvida de la presencia de ese cierto no-ser: aunque no puede tematizarlo científicamente, da cuenta de él al investigar la estructura interna del ente finito” (Quevedo, 1989, pág. 188).

Aun con las limitantes que puede presentar el estudio de lo accidental, ya sea dentro del mismo proceso de la ciencia o la propia inaccesibilidad del *per accidens*, es deseable y necesario como frontera de posibilidad de las cosas que son limitadas.

#### **2.4 Etiología, determinismo y el *ens per accidens***

En el preámbulo al tercer capítulo Quevedo anuncia que dará paso al estudio de las causas accidentales: el azar y la fortuna. Si el ámbito de lo lógico proposicional estaba posibilitado por la pluralidad de sentidos del ser, el ámbito físico lo está por la pluralidad de sentidos de causa y necesidad. De suerte que pretender la articulación del *per accidens* implica, no en menor medida, un examen etiológico del *ens per accidens*.

Como medida introductoria es menester tener presente que la causa propia y la causa accidental no son lo mismo. Un estudio de las causas *per se* deja ver que son éstas las que posibilitan las causas *per accidens*. Del mismo modo, estudiar la diferencia entre un

---

<sup>11</sup> Es decir, que el objeto sensible sea percibido por un único sentido.

tipo de causa y otro propicia la comprensión de la contingencia de fenómenos azarosos y fortuitos, donde azar y fortuna tampoco son lo mismo<sup>12</sup>.

#### **2.4.1 Las causas, la necesidad y el azar**

Los sentidos en que la causa es propiamente dicha son cuatro, a saber: material, formal, eficiente y final. Estos cuatro sentidos son causa *per se*. La causa *per accidens* aparece cuando se examina la relación del efecto con lo causado. Como resultado, este tipo de causa se constituye en la proposición de modo semejante a como el *per accidens* se constituye en la proposición. La principal diferencia entre la causa *per se* y la causa *per accidens* radica en que la primera es determinada mientras que la segunda no lo es. La indeterminación se debe a la amplia cantidad de accidentes que puede acontecerle a una cosa.

Si en la articulación de los ámbitos lógico-ontológico Quevedo afirmó que la correspondencia en lo real para el *ens per accidens* era el coincidente, en lo relativo a la causa, la correspondencia del *per accidens* es el azar. De suerte que, en estricto apego a lo dicho por Aristóteles, afirma que todos los seres son producidos por tres causas: naturaleza, arte y azar. Las primeras dos son causas *per se* mientras que la tercera lo es *per accidens*. El azar, como causa accidental, supone la existencia de las causas *per se*. De ahí que la autora considere menester examinar primero éstas dos antes que el azar.

Respecto de la naturaleza se destaca los sentidos en que se dice: como generación de las cosas que nacen, como principio de la generación, principio de movimiento, como materia y como forma. En lo que atañe al arte, corresponden las cosas que no han sido producidas por naturaleza o por azar sino por el hombre. El arte, a diferencia de la

---

<sup>12</sup> Acorde al interés de este escrito, dejaré de lado lo relativo a la fortuna y la felicidad. Ambos tópicos son abordados por Quevedo en los últimos apartados del tercer capítulo, pero resultan innecesarios para la exposición que realizo.

naturaleza, no es un principio inmanente. Ahora bien, ambas causas obedecen a un carácter teleológico: obran acorde a un fin. Entender la naturaleza como causa cuyo principio es inmanente a la cosa exige abordar el tópico que atañe a la necesidad.

En un esbozo general, al hablar de las causas, Quevedo hace un despliegue de los sentidos en que se dice causa seguido de un examen de los mismos. En el medio del examen hay un apartado que indaga la necesidad porque el discurso del capítulo está articulado conforme a una cierta degradación de la necesidad. De ahí que el examen comience con la exposición de la naturaleza como causa, le siga el arte y termine con el azar. Este último, según lo planteado por Quevedo, es una forma de las causas donde la necesidad no interviene. La degradación de la necesidad es la condición de posibilidad para que se pueda dar lo *per accidens* en la causa y ésta, la causa *per accidens*, es, accidentalmente, la causa del *ens per accidens*. Lo antes dicho corresponde al plano lógico. En el ámbito de lo real es la materia la que posibilita que haya entes *per accidens*; la materia es condición necesaria aunque no suficiente para lo no-necesario. En la materia reside la potencia indeterminada.

Con el objeto de ahondar más en el azar, la autora lo define como “la causa que ejerce su influjo en el ámbito de los seres finalizados, en las cosas y sucesos que tienen lugar en vista de un fin, cuando éstos se producen u ocurren al margen del fin propuesto” (Quevedo, 1989, pág. 291). Con esta definición, Quevedo puede diferenciar entre vano y azar. Mientras que lo vano no produce algo, pues hay una finalidad que no se alcanza, el azar produce algo que deviene en causas y efectos accidentales.

El azar en el mundo sublunar es introducido por la autora para justificar lo contingente del individuo singular.

Entre otros tópicos allende al azar se encuentran la generación espontánea y los monstruos. La primera apela a ser concebida, no como una generación milagrosa, sino, como una generación casual que logra un fin no intentado. La segunda, la generación de los monstruos, se explica como un error en la finalidad: si la finalidad del ser viviente es generar otro viviente semejante a sí mismo, el generar un viviente que no guarda parecido evidencia un error en la producción donde la naturaleza se aleja del fin específico<sup>13</sup>.

#### ***2.4.2 Consecuencias del reconocimiento del ens per accidens***

Como parte final del texto, Quevedo dedica el último capítulo del libro a examinar las consecuencias que tiene para la Filosofía aristotélica el reconocimiento de lo *per accidens*. La intención de este capítulo es mostrar la confrontación que el propio Aristóteles tuvo con los deterministas y exhibir la refutación que hace el Filósofo de Estagira a las tesis que no admiten lo accidental como algo propio del cosmos. Si bien esa es la intención anunciada en el preámbulo al capítulo, éste se enfoca mayormente en presentar las implicaciones de lo accidental en la actividad humana.

De la totalidad del capítulo, con mira a la finalidad del escrito de Quevedo, cabe destacar la reiteración de que los seres que se generan y corrompen en el mundo sublunar no poseen una causa propia o *per se*: de tener una causa propia todos los seres existirían por necesidad y en consecuencia no habría nada contingente. “El argumento determinista toma como causa propia aquello que no es causa más que por accidente” (Quevedo, 1989, pág. 373).

---

<sup>13</sup> Luego de hablar de esto, Quevedo indaga en la distinción entre azar y fortuna, la buena o mala fortuna y la relación entre fortuna y felicidad. He decidido no abordar estos tópicos por la nula relevancia que tienen en el tema de la investigación que presento.

Por otra parte la autora retorna a la pregunta que indaga si lo *per accidens* solo existe o si de hecho hay una cierta necesidad en que lo haya. La respuesta, en concordancia con Aristóteles, se da al señalar que todas las cosas no están por necesidad sino que una gran parte de ellas están únicamente de forma general, por tanto, es necesario que exista el *ens per accidens*. Esto es claro cuando de un hombre blanco se dice que es, por ejemplo, músico: no sucede por necesidad que ser hombre blanco implique ser músico, de manera que existe el accidente pues el hombre blanco es músico por accidente.

Pero la afirmación “es necesario que haya cosas que no son necesarias” presenta dos posibles lecturas. Puede entenderse que es necesario, porque de hecho siempre es verdadero decir que hay cosas que no son necesarias; o bien, es necesario que haya cosas que, necesariamente, no son necesarias. La primera lectura atiende a una necesidad de la consecuencia donde el *ens per accidens* carece de necesidad real. La segunda lectura atiende a una necesidad del consecuente donde el *ens per accidens* es una verdad empírica, afirmación errónea que acarrea una contradicción y funda el determinismo. Entonces, a la pregunta que indaga la necesidad del *per accidens* Quevedo responde que la necesidad no está en el *ens per accidens* sino en el hecho de que lo haya. Aclarado ese punto, la autora descarta el discurso determinista y el accidentalista.

Quevedo asevera que si todas las cosas existieran necesariamente entonces, en el fondo, ninguna sería en realidad necesaria sino que sería simple manifestación de una causa única que de origen sí ha sido necesaria. En contraparte, no puede suceder que todas las cosas sean por azar porque, paradójicamente, ello implicaría la preexistencia de un orden.

La ontología determinista o accidentalista son ontologías reduccionistas que, además de no dar cuenta de la realidad, traen problemas a la manera en que el hombre se relaciona con el mundo. Una de estas maneras es el pasado.

El pasado, entendido como una representación hecha por el hombre, goza de necesidad en tanto que las cosas sucedidas han sido y no puede no ser lo que ya ha sido. Nuevamente hay una pregunta que indaga la relación de un hecho con la necesidad. Esta vez en la respuesta la autora se enfoca en afirmar que la necesidad pertenece solo a las proposiciones que se enuncian sobre las cosas que han sido. La enunciación no modifica lo real pretérito. Lo pretérito, que ahora se muestra necesario, era contingente y solo es inmutable y necesario cuando ya ha sucedido lo que ha sucedido. Dice Quevedo (1989): “La Historia es, pues, el campo en el que lo accidental se reviste de la necesidad veritativa que corresponde al pasado en cuanto tal, para dar lugar a un tipo peculiar de hechos: los hechos históricos” (pág. 409).

No es posible reducir la indeterminación ontológica a indeterminación gnoseológica. El azar no es ignorancia de las causas. La tesis determinista se invalida en virtud de lo *per accidens* que atañe a los sucesos contingentes del futuro y la indeterminación que es condición necesaria para el ejercicio de la libertad humana.

El resto del texto Quevedo aborda los cruces que forman las implicaciones de aceptar lo *per accidens* y la indeterminación de la voluntad; no sin antes examinar si Dios, ser omnisapiente, conoce el futuro contingente y si de hecho éste se le presenta así a la providencia.

De esta manera concluye el texto de Amalia Quevedo: refutando las premisas del discurso determinista luego de explorar el *ens per accidens* a través de distintos ámbitos, al tiempo que establece, lo que considera ella, la apropiada articulación con el resto del *corpus* aristotélico.

Queda cuestionar lo dicho por la autora, partiendo de la experiencia y de la forma de proceder del método que Aristóteles presenta cuando habla del conocimiento científico.

### **3 ANÁLISIS CRÍTICO A LA PROPUESTA DE AMALIA QUEVEDO**

El segundo apartado de este escrito ha servido, entre otras cosas, para poner de manifiesto la importancia de lo *symbebekós*<sup>14</sup> dentro del *corpus* aristotélico. Quevedo es categórica al afirmar que si se desatiende esta noción se termina por malentender la Filosofía aristotélica; sin embargo, el mero hecho de realizar un estudio de la noción no garantiza su adecuado tratamiento. Es menester tener claridad tanto en el modo de proceder durante la investigación como en la finalidad que persigue la misma, además de someter a juicio las afirmaciones que se hacen. Así pues, en este apartado presento posibles objeciones al texto de Quevedo.

La disposición de este capítulo se encuentra ordenada en dos bloques. En primera instancia presento las objeciones en cuanto al método y en segunda, en cuanto al contenido del discurso. Atañe al primer bloque todo cuanto tiene que ver con la finalidad que persigue Quevedo con su escrito y la estructura que da forma a éste; conjuntamente incluyo detalles que, aunque pudieran pasar desapercibidos por encontrarse más cercanos al ámbito editorial, están ahí e intervienen en la comprensión del texto. En el segundo bloque he colocado observaciones que me parece pertinente hacerle al tratamiento que Quevedo da a la noción que es objeto de su estudio.

#### **3.1 Análisis crítico del método**

##### ***3.1.1 De la estructura: contra el determinismo***

Para Amalia Quevedo es importante reconocer la valía de lo *symbebekós* en la Filosofía aristotélica, pero la autora tiene presente que el reconocimiento es poco fructífero si no se le articula con el resto del *corpus*: sin la adecuada presencia de lo *symbebekós* en el discurso

---

<sup>14</sup> Lo que Amalia Quevedo llama *per accidens*.

del Estagirita, las cosas tienden a ser explicadas desde la necesidad. La presencia absoluta de la necesidad en la relación causa-efecto torna a la Filosofía aristotélica en determinista<sup>15</sup>. Lo expuesto sugiere, entonces, que existe un error en las lecturas que se han hecho: Quevedo asocia ese error al límite difuso entre lo que es *per se* y lo que es *per accidens*, confusión que tiene su origen en una sentencia dada por el mismo Aristóteles: de lo accidental no puede haber ciencia<sup>16</sup>. La autora toma esta sentencia y sobre ella construye el estudio que se ha planteado. Así, el estudio no es sobre lo *symbebekós* sino sobre la noción.

Desde el estudio de la noción, es decir, de lo nominal y lo correspondiente al plano de lo predicable, despliega una serie de afirmaciones que, independiente de si tienen coherencia con el resto del *corpus* aristotélico, perfilan un interés.

El inicio del primer capítulo está orientado a discernir entre los diferentes sentidos en que se dice el verbo ser. Si bien es cierto que esta división de los sentidos es necesaria para impedir que se confundan uno con otro, también, propicia la escisión entre lo real y lo nominal. Esta escisión parece fundamental para atender la máxima que establece la imposibilidad de ciencia de lo accidental, sin embargo, va más allá y termina por presentar al *ens per accidens* como algo que propiamente se da en el ámbito de lo predicable. De suerte que si discernir los diferentes sentidos en que se dice el verbo ser ha servido para mostrar que el *ens per accidens* no es en la realidad, entonces presentar el estudio como

---

<sup>15</sup> Pensar a la Filosofía aristotélica como un discurso determinista parece un error considerando que Aristóteles resuelve, con la noción de *symbebekós* y la articulación potencia-acto, los problemas de cambio, movimiento y necesidad.

<sup>16</sup> Dice Aristóteles (1995) en *Analíticos Segundos I*, 30, 87b 19: “De lo que resulta del azar no hay ciencia por demostración. En efecto, lo que resulta del azar, ni es necesario, ni <se da> la mayor parte de las veces, sino que se produce al margen de esos <tipos de> hechos; en cambio, la demostración <versa> sobre uno de los dos <tipos>. En efecto, todo razonamiento se hace mediante proposiciones necesarias o mediante proposiciones <que se dan> la mayor parte de las veces; y, si las proposiciones son necesarias, también lo es la conclusión, si las proposiciones se dan la mayor parte de las veces, también la conclusión. De modo que, como lo que resulta del azar no se da la mayor parte de las veces ni es necesario, no hay demostración de ello” (pág. 384).



algo centrado en la noción, y no en aquello que en la realidad denominamos *per accidens*, es un sinsentido.

En este punto se puede argumentar que lo sucedido justo se corresponde con la máxima que dicta que no puede haber ciencia de lo accidental, a lo cual es posible señalar la diferencia existente entre una posibilidad que queda anulada y un caso en donde sucede que no hay margen para que siquiera pueda suponerse la posibilidad, directamente no hay ciencia. Además, la imposibilidad de la que habla Aristóteles se debe a que lo *per accidens* no tiene causa, en cambio, en el argumento de Quevedo la imposibilidad radica en que de hecho en lo real no hay ente *per accidens*: no hay objeto de estudio, no hay ente si no es por accidente y en lo nominal. De acuerdo al planteamiento, para atender la máxima es suficiente con discernir entre los sentidos en que se dice el verbo ser.

Ahora bien, es cierto que en su texto Quevedo afirma que uno de estos sentidos en que se dice el verbo ser se corresponde con el accidente categorial, es decir, con el accidente que es propiamente en la cosa. No obstante, esta manifestación del accidente es en sí misma un *per se*: solo es *per accidens* cuando se le considera, no desde sí mismo, sino, en virtud de algo más. Entonces, de nueva cuenta, lo *per accidens* queda contenido en lo concerniente a la predicación.

Pero llevar el estudio a lo predicable tiene de fondo la intención de instalar una verdad. Con independencia de las consecuencias del planteamiento, el primer capítulo del texto de Quevedo funciona para llevar el estudio al plano de lo conceptual. Conviene trasladar y agotar lo *per accidens* como algo cuya conformación se da, no en el ámbito de las cosas naturales, sino, en el lenguaje a través del predicable. Aunque se asevere que las nociones tienen un referente en la realidad, se abandona el plano de lo real porque lo que interesa no es indagar en las maneras de ser de lo real: interesa salvar a la Filosofía

aristotélica de quienes la han conformado como una filosofía determinista. Para Quevedo la accidentalidad es la clave para lograr proteger a la Filosofía aristotélica del determinismo; es un punto de fuga en las cosas que se dan por necesidad<sup>17</sup>. En consecuencia, el conocimiento de lo accidental está subordinado a anular el dominio de la necesidad sobre la causa.

Para lograr la finalidad propuesta, apartar el determinismo de la Filosofía aristotélica, es menester que hayan sucesos en los cuales no intervenga la necesidad, o al menos es suficiente que se pueda dar cuenta de ellos a partir de una exposición donde no intervenga ésta. Entre los sucesos exentos de necesidad se encuentran, como mínimo, el ejercicio de la libertad y las cosas que suceden por azar. Tanto el azar como la libertad exigen un cierto grado de separación respecto de las cosas que suceden por necesidad. Evaluar el grado de necesidad que hay en determinados sucesos requiere pensar la relación causa-efecto. De aquí que, después de trasladar el estudio a lo predicable, la autora dedique el segundo capítulo a discernir los sentidos en que se dice causa. Señalados los sentidos, a saber: naturaleza, arte y azar, se vuelve menester examinar la noción de necesidad antes de desglosar estos sentidos, pues, la degradación de la necesidad es la condición de posibilidad para que se dé lo *per accidens* en la causa: a menor injerencia de la necesidad, mayor indeterminación; luego, a su vez, el azar es causa accidental del *per accidens*. A partir de aquí la autora explora las formas de la accidentalidad en el hacer del hombre, en las maneras en que interviene en los sucesos y en la posibilidad de conocimiento de éstos.

---

<sup>17</sup> Aristóteles (1995) habla de lo necesario y lo que puede ser en *Analíticos Primeros* I, 13, 32b 4-13: “[...] digamos aún que el ser admisible se dice de dos modos: uno como el suceder la mayoría de las veces y estar exento de necesidad, v.g.: para el hombre, encanecer o crecer o menguar o, en general, darse lo que le es natural (en efecto, eso no posee una necesidad continua, por no existir siempre el hombre, pero en caso de existir se da por necesidad o la mayoría de las veces); otro como lo indefinido, lo que puede <ser> así o no <ser> así, v.g.: para el animal, marchar o que, mientras marcha, se produzca un terremoto o, en general, lo que se produce por azar: en efecto, no es en absoluto más natural que se produzca de esa manera que de la contraria” (págs. 138-139).

Llevar lo accidental a lo conceptual ha servido para vincularlo con el ámbito veritativo que fija el constructo que se genera entre el sujeto y el predicado a través del verbo ser como copula, de forma que el *ens per accidens* cobra entidad sin que esto tenga algún tipo de consecuencia sobre lo real; por ejemplo: cuando se dice “Sócrates es ciego” no sucede que se agregue a Sócrates la ceguera, sucede que hay una cópula entre sujeto y predicado que, de resultar verdadera, valida la existencia del ser veritativo<sup>18</sup>. Esa proposición, al no ser la sustancia en posesión del accidente, es decir, al no ser el individuo singular, está exenta de los problemas que acarrea la generación del particular, de los modos en que se da el accidente en la sustancia, de la falta de entidad y de que solo sean evidentes mientras en acto son perceptibles debido a que los individuos singulares se generan y se corrompen. Dice Quevedo (1989): “[...] aquello que los seres corruptibles tienen de necesario no se aprecia claramente, en tanto que no nos elevamos del conocimiento singular al del universal” (pág. 175). Al restringir la accidentalidad al ámbito de lo predicable es posible asir un objeto producto del azar y conocerle en algún sentido.

En resumen, la autora requiere de la existencia de algo dado por lo azaroso y casual para anular la posibilidad de determinismo en la Filosofía aristotélica. Encuentra que la accidentalidad puede ser ese recurso pero tiene como objeción que no puede haber ciencia de ello porque lo accidental no tiene causa. Esta dificultad es salvada cuando, en el despliegue de los sentidos en que se dice el verbo ser, plantea que el *ens per accidens* solo se da en lo predicable donde la relación entre sujeto y predicado es casual, lo que comprueba que existe algo no dado por la necesidad. Para que este instrumento no se halle

---

<sup>18</sup> Quevedo ha manifestado que el ser veritativo es tan solo en las proposiciones que son verdaderas. Es necesario recordar que para la autora, en el cuadro de los sentidos del ser que despliega al inicio de su texto, el *per accidens* se encuentra más cercano al no-ser como falso. De manera que una proposición falsa se corresponde con el no-ser, en contraparte el ser veritativo solo es en las proposiciones verdaderas.

por completo escindido de lo real recurre al ser veritativo para crear un vínculo entre ambos ámbitos, lo ontológico y lo lógico, y así volver posible la existencia de algo no necesario en el universo de las cosas existentes para la Filosofía aristotélica.

El problema con este planteamiento está en que si lo *per accidens* no se corresponde con lo que la autora plantea o si el ser veritativo no es un vínculo efectivo entre los ámbitos ontológico y lógico entonces el argumento deja de tener sentido y queda, de nuevo, la posibilidad de una lectura que dictamine a la Filosofía aristotélica como determinista.

Se condiciona lo *symbebekós* a actuar como la respuesta que desarticula el determinismo al interior de la Filosofía aristotélica. Se efectúa todo un mecanismo que instala una verdad porque es funcional para el argumento; la autora ratifica lo que desde el inicio ha querido ratificar.

Desde luego no afirmo que el estudio de lo *symbebekós* no sea aquello que ayude a desarticula cualquier lectura determinista en la Filosofía aristotélica, es posible que así sea. Parte del inconveniente no radica en las consecuencias sino en la finalidad del estudio.

En conclusión, como señalé arriba, el conocimiento de lo *symbebekós* está dispuesto con un fin determinado que vicia la investigación: el estudio unitario que se promete al inicio no es un fin en sí mismo sino un medio. La explicación de lo accidental está articulada para que funcione en el aparato que pretende disgregar la sospecha de determinismo. La finalidad ordena la estructura y ésta provoca el despliegue de lo conceptual, desatendiendo lo real: en la búsqueda de entender qué significa lo dicho por Aristóteles se contraviene el modo de proceder del método aristotélico.

Aun si todo lo que he expuesto pudiera ser descartado, cabe considerar lo que el propio Aristóteles (2014) deja dicho en su obra *Protréptico*:

“Por otro lado, y entre los pensamientos, son libres (como sabemos) los que son deseables por ellos mismo, y semejantes a esclavos los que hacen descansar el conocimiento en otras cosas. [...] De este modo, los pensamientos que son deseables por la sola y pura contemplación, son superiores y de más valor que los empleados para otras cosas” (págs. 17-18).

Por último, en el entendido que la estructura enfatiza la necesidad de un acercamiento desde lo nominal, se puede cuestionar el modo de proceder del método que sigue Quevedo. En *Acerca de la generación y la corrupción* dice el filósofo de Estagira:

“[...] y por eso quienes poseen una mayor familiaridad con los hechos naturales resultan más capaces de establecer principios tales que permiten relacionar mayor cantidad de fenómenos. Otros, en cambio, se entregan a excesivos razonamientos e, ignorantes de los hechos existentes, solo consideran unos pocos y se expresan con ligereza” (Aristóteles, 1987, pág. 29).

y concluye: “*A partir de esto, también se puede observar cuánto difieren aquellos que basan su examen en los fenómenos naturales y los que lo encaran desde el punto de vista dialéctico*” (Aristóteles, 1987, pág. 30). Es innegable que, al interior de lo que plantea Quevedo, y acorde a la lógica interna del discurso del Filósofo, subsiste un problema en la estructura, en aquello que ordena la estructura y en el modo de proceder.

### ***3.1.2 Del desarrollo***

A lo largo de la obra de Quevedo aparece en repetidas ocasiones una figura retórica: la prosopopeya. El primer caso se encuentra en la introducción cuando escribe “[...] los subterfugios mediante los cuales lo accidental pretende mostrarse como si fuera esencial” (Quevedo, 1989, pág. 5). Aquí la autora atribuye a lo accidental la voluntad de mostrarse;

como éste hay más casos a lo largo de su texto. Es importante decir que el uso de la figura retórica no supone una complejidad en primera instancia<sup>19</sup>. Como se mostró a lo largo del capítulo anterior, la primera parte del escrito de Quevedo trata de ordenar al *ens per accidens* dentro del esquema que da cuenta de las diversas maneras en que se dice el verbo ser; sin embargo, conforme el argumento se acerca a los tópicos de azar, libertad y voluntad el lector, no solo debe comprender lo que se dice, también, debe sortear el uso de esta figura<sup>20</sup>.

Sucede, por otra parte, que al menos en una ocasión coloca una cita que no concuerda si se coteja con el texto referido. En la nota 41, ubicada en la página 22 de *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*, la autora refiere a *Metafísica V, 7, 1016b 9-10*; no obstante, *Metafísica V, 7* inicia con el párrafo 1017a 7. Ya que la referencia a *Metafísica V, 7, 1016b 9-10* no existe, o bien ella se refiere a *Metafísica V, 7* o al párrafo 1016b 9-10.

---

<sup>19</sup> Desde luego no todos los casos pueden o deben entenderse de esta manera; verbigracia, cuando Quevedo (1989) dice: “La esencia se evapora no solo cuando se borran los límites de lo accidental [...]” (pág. 57) parece difícil que el lector considere que la esencia pasa por el proceso físico en que un líquido o un sólido se convierten en vapor: es factible que por analogía se entienda que la esencia desaparece. Considerar que el lenguaje es confuso, en casos semejantes a éste, es una postura más cercana al absurdo que a una crítica válida. En otro lugar Quevedo (1989) dice: “El azar en su dimensión real está limitado por la necesidad, o mejor aún, es la necesidad la que, al quedar limitada por el azar, no alcanza a ser absoluto” (pág. 305). En este fragmento es posible notar cómo al azar y la necesidad por el uso del lenguaje se les dota de una cierta entidad en la proposición, semejante a la manera en que cobra entidad el *ens per accidens*, posibilitando que la claridad de este fragmento se vea comprometida; sin embargo, lo que sucede con el tratamiento del azar y la necesidad es distinto. El azar y la necesidad, en este fragmento, son sujetos y dado que ya antes Quevedo ha advertido que los sujetos y las cosas en lo real no se corresponden, entonces es posible concluir que no toda noción, aun cuando en el tratamiento que recibe en el texto figure como sujeto y porte una cierta entidad en la proposición, debe entenderse como algo con entidad.

Si bien es cierto que con los dos casos que presento doy un contraejemplo a lo que sostengo en mi análisis crítico, estos contraejemplos en realidad sirven para exhibir la manera en que el estilo añade complejidad en la medida en que no todos los casos presentan explicaciones de este tipo. Subsiste un vicio en el lenguaje que complica la investigación. Cabe preguntar, ¿de qué se habla cuando se habla?

<sup>20</sup> Mi intención en este escrito no es ficcionar ni dar un tratamiento poético a los conceptos del *corpus aristotélico*.

Entre otras circunstancias también se encuentra la que he señalado en la nota 5 de este escrito. Quevedo (1989) cita a Aristóteles, refiere a *Metafísica* V, 12, 1019b 28-29 y escribe: “Es posible que un hombre esté sentado, pues no es falso de necesidad que esté sentado” (pág. 19). Según la autora, ésta es la traducción hecha por Valentín García Yebra y publicada por Gredos; sin embargo, al consultar la traducción no aparece así, sino: “Es posible que un hombre esté sentado, pues no es falso de necesidad que no esté sentado”<sup>21</sup>. Por su parte, Tomás Calvo Martínez traduce este pasaje de la siguiente forma: “Es posible que un hombre esté sentado, dado que no es necesariamente falso que no está sentado”<sup>22</sup>. Si el contraste con las traducciones no es suficiente para validar el error de la autora, se puede recurrir al contexto.

La cita en cuestión es un ejemplo que Aristóteles ocupa luego de afirmar que lo posible se da “cuando no es necesario que su contrario sea falso”<sup>23</sup>, esto en la traducción de Calvo Martínez; por su parte, García Yebra lo traduce así “cuando lo contrario no es necesariamente falso”<sup>24</sup>. En ambos casos se habla de lo contrario y lo contrario en el ejemplo sería no estar sentado; Quevedo escribe: “que esté sentado”. Queda claro que a la traducción que coloca la autora le hace falta una negación, y por tanto es una traducción errónea.

Si bien pudiera ser probable encontrar y señalar otros casos semejantes, no es mi intención centrarme en este tipo de detalles: mi propósito no es realizar un trabajo editorial sobre el texto ya publicado, sino, advertir los errores con mira a no replicarlos.

---

<sup>21</sup> Cfr. García Yebra, V. *Metafísica de Aristóteles*. pág. 263.

<sup>22</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. pág. 237.

<sup>23</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. pág. 237.

<sup>24</sup> Cfr. García Yebra, V. *Metafísica de Aristóteles*. pág. 263.

### 3.1.3 De la finalidad

En el preámbulo al primer capítulo Quevedo afirma que, en su estudio unitario del *ens per accidens*, la articulación de la dimensión lógica y la dimensión ontológica permitirá "comprender qué es el ente *per accidens* y qué significa lo que Aristóteles dice acerca de él" (Quevedo, 1989, pág. 9). Esta afirmación añade al contexto de la investigación: no es lo mismo indagar el ente *per accidens* de cara a encontrar qué y cómo se articula con el resto del *corpus* aristotélico (en el entendido de que el *corpus* surge del trabajo que hace el intelecto por dar razón de las cosas) a indagar qué es el ente *per accidens* de cara a comprender qué significa lo que Aristóteles dice acerca de él. Puede anticiparse que en el primer caso el criterio de verdad atiende a si lo dicho se corresponde con las cosas naturales<sup>25</sup>, mientras que en el segundo caso el criterio apunta a una coherencia interna del discurso antes que a la correspondencia entre el discurso y las cosas naturales. El primero es un trabajo situado en el marco de entender lo real mientras que el segundo, un trabajo hermenéutico. Aunque la propuesta de Quevedo no está escindida absolutamente de la realidad, rompe con la idea clásica de verdad donde ésta se da en la correcta adecuación entre intelecto y realidad. Para la autora la adecuación es con un discurso preestablecido.

En la introducción aparece la idea de un estudio que parte del análisis hermenéutico cuando plantea hacer un análisis del *per accidens* en diversas áreas argumentando que debe ser así porque la noción atraviesa lo extenso de la Filosofía aristotélica. La autora desatiende que si la noción atraviesa el *corpus* no es por una cuestión que corresponda a la articulación del discurso que compone al *corpus* sino porque aquello a lo que apunta la noción se encuentra en diferentes ámbitos de la realidad.

---

<sup>25</sup> Que parece ser el criterio de verdad dentro del desarrollo de la investigación que da origen al *corpus* aristotélico.



Por otro lado, en lo que corresponde a comprender qué significa lo que Aristóteles dice acerca de lo *per accidens* hay una serie de cuestionamientos que no pueden pasar desapercibidos toda vez que orientan el sentido de la investigación. Por principio, ¿cuál es el criterio de verdad que se usará? ¿Cómo se sabe que lo expuesto significa, exactamente, lo que Aristóteles dijo? Considerando que la autora dedica un apartado del capítulo 1 a hablar de los problemas que suscitan en la traducción del término empleado por Aristóteles<sup>26</sup>, ¿no es el idioma del texto un impedimento para el fin que se persigue? Ahora bien, corroborar la postura con el autor es contrafáctico. Afirmar que lo dicho se corresponde justo con lo que Aristóteles quiso decir es conjetural.

Sin embargo, es posible que la autora considerara como segunda instancia, en la medida en que el Filósofo de Estagira no puede estar presente para respaldar la exposición, validar su texto a partir de la congruencia con el resto del *corpus* aristotélico; esto, además, supone una única lectura correcta de la totalidad del *corpus*. Desde luego se deja patente que la intención de la autora es unificar la Filosofía aristotélica y no conocer y dar cuenta de la realidad, asunto que sí concierne a la Filosofía aristotélica.

Cabe preguntar por el carácter filosófico que radica en el interés por explicar con certeza qué dijo otro. ¿Hay en ello algún grado de ejercicio filosófico? ¿Corresponde a la Filosofía preguntar sobre la realidad o preguntar por el verdadero significado del discurso de otro en aras de cerrar un sistema?<sup>27</sup> Entonces, en lo tocante al análisis crítico de la estructura del texto, el lector está ante un estudio monográfico que recurre a una suerte de hermenéutica donde tiene primacía la respuesta antes que la pregunta que indaga la realidad.

---

<sup>26</sup> Cfr. Quevedo, A. *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*. págs. 76-82.

<sup>27</sup> No es menos extraño que Quevedo compare en al menos dos ocasiones (en la Introducción y en el apartado D del primer capítulo) nociones aristotélicas con los trascendentales de Kant.

Por último, visto de esta forma, si lo que se busca es que la totalidad del *corpus* aristotélico haga sentido al interior, omitiendo la pregunta que indaga por la realidad, se tendrían que aceptar el tipo de posturas como la que aparece en *Marcha de los animales*: “De entre los animales, los hombres tienen la parte izquierda más separada por el hecho de que son, de los animales, los más conformes a naturaleza; y por naturaleza es mejor la derecha que la izquierda y está apartada de ella” (Aristóteles, 2000a, pág. 271), así como las múltiples veces que el Filósofo afirma que la hembra es un macho mutilado.

En conclusión, elaborar un discurso con la intención de cimentar una cierta lógica al interior de la Filosofía aristotélica no tiene en sí mismo el método que el propio Aristóteles lleva a cabo a lo largo de los tratados que comprenden al *corpus*. La Filosofía aristotélica exige contemplar lo real<sup>28</sup>. No es gratuito que diversos tratados inicien con el llamado a ir de lo que es más cognoscible para el hombre hacia aquello que lo es por Naturaleza.

## **3.2 Análisis crítico del discurso**

### ***3.2.1 Preponderancia del plano nominal sobre lo real***

El hincapié hecho en lo conceptual como punto de partida ha servido para exhibir la disposición estructural del texto. De acuerdo con Aristóteles (2000b), en *Tópicos*:

“El examinar de cuántas maneras se dice algo, es útil para la claridad (en efecto, uno sabrá mejor qué propone otro, una vez se ha puesto en claro de cuantas maneras se dice) y, también, para que los razonamiento se formen de acuerdo con el objeto y no en relación al nombre: pues, de no ser evidente de cuántas maneras se

---

<sup>28</sup> Dice Aristóteles (1995) en *Analíticos Segundos I*, 1, 71a: “Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se produce a partir de un conocimiento preexistente” (pág. 313).

dice, cabe que el que responde y el que pregunta no dirijan su pensamiento hacia la misma cosa” (pág. 118).

Esto es en lo que incurre Quevedo: desglosa los sentidos en los que se dice el verbo ser para dar con el *ens per accidens* sin que esto sea garantía de que de hecho se hable de la cosa y no del nombre. Sin embargo, no es el único ámbito donde lo conceptual influye.

La reducción de lo *symbebekós* al ámbito de lo predicable trae consigo una serie de preguntas que indagan la realidad, es decir, se esclarece el discurso a costa de oscurecer la experiencia ordinaria. Escribe la autora:

“Todavía podría alguien pensar que lo significado por el *òn kata symbebekós* es la coincidencia misma que se da en la realidad. Pero la coincidencia real no es algo uno, que pueda ser significado por un término; de donde significar una coincidencia es exactamente lo mismo que no significar ninguna cosa real. Así, la coincidencia, lejos de venir significada por la predicación accidental, es establecida como una y como algo en la proposición misma, en la que se efectúan la conexión entre sujeto y predicado, dando lugar a un *òn kata symbebekós*” (Quevedo, 1989, pág. 56).

En este fragmento no solo es visible lo que he dicho más arriba<sup>29</sup>, además, se exhibe la preponderancia que tiene lo nominal sobre lo real ¿Qué criterio existe para sustentar esta preponderancia? Según Quevedo, la respuesta está en que es en la predicación donde se establece la coincidencia como una, a lo cual es posible preguntar: ¿Qué significa que sea “uno”? ¿La coincidencia real no es uno? Eso a lo que Quevedo denomina “la coincidencia” en la experiencia se presenta como unitario: no se perciben absolutamente escindidos un

---

<sup>29</sup> A saber, que si el *òn kata symbebekós* pertenece solo a la predicación entonces es absurdo considerar que un estudio unitario de la noción debe tomar distancia de lo real pues necesariamente el estudio se aleja de lo real.

perro y el color de éste, tampoco sucede así con el hombre y lo músico. Por otro lado, en el texto se afirma que en la predicación es donde hay una conexión entre sujeto y predicado, pero ¿no hay una conexión en la coincidencia real? Si no la hay, ¿significa entonces que en la coincidencia real nada une a los coincidentes? Si nada los une, ¿qué provoca que los coincidentes que coinciden en un instante hayan coincidido también en el instante previo y además lo hagan un instante después? ¿Qué certeza puede haber en que los coincidentes que percibo sean los mismos que percibe otro?

Pero la preponderancia de lo nominal sobre lo real no solo tiene efecto al interior del discurso, también en lo tocante a lo ontológico. Si lo *symbebekós* es la coincidencia en el ámbito de lo predicable, en un escenario donde no hubiese más hombres, ni animales con la disposición del alma tal para dar cuenta de la realidad, ¿no habría más *symbebekós*? Según el planteamiento de la autora, hay una forma en que se dice el verbo ser que está necesariamente subordinada a la articulación de la palabra, a la predicación<sup>30</sup>. Desde esta perspectiva, sin la articulación del lenguaje el mundo queda habitado únicamente por entes *per se*.

### **3.2.2 Casualidad en el ens per accidens**

Cabe considerar, por otra parte, que la reducción de lo *symbebekós* al ámbito de lo predicable no es la única cuestión que genera interrogantes. La explicación del ente *per accidens*, atravesada por la casualidad, da origen a otra serie de dudas.

Quevedo (1989) afirma en un momento temprano del texto donde apenas se vislumbra una caracterización general de los sentidos del verbo ser: “Es ente por accidente,

---

<sup>30</sup> Aristóteles tiene un ejemplo semejante cuando en *Tópicos* habla acerca de lo que es propio. Para ejemplificar lo que es propio hace uso del aire. Muestra que definir el aire como lo respirable es un error pues sin que haya animales que respiren seguirá habiendo aire, por lo que el aire no es lo propio de la respiración. Cfr. Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon) I. Tópicos*. V, 9, 138b 28.

en cambio, el que no es propiamente lo que es, sino tan solo impropia, el que no es tal por sí mismo, sino por un mero accidente, por pura casualidad” (pág. 17). El lector sabrá, con el eventual desarrollo del argumento de la autora, que ese ente por accidente al que se refiere no se encuentra en la realidad sino en lo predicable. Ente por accidente es el constructo que se genera entre el sujeto y el predicado a través del verbo ser como copula. En concordancia con el argumento, se tienen varias posibilidades para entender el planteamiento: o bien que la casualidad radique en que el *per se* que ha dejado de ser considerado desde sí mismo pueda ser considerado a partir de otro *per se*, es decir, la posibilidad para pasar de *per se* a *per accidens* es por casualidad; o que la casualidad se encuentre en la posibilidad de que los coincidentes sean elementos posibles de la cópula, de suerte que la efectiva realización de la cópula sea una casualidad; o bien que la casualidad se encuentre en que existe algo tal como el lenguaje que permite formular oraciones en las cuales se da el ente por accidente, es decir, al no ser por sí mismo y ser en el ámbito de lo predicable, requiere de ser enunciado y solo es traído a la palabra por casualidad; o bien todas las anteriores, o ninguna de ellas sino otra que no he presentado. El abanico de posibilidades es amplio debido a la poca claridad que hay respecto de la casualidad.

Quevedo (1989) también dice “Lo accidental es posible en el sentido de que no es necesario que suceda, ni es tampoco necesario que no suceda o, lo que es lo mismo, imposible” (pág. 21). De aquí se sigue que el ente por accidente existe porque hay posibilidad para que se dé la casualidad. Pero, ¿cómo es esa posibilidad? ¿Hay absoluta arbitrariedad en eso que Quevedo llama casualidad o existe un margen que delimita la casualidad<sup>31</sup>? Algo de esto se aclara cuando la autora afirma: “El ente *per accidens* supone

---

<sup>31</sup> En el supuesto que la casualidad sea el constructo que se genera entre el sujeto y el predicado a través del verbo ser como copula.

la existencia del accidente; cuando este último inhiere de modo contingente en una sustancia que no reclama su presencia, da lugar a un *ens per accidens*” (Quevedo, 1989, pág. 28). La casualidad puede estribar en el hecho de que la sustancia no reclama la presencia del accidente.

Si bien se ha detallado que el sujeto y el predicado no se corresponden con la sustancia y el accidente, éstos no se encuentran completamente separados: el vínculo entre ambos ámbitos está dado por lo veritativo. Por tanto, la relación entre sustancia y accidente, es decir, el acto de inherir, da forma al ente por accidente; dicho con precisión: es posible pensar que inherir sin que la sustancia reclame al accidente es lo que puntualiza el carácter casual. No obstante, algo inhiere de modo contingente en una sustancia que no reclama su presencia y entonces es posible preguntar: ¿No hay ningún vínculo entre el accidente y la sustancia?

Sobre este asunto, resta pensar, si el ente *per accidens* no es sino hasta que está formada la proposición y no hay ningún nexo necesario entre sujeto y predicado, ¿en qué instante se da esa casualidad? Hay un planteamiento esbozado en lo dicho por Quevedo (1989) que puede ayudar a aclararlo: “Lo que hay en el ámbito real son sustancias y accidentes que en ocasiones coinciden, sin que esta coincidencia sea un tercer tipo de entidad” (pág. 57). Independiente de la discusión en torno a si se genera, o no, un tercer tipo de entidad, la afirmación “que en ocasiones coinciden” resulta ambigua. Según lo dicho ¿la sustancia “hombre” y el accidente “blanco” pueden coincidir en una ocasión y en otra no? ¿Esto significa que un mismo hombre puede ser de un color y en otra ocasión de otro color? ¿O significa que “hombre”, como *per se*, coincide con el accidente “blanco” y entonces un hombre blanco en específico es una ocasión? ¿Somos las ocasiones de esas

coincidencias? Si es así, ¿somos coincidencias absolutas que no se modifican? Parece que no, entonces ¿cómo se explican los cambios por los que pasa un ser viviente?

Por último, en relación con el tema de este apartado, es importante resaltar que la escisión entre sustancia y accidente es hecha por nosotros. Reconocer en la experiencia al particular como un todo unitario pero no reconocerle de la misma manera en el discurso que intenta dar cuenta de él, ni reconocer que la escisión fue hecha por nosotros, es generar un discurso que versa sobre algo que no es lo que está en la realidad. Dice Aristóteles (2000a) en *Partes de los animales*: “También en lo que concierne a la naturaleza se debe hablar sobre la composición y sobre el ser total, pero no sobre los elementos, que no se dan nunca separados del ser al que pertenecen” (pág. 74).

### ***3.2.3 La imposibilidad para hacer ciencia***

Todo el planteamiento de este tercer capítulo ha servido en primera instancia para mostrar cómo en el ánimo de salvar a la Filosofía aristotélica del determinismo se han abandonado el mundo natural y algo fundamental como la experiencia ordinaria; en segunda instancia, para apuntalar la pregunta por el ser viviente.

El plan de rescate de la autora se sustenta en un mundo ocupado por entes *per se* en donde el ser viviente se diluye entre nociones autorreferenciales que a través de lo veritativo vislumbran algún puente con lo real. Hay un despliegue argumentativo que apela a la construcción del conocimiento a partir de estos entes *per se*, empero en la experiencia ordinaria no miramos esencias ni entes *per se*. Si se niega la posibilidad de conocer desde la experiencia entonces lo que se tiene es la imposibilidad de hacer ciencia<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Al respecto, Aristóteles (1995) afirma en *Analíticos Segundos*: “Puesto que aprendemos por comprobación o por demostración, y la demostración <parte> de las cuestiones universales, y la comprobación, de las particulares, pero es imposible contemplar los universales si no es a través de la comprobación (puesto que,

La experiencia, primera instancia del conocimiento del método aristotélico, presenta al individuo singular<sup>33</sup>. Para el argumento de Quevedo el particular supone una traba, esto debido a la indeterminación<sup>34</sup>. “De los accidentes que pueden acontecer a una cosa dice Aristóteles que son infinitos: *apeira*, indeterminados” (Quevedo, 1989, pág. 160). El ejemplo que se usa para este argumento es el del constructor y la casa. Decir que los accidentes son indeterminados significa que no pueden ser determinados por voluntad del constructor; verbigracia, es accidental y no determinado por el constructor el hecho de que la casa resulte agradable para quien la habitará. El constructor puede determinar la cantidad de ventanas y el tamaño de éstas pero no si el diseño resulta agradable para quien vivirá en la casa. Con el uso de este ejemplo se sustenta la indeterminación; sin embargo, ¿qué sucede con aquello donde no interviene la voluntad? En cuanto al principio ordenador del ser viviente, por ejemplo, ¿qué tanto poder tiene sobre cosas tan fútiles como la forma de la nariz?, ¿o esto se encuentra absolutamente indeterminado toda vez que, además, se supone producto de la casualidad?

Acerca del ejemplo de la casa y el constructor, Aristóteles (2000a) señala en *Partes de los animales*: “el concepto de la construcción contiene el de la casa, mientras que el concepto de la casa no incluye el de la construcción” (pág. 79). En el hacer de Quevedo, al fijar la atención en el *ens per accidens* como un constructo en el ámbito de lo predicable se

---

incluso las cosas que se dicen procedentes de la abstracción <solo> será posible hacerlas cognoscibles mediante la comprobación de que en cada género se dan algunas y, si no existen separadas, <mediante la comprobación de> cada una en cuanto precisamente tal), ahora bien, es imposible comprobar sin tener la sensación. En efecto, la sensación lo es de los singulares: pues no cabe adquirir <directamente> ciencia de ellos; ni <cabe adquirirla> a partir de los universales sin comprobación, ni a través de la comprobación sin sensación” (pág. 357).

<sup>33</sup> Dice Aristóteles (1995) en *Analíticos Segundos*: “Llamo anteriores y más conocidas para nosotros a las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas sin más a las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas, las singulares” (pág. 317).

<sup>34</sup> Es claro que Quevedo sigue a Aristóteles cuando en *Analíticos Segundos* I, 2, 71b 13 el Estagirita afirma: “[...] aquello de lo que hay ciencia sin más es imposible que se comporte de otra manera”; es decir, que no sea indeterminado sino necesario.



deja fuera las cosas particulares de la realidad. En semejanza con lo dicho por Aristóteles, la atención está sobre el *ens per accidens* pero jamás sobre la forma en que de hecho se genera el ser viviente particular. Esto resulta de suma importancia porque anula la posibilidad de un determinado conocimiento. Por ejemplo, si se preguntara por la cornamenta del ciervo, aquello que ordena y dispone la posición, el tamaño, etc. ha quedado reducido al azar dentro del planteamiento de la autora. Si la disposición es azarosa, por tanto, queda cancelada cualquier posibilidad de conocimiento de anatomía de la especie de ese ser viviente, y lo mismo sucedería con los vivientes restantes.

Por otro lado, afirma Quevedo (1989): “Por ser indeterminado, el ente *per accidens* carece de causas mutuamente ordenadas que posibiliten un conocimiento científico de él” (pág. 450). Según lo dicho, el *ens per accidens* es indeterminado pues en la causa que le da origen no interviene la necesidad sino el azar, es decir, la causa genera al *ens per accidens* sin que ello fuese la finalidad de la causa. Así, la indeterminación abarca tanto la cantidad de accidentes que puede acontecerle a una cosa como aquello que se genera accidentalmente con la causa. Al respecto es posible volver a preguntar, ¿cuánto de esto es indeterminado? ¿Es absolutamente indeterminado?

Ahora bien, es cierto que plantear una respuesta se asemeja a esbozar la posibilidad de determinismo al interior de la Filosofía aristotélica; empero, se trata de buscar una propuesta que no reduzca lo *symbebekós* a lo nominal y conceptual, que no omita la máxima que dicta que no se puede hacer ciencia del accidente, ni abandone la vía natural del conocimiento. Se trata de indagar la realidad, no de manera frontal que obligue a suponer ciencia de lo contingente, sino, tangencialmente a través de otras nociones que nos vienen dadas de observar con atención al mundo y a nuestra experiencia acerca de él. El ente *per accidens* es indeterminado pero no lo es así la manera en que se ven involucrados

el principio de generación y otros factores, por tanto es posible algún conocimiento tangencial.

Lo referente a las preguntas que he planteado en este apartado será abordado en el siguiente capítulo.

#### **4 APROXIMACIÓN A LO ACCIDENTAL EN EL SER VIVIENTE DESDE EL ÁMBITO BIOLÓGICO PLANTEADO POR ARISTÓTELES**

En algunos tratados, del conjunto que compone al *corpus* aristotélico, el filósofo de Estagira realiza un mismo ejercicio: exponer las opiniones que han dado sus predecesores respecto de la cuestión que habrá de indagar. La finalidad del ejercicio es “retener lo que dijeron acertadamente así como tomar precauciones respecto de aquello que puedan haber dicho sin acierto” (Aristóteles, 1978, pág. 137). Por ende, si es posible reconocer un modo de proceder al interior del propio *corpus* aristotélico, es éste.

En apego al modo referido, el primer capítulo de este escrito se corresponde con una exposición centrada en la propuesta de Amalia Quevedo, le sigue un análisis crítico y, por tanto, atañe en este capítulo abordar directamente la cuestión del ser viviente y lo que hasta este punto se ha entendido como *accidental*.

Para aclarar la exploración que pretendo en este capítulo es posible señalar que Aristóteles dice en *Acerca de la generación y la corrupción*:

“Como decimos, pues, en lo concerniente al aumento, nadie ha explicado nada más allá de lo que cualquier hombre vulgar podría decir al respecto, a saber,

que las cosas aumentan cuando se reúnen con lo semejante (sin aclarar en nada cómo esto ocurre)” (Aristóteles, 1987, pág. 27).

De manera análoga, la propuesta de Quevedo sobre el *ens per accidens* se centra en exponer cuándo aparece: cuando algo se da fuera del estricto cumplimiento de la causa final, algo extrínseco a la necesidad; pero la exposición no ha abarcado cómo, de hecho, se conjugan los principios para que el accidente suceda. De suerte que esa es la tarea que corresponde atender.

Con mira al óptimo cumplimiento del propósito, la disposición de este capítulo se encuentra ordenada en tres bloques. En primera instancia presento un apartado en el que ahondo en la diferencia entre la exposición hecha por Quevedo y la que hago durante el resto del trabajo, esto con la finalidad de exhibir la importancia de la experiencia. A este apartado le siguen un acercamiento al ser viviente y a la generación del mismo. Así, concierne a los últimos dos apartados un planteamiento que se sustenta tanto en la experiencia cotidiana como en los tratados biológicos de Aristóteles.

#### **4.1 Consideración de la experiencia**

El tratamiento que Quevedo da al *ens per accidens* es desde lo general. Los ejemplos a los que recurre la autora son los del hombre blanco, el hombre músico, el médico y la salud, el juicio de gusto de alguien que habitará la casa levantada por el constructor, etc.; en ellos hay un amplio espectro de formas del *ens per accidens*. El extenso abanico de posibilidades dificulta hablar con precisión. Sin duda, no parece que el hombre blanco y el ser viviente particular compartan con exactitud las mismas condiciones de posibilidad que los generan, aun menos si a éstas se les contrasta con las que posibilitan el constructo “hombre blanco” que se da en el ámbito de lo predicable. Si bien es reconocible la labor de Quevedo al

plantear y elaborar un estudio unitario del *ens per accidens*, las conclusiones a las que llega la autora poco ayudan a comprender con mayor profundidad al ser viviente particular<sup>35</sup>, es decir, al ser contingente<sup>36</sup>.

Desde luego, es menester recordar que no es posible hablar de las causas que dan origen al accidente, pues éste carece de causas definidas en tanto accidente. No obstante, a diferencia del coincidente del que habla Quevedo, el ser viviente sí es generado como una totalidad unitaria, es decir, en ningún momento se tiene, por ejemplo, la experiencia de ver a un animal, incluso recién engendrado, exento del color que le es propio; salvo que lo correspondiente a su naturaleza sea carecer de color como sucede con algunas especies de cefalópodos<sup>37</sup>.

En el entramado nominal que genera la autora, lo accidental es un añadido a la sustancia. Empero la dicotomía sustancia-accidente se da en el pensamiento y es posterior en cuanto al plano ontológico que presenta la totalidad que es el ser viviente particular; al menos, como muestra la experiencia, no se perciben las sustancias escindidas de sus particularidades accidentales.

Ahora bien, partir de la experiencia no es arbitrario<sup>38</sup>. En *Acerca del alma*<sup>39</sup>, luego de que Aristóteles expone las teorías de quienes le precedieron, el filósofo hace explícito por qué el modo adecuado de proceder del método debe considerar la experiencia:

---

<sup>35</sup> Los motivos son explicados en el capítulo 3.

<sup>36</sup> Naturalmente no pueden ayudar en la comprensión del ser viviente toda vez que el *ens per accidens* ha sido reducido al ámbito de lo predicable.

<sup>37</sup> Los cránquidos, por ejemplo.

<sup>38</sup> En la búsqueda de la definición los conocimientos cercanos como la experiencia tienen mayor relevancia para Aristóteles. En *Tópicos* VI, 4, dice “Así pues, es mejor sin más tratar de conocer lo posterior mediante lo anterior: pues tal proceder es más rico en conocimiento” (Aristóteles, 2000b, pág. 231).

<sup>39</sup> No solo en *Acerca del alma*, también en *Tópicos*, *Metafísica*, *Física*, *Analíticos Segundos*, etc. Por ejemplo, en *Metafísica* III, 1, 995a 30, dice: “Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate”.

“Puesto que aquello que en sí es claro y más cognoscible, desde el punto de vista de la razón, suele emerger partiendo de lo que en sí es oscuro pero más asequible; intentemos de nuevo, de acuerdo con esta práctica, continuar con nuestro estudio en torno al alma” (Aristóteles, 1978, págs. 170-171).

Cuando nos disponemos a mirar las cosas no sucede que miremos sustancias y accidentes escindidos, tampoco miramos esencias. Percibimos al particular y éste es, no en menor grado, sus notas distintivas. Lo más asequible es la experiencia, por tanto es ésta el punto de partida para indagar al ser viviente y sus particularidades individuales<sup>40</sup>.

Es importante especificar que las notas distintivas son las particularidades de cada ser viviente individual. Éstas no se manifiestan ni con regularidad ni en la mayoría de los casos. En contraste con las diferencias específicas, las notas distintivas no se manifiestan en los individuos de la especie ni con regularidad ni en la mayoría. La diferencia específica es una nota común y, por tanto, regular; de manera que toda diferencia específica más el género dan como resultado una especie. Así, las diferencias específicas se muestran con regularidad en los casos mientras que las notas distintivas pueden darse o no, y si se dan, no generan una nueva especie. Por ejemplo, ser bípedo se da con regularidad en los hombres y nos diferencia de mamíferos no bípedos; en cambio, un tono de piel en específico no se da con regularidad en la mayoría de los hombres, en consecuencia ni el tono de piel habrá de ser considerado una diferencia específica ni habrán de considerarse especies a partir de él<sup>41</sup>.

En síntesis, el estudio unitario planteado por Quevedo hace explícitas algunas cuestiones en torno al *ens per accidens* en cuanto a ente que se da en el ámbito de lo predicable, pero oscurece el entendimiento de cuestiones más próximas como las dadas por

---

<sup>40</sup> Afirma Aristóteles (1995) en *Analíticos Primeros* II, 16, 64b 33: “la demostración es a partir de cosas anteriores y más convincentes” (pág. 272).

<sup>41</sup> Cfr. Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon) I. Tópicos*. VI, 6, 143b 5 - 144a 20.

la experiencia; verbigracia, la totalidad del ser individual y las maneras en que los particulares de la misma especie comparten y difieren en sus notas distintivas. Anular el valor de la experiencia, y además tornar imperceptible el tejido ontológico, acarrea como consecuencia un discurso dialéctico semejante a un entramado de cuestiones nominales.

## **4.2 Aproximación al ser viviente**

### ***4.2.1 El ser viviente***

El ser viviente se distingue del ser inanimado por un movimiento es especial: el crecimiento. Es evidente, además, que éste es un tipo de movimiento ordenado a una finalidad: como mínimo, alcanzar la perfección que le corresponde al ser viviente; esto es claro en la experiencia. Los seres vivientes crecen de manera ordenada, es decir, acorde al desarrollo que por naturaleza les corresponde para alcanzar la forma adulta. No sucede con los animales que nazcan y conserven la figura y otras cualidades particulares que corresponden a la instancia del recién nacido; el crecimiento no es solo un aumento de tamaño. Tampoco sucede que sea engendrado un viviente que se corresponda con la forma adulta que habría de esperarse según su especie y éste se desarrolle tendiendo a la forma que le correspondería como recién engendrado, es decir, una mujer no engendra a un anciano que crece para convertirse en un bebé<sup>42</sup>. Al mismo tiempo es evidente que el crecimiento es solo un tipo de movimiento dentro de los movimientos posibles del ser viviente; al igual, es evidente que el crecimiento requiere como mínimo de la posibilidad de movimiento acorde a lo que identificamos como nutrición.

---

<sup>42</sup> Existen casos donde el viviente padece una enfermedad llamada *Síndrome de Highlander* que provoca que el cuerpo no se desarrolle de la manera en que le sería habitual según su especie. El enfermo presenta crecimiento físico retardado sin afectar el desarrollo de la mente. Estos casos no podrían presentarse como un contraejemplo en la medida en que no se dan con regularidad. Al contrario, que se les reconozca como una enfermedad se debe a que el cuerpo no se desarrolla de la manera en que tendría que desarrollarse; es posible reconocer en quienes padecen el síndrome una alteración en lo natural.

La nutrición, al igual que el crecimiento, es un movimiento ordenado. La experiencia muestra que los seres vivientes se nutren con aquello que por naturaleza les es de provecho. No sucede que cualquier ser vivo se nutra con cualquier cosa o que incluso les sea innecesario nutrirse; por lo que, además, es evidente que la nutrición forma parte del proceso por el cual el ser viviente se mantiene con vida, o dicho de otra forma: se mantiene siendo lo que es.

Ambos movimientos, imbricados uno con otro, se ordenan a un fin. ¿Dónde radica este principio ordenador? No parece que sea el cuerpo. Si fuera así, el ser viviente permanecería con vida mientras el cuerpo se mantuviera sin alteraciones violentas. Si fijamos la atención en el cadáver de un ser que tuvo vida y si el principio que ordena y mantiene con vida al viviente se identificara con lo corporal, ¿qué impediría al cadáver volver a la vida? Aún más, ¿si se ha conservado el cuerpo por qué ha cesado la vida? Por tanto, es claro que el principio ordenador no se corresponde de manera absoluta con la realidad material del ser viviente. Aquello que conserva y desarrolla las diversas instancias del viviente es, por necesidad, algo allende a la propia corporalidad: el alma, que, con exactitud, al no ser una realidad corporal no puede ser un lugar donde situar el principio ordenador. Luego, es ella el principio ordenador.

Por otro lado, el alma no es la totalidad del ser viviente. Lo que ordena ha de ordenar algo, de donde resulta que el alma ordena al cuerpo: lo dispone para que puedan cumplirse los movimientos propios del ser viviente. De este modo, si el alma ordena al cuerpo prevaleciendo una regularidad en cuanto a las formas de las especies, es decir, no sucede que un rinoceronte se comporte como un águila ni que a lo largo de su crecimiento desarrolle cualidades propias de las plantas como echar raíces y alimentarse por fotosíntesis. Entonces hay un vínculo de correspondencia entre el alma del ser viviente y el

cuerpo de éste: de manera que un hombre tiene cuerpo de hombre y, necesariamente, alma de hombre. Además, el cuerpo del ser viviente no puede ser cualquiera. Necesariamente ha de ser uno que en sí ostente la potencia de tener vida. Las estatuas, aunque poseen la figura de un hombre, no por ello cobran vida: los elementos que componen la estatua carecen de la potencia de tener vida.

Por consiguiente, el cuerpo natural que participa de la vida es unidad como compuesto, pues es un orden de elementos y partes; mientras que el alma es forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida<sup>43</sup>. Así pues, al hablar del ser viviente es claro que nos referimos al cuerpo y al alma.

#### ***4.2.2 El alma y el orden***

Hasta este punto, luego de exponer la propuesta de Amalia Quevedo, la explicación de las notas distintivas de cada ser viviente particular es que las mismas están dadas por azar. Sin embargo, si el alma es el principio que ordena al ser viviente, es necesario reflexionar acerca del tipo de orden que impone el alma al cuerpo, pues, ¿cómo puede ser que las notas distintivas de cada ser viviente particular estén dadas por el azar y al mismo tiempo la evidencia muestre que el alma ordena al ser viviente? ¿Sucede acaso que el alma ordena algo distinto a lo que genera las notas distintivas del particular? Así, en concordancia con lo planteado, el alma como forma específica del cuerpo natural que en potencia tiene vida, es necesario reflexionar acerca del alma como principio ordenador.

Como se ha dicho, el alma es, sin ser reducible al material, el orden del ser viviente para que éste se mantenga siendo lo que es; dicho de otra manera, el alma es aquello por lo

---

<sup>43</sup> Cfr. Aristóteles. *Acerca del alma*. 412a - 412b.



que vive el ser viviente<sup>44</sup>. La evidencia muestra que el viviente, además de mantenerse siendo lo que es, también se desarrolla conforme a un fin que es alcanzar la perfección o completud de su ser: tornar a su forma adulta, poner en acto sus potencias. Aristóteles le llama *entelequia* (ἐντελέχεια)<sup>45</sup> al trabajo ordenado de mantenerse siendo lo que es con mira a desarrollarse.

Por su parte, luego de argumentar que el alma no se da azarosamente en cualquier cuerpo sino que cierta alma se da en un cuerpo de cierto tipo<sup>46</sup>, Aristóteles (1978) afirma: “Así pues, de todo se deduce con evidencia que el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo” (pág. 174). Tanto por la evidencia proveniente de la experiencia como por lo argumentado por Aristóteles es posible llegar a que el alma, como *entelequia*, da orden al particular.

Entonces al preguntar por las notas distintivas del particular se presentan cinco opciones: o el alma ordena pero sin que las notas distintivas sean ordenadas, es decir, no se rigen por ningún orden; o se rigen por un orden tal que la misma nota distintiva se corresponde de igual manera en todos los particulares que pertenecen a la especie; o el alma ordena absolutamente las notas distintivas de cada individuo sin que éstas sean iguales para

---

<sup>44</sup> Aristóteles sugiere que al hablar de una composición no es suficiente con decir que se trata de una sino que es importante señalar qué tipo de composición se trata (Cfr. Aristóteles. Tratados de lógico (Órganon) I. Tópicos. VI, 14, 151a 20-25). En este caso, no es suficiente con decir que el animal es la composición de alma y cuerpo, cabe precisar qué tipo de composición es: de allí que se presente al alma como principio ordenador del cuerpo.

<sup>45</sup> Sobre este término Joe Sachs señala en el glosario que complementa su traducción de *Acerca del alma*: “Trabajar-para-mantenerse-siendo-lo-que-es (ἐντελέχεια *entelequia*). Una fusión de la idea de completitud con la de continuidad o persistencia. Aristóteles inventa la palabra combinando ἐντελής *enteles* (completo, crecido) con ἔχειν *echein* (= ἕξις *hexis*, ser de cierta manera por el esfuerzo continuo de seguir en esa condición), mientras que al mismo tiempo juega con ἐνδελέχεια *endelecheia* (persistencia) insertando τέλος *telos* (terminación).” <<being-at-work-staying-itself (ἐντελέχεια *entelequia*) A fusion of the idea of completeness with that of continuity or persistence. Aristotle invents the word by combining ἐντελής *enteles* (complete, full-grown) with ἔχειν *echein* (=ἕξις *hexis*, to be a certain way by the continuing effort of holding on in that condition), while at the same time punning on ἐνδελέχεια *endelecheia* (persistence) by inserting τέλος *telos* (completion).>> (Aristotle, 2004, pág. 189).

<sup>46</sup> Cfr. Aristóteles. *Acerca del alma*. 414a 4 - 414a 29.

cada uno de ellos; o son ordenadas por algo que no se corresponde ni con el cuerpo ni con el alma sino con algo más; o, en tanto que son parte de la realidad del ser viviente particular, también se corresponden con la totalidad del arreglo que es el viviente particular.

En el primer caso la experiencia muestra que no sucede así. Las notas distintivas del particular no son azarosas<sup>47</sup>, son disímiles entre individuos pero mantienen un patrón que, en tanto patrón, tiene ciertos límites. Por ejemplo, el peso con el que nace un bebé es una nota distintiva de cada particular y ésta no determina que de hecho sea, o no, hombre: el peso de un recién nacido puede ser de 2.5 kg. o de 4.5 kg. y en ambos casos se trata de un hombre. Según esta opción, el alma no tendría ninguna injerencia sobre el peso por lo que sería completamente azaroso; si esto fuera así, absolutamente azaroso, tendrían que darse los casos en los que los recién nacidos pesaran o 0.3 kg o 45 kg. Una vez más la experiencia muestra que no sucede así. Si bien el peso varía, la variación se da dentro de un determinado y restringido abanico de posibilidades; esta regularidad permite suponer un cierto orden.

La segunda opción, donde la misma nota distintiva se corresponde de igual manera en cada individuo de la especie, es también errónea. Nuevamente la evidencia muestra que no todos los recién nacidos pesan lo mismo. No solo eso, si la misma nota distintiva fuese igual en cada individuo de la especie, entonces carecería de sentido llamarle nota distintiva: pues no sería distinta entre uno y otro de los individuos. Esta opción supone una realidad donde cada individuo es idéntico con el resto de individuos de esa especie.

---

<sup>47</sup> Sobre la posibilidad de las cosas que se darán en el futuro Aristóteles (1995) dice en *Sobre la interpretación*: “[...] y si fuera verdad decir que se dará mañana, no será cualquier cosa al azar, por ejemplo una batalla naval: en efecto, sería preciso que ni llegara ni no llegara a haber una batalla naval” (pág. 52). En otras palabras, desconocer si es verdad que al día siguiente se dará o no una batalla naval no implica el azar. Lo mismo sucede con las notas distintivas del viviente particular: desconocer si se darán unas u otras no implica esperar cualquier cosa al azar.

La tercera opción lleva al argumento de vuelta al determinismo: el particular es como es porque así lo ha dispuesto absolutamente el alma. En consecuencia, habría alma específica de cada particular: sería erróneo hablar de alma de hombre. Lo adecuado sería hablar de alma de Sócrates, alma de Platón, etc., una para cada ser viviente que existe, ha existido y existirá. Cada una de ellas, al no concernir a la misma persona, sería irrepetible. Esta opción además complica cómo el alma podría generar a otra que fuese distinta a ella, es decir, cada uno de nosotros es distinto de nuestros progenitores, ¿cómo el alma de ellos genera un tercer tipo? Por si fuera poco, esta opción supone que las enfermedades con las que nacen las personas no son en sí mismas enfermedades sino que el viviente es la manifestación perfecta del alma de ese individuo. En consecuencia, no hay manera de establecer un estudio sobre la especie porque las anomalías formarían parte de la normalidad, aunado a que la constante generación podría dar pie a una nueva anomalía (que en este planteamiento sería una nueva forma de la normalidad), lo que provocaría un estudio siempre incompleto. También, cada individuo sería en sí y por sí mismo su esencia: Sócrates sería la manifestación del universal Sócrates; no habría particular sino únicamente universales.

En lo que respecta a la cuarta y penúltima opción, donde se supone a las notas distintivas ordenadas por algo que no se corresponde ni con el cuerpo ni con el alma sino con algo más, es evidente que se trata de un error. Se ha dicho que el alma es el principio ordenador, entonces, si hubiese algo además del alma que ordenara y dispusiera al cuerpo natural del viviente, el alma no sería principio del orden; o bien, lo otro ajeno al alma sería una parte del alma en la medida que ordena y dispone el cuerpo: en consecuencia, no sería ajeno al alma.

Finalmente, la quinta opción: las notas distintivas, en tanto que son parte de la realidad del ser viviente particular, también se corresponden con la totalidad del arreglo que es el viviente particular. Esta opción además se corresponde con la articulación del alma como principio de orden y el cuerpo como potencia; igualmente, insta a pensar al viviente como un todo donde esa totalidad que es no se limita a lo esencial sino que concierne también a lo contingente. Si el alma, en el trabajo propio de la *entelequia*, pone en acto las potencias del cuerpo, significa que las notas distintivas del ser viviente particular son puestas en acto por el alma pero no es ella quien las genera: no en el sentido de establecer particularidades contingentes como el tono de piel, la estatura, la forma del cabello, el color de ojos, etc. Desde esta perspectiva es posible pensar que el alma, como *entelequia*, ordena las peculiaridades de la potencia que es el cuerpo: esto cancela el absoluto azar, no así, la diversidad de los individuos. La diversidad radica en el material individual que corresponde a cada cuerpo natural.

Aún con esta última afirmación es menester reflexionar todavía más acerca del alma y el trabajo que realiza en el cuerpo del ser viviente.

#### **4.2.3 Disposiciones del alma**

Ha quedado dicho que el alma como *entelequia* del cuerpo cancela el absoluto azar debido al ordenamiento del cuerpo del viviente sin que esto signifique que las cosas se dan bajo un determinismo absoluto<sup>48</sup>. El orden opera de una manera tal que actualiza las potencias del cuerpo y la actualización no es únicamente en lo que respecta a lo que hay de universal en cada particular. Para comprender de mejor forma cómo sucede esto propongo una analogía,

---

<sup>48</sup> En *Sobre la interpretación* 13, 23a 18 es posible encontrar la siguiente afirmación de Aristóteles (1995): “De modo que, como lo universal sigue a lo particular, a lo que es por necesidad le sigue lo que puede ser, aunque no todo” (pág. 76). A partir de este punto se exploran con mayor detalle dos ideas: que el particular engendra a otro de su misma especie y qué, en ese proceso, se da por necesidad.

aunque antes será necesario esclarecer el planteamiento sobre las 3 maneras de entender la figura del sabio y algo en torno a la sensibilidad.

Aristóteles plantea 3 maneras de entender la figura del sabio, éstas son: sabio en tanto que aquel del que se habla es hombre y es propio del hombre poder ser sabio, sabio quien tiene el conocimiento pero no lo ejercita y sabio el que tiene el conocimiento y lo ejercita. En las primeras dos la figura del sabio está en potencia, aunque no lo están en la misma manera, y solo en la última se encuentra en acto.

Por otra parte, hasta este punto he hablado del crecimiento y nutrición como movimientos propios del ser viviente, sin embargo poco he detallado otros movimientos que también le son característicos, a saber, la sensibilidad, lo correspondiente a lo desiderativo y algunos más. Al igual que la nutrición y el crecimiento, estos movimientos son propios de los cuerpos naturales que en potencia tienen vida. La experiencia muestra que ningún otro cuerpo natural posee sensibilidad ni capacidad discursiva o desiderativa. De entre estas disposiciones<sup>49</sup> del alma importa al argumento la de la sensibilidad.

La sensibilidad es la disposición del alma para ser afectada por las realidades externas; ésta es propia de los animales, no así de las plantas. En el esquema aristotélico que detalla la sensibilidad participan la disposición, el objeto sensible y el medio por el cual se percibe a éste; asimismo hay objetos sensibles propios, comunes y accidentales. Acerca de la sensibilidad Aristóteles afirma que ésta se encuentra en potencia en el ser viviente que

---

<sup>49</sup> Es común encontrar que traductores y comentaristas les llamen “facultades” en vez de “disposiciones”. Sin embargo, “facultad” remite a la idea de capacidad o poder para hacer algo y si bien en el alma radica el principio que posibilita la sensibilidad, la nutrición y otros movimientos particulares de los seres vivientes, no es el caso que el alma tenga la capacidad o el poder para nutrirse o para sentir; es decir, referir a estos movimientos como “facultades” es apelar a que el cuerpo y el alma están más escindidos de lo que muestran la experiencia y la teoría. En cambio, llamarles “disposiciones” preserva el arreglo que, con mira al cumplimiento de los movimientos, impera entre cuerpo y alma.

la posee y solo es puesta en acto cuando el objeto sensible entra en contacto con el órgano correspondiente. El Filósofo dice:

“El primer cambio del ser dotado de sensibilidad se produce bajo la acción del progenitor, de manera que, una vez engendrado, posee ya el sentir como el que posee una ciencia. Consiguientemente, la sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia, si bien entre uno y otro existe una diferencia: en el caso de aquel los agentes del acto -lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles- son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible. Con las ciencias que se ocupan de objetos sensibles ocurre lo mismo por la misma razón: porque los objetos sensibles forman parte de las realidades exteriores e individuales” (Aristóteles, 1978, pág. 188).

Ahora bien, con lo anterior en mente, ¿cómo explicar las notas distintivas del particular? Por el carácter contingente, y falto de causa, es imposible hacer ciencia del ser viviente particular; solo es posible el conocimiento científico de aquello que tiene causa y se da siempre con necesidad o en la mayoría de las veces<sup>50</sup>. En apariencia no queda sino asumir azarasas las notas distintivas. En contraparte, se ha dicho en repetidas ocasiones que asumir a las notas distintivas del particular como producto de una causa lleva a que éstas

---

<sup>50</sup> Dice Aristóteles (1994a) en *Metafísica* VII, 15, 1039b 31: “Así pues, si la demostración y la definición científica corresponden a las cosas necesarias, y sí al igual que no es posible que la ciencia sea a veces creencia y a veces ignorancia [...] tampoco es posible que haya demostración y definición acerca de lo que puede ser de otro modo que como es, resulta evidente que no puede haber demostración ni definición de tales cosas” (pág. 333).

pierdan su carácter contingente y, por tanto, a que la explicación no sea sino el determinismo. Esto último, suponer las notas distintivas del particular como algo no contingente, es absurdo porque claramente no todas las notas distintivas del particular se dan ni en todos los casos ni en la mayoría de las veces. Entonces, nuevamente, ¿cómo explicar lo contingente en el ser viviente? Como se ha dicho, aunque no se puede dar razón del motivo por el cual un hombre en específico tiene las notas distintivas que tiene, sí es posible explicar cómo se da que, de hecho, las tenga. Hacer esto, indagar el cómo ante la imposibilidad de indagar el para qué, mitiga el carácter absolutamente arbitrario y casual que se ha supuesto hasta este punto.

La experiencia me muestra que la figura de mi nariz es contingente, es decir, no es el caso que comparta la misma figura de la nariz con el resto de los hombres como sí comparto tener dos brazos, dos pies y otras características anatómicas; por tanto, me es posible pensar que la figura de mi nariz no es dada por la necesidad y, sin embargo, tampoco es absolutamente azarosa. Mi nariz no mide 10 metros y la piel en ella no es mitad lila y mitad blanca, además de que presenta cierta similitud con la de mis progenitores. En su forma impera una consistencia, igual que impera en la manera en que se dan las narices en el resto de los hombres.

En continuidad con las formas de entender la figura del sabio, la posibilidad de la sensibilidad está dada por los progenitores: éstos dotan de la disposición de sensibilidad al ser engendrado, lo que ocasiona que el ser engendrado tenga en sí mismo esa disposición. Es menester recordar que tener la disposición no es equivalente a sentir. Sentir no depende del ser viviente con la disposición de la sensibilidad sino que depende de que éste entre en contacto con las realidades exteriores e individuales. Análogamente, en tanto hombre, me es dado que tenga nariz y que la forma se adecúe a cierta armonía y proporción acorde a mi

especie. En lo que refiere a las notas distintivas, y siguiendo con la analogía, éstas son dadas por los progenitores al igual que es dada la disposición de la sensibilidad. Dicho de otro modo, en esencia soy hombre pero mis notas distintivas no están dadas por pertenecer al género -si esto fuera así, todos compartiríamos las mismas notas distintivas-, sino que son particulares, no universales. Las notas distintivas me corresponden, no en tanto hombre, sino en tanto ser particular. En esa medida, están vinculadas con las realidades individuales. Es decir, los progenitores dotan de la disposición para la sensibilidad al ser engendrado, no por su singularidad sino por lo que les corresponde en tanto participan del universal, pero la sensación aparece cuando las realidades individuales, algo-otro al cuerpo, entran en contacto con la sensibilidad; análogamente, los progenitores dotan del orden propio del universal al que pertenecen, pero la singularidad aparece cuando las notas distintivas, algo-otro al universal, son transmitidas al ser engendrado, luego el alma actualiza las notas distintivas y en el ser engendrado es clara su singularidad.

Concretamente, mi nariz no me corresponde en tanto hombre sino en tanto ser individual que ha sido engendrado por una cierta progenie que con el paso de las generaciones ha replicado algunas de sus características individuales. Entonces, esta una parte de esta realidad que es mi nariz me corresponde por los seres individuales que son mis padres y no por el universal que es el ser hombre. Así, mis notas distintivas están puestas en mí de manera análoga a como está puesta la disposición sensitiva. Como hombre necesito algo otro, no universal, para alcanzar la forma perfecta del ser individual.

En definitiva, el alma busca alcanzar la forma perfecta del ser viviente. En ese despliegue lo que hace es trabajar: actualiza la potencia de los cuerpos. Por tanto, el alma actualiza mis potencias o las potencias que hay en mí en tanto hombre, pero también las potencias que hay en mí en tanto ser individual y que han sido dadas por las realidades



exteriores e individuales que son mis padres, y lo mismo en el caso de cada persona. El alma, como principio ordenador, actualiza lo universal y lo particular.

El alma actualiza lo universal en la búsqueda de perdurar en el tiempo, participar de lo eterno<sup>51</sup>, pero yo, ser viviente particular no participo de lo eterno desde la absoluta universalidad ni desde la absoluta indeterminación. Me correspondo con la forma del ser viviente del hombre, con lo universal y eterno, y también con lo numérico y singular.

Por ende, el alma es causa del accidente aunque no necesariamente esto significa que el alma otorga las cualidades; es causa en tanto que actualiza.

Esto implica que hay una manera de dar explicación desde la Filosofía aristotélica a los particulares, pero no una explicación que tiene que ver con la necesidad. No está dado por la necesidad que yo tenga las notas distintivas que tengo, cabe la posibilidad de que hubiesen sido otras<sup>52</sup>. Se explica, pues, cómo se da lo individual y particular.

En este mismo tenor, es distinto decir “y por estos motivos yo soy como soy” a decir “y así es como es posible que yo sea como soy”. Lo segundo está exento de determinismo, exento de efectos en apariencia contingentes pero preestablecidos.

Para finalizar, es posible extender aún más la analogía si se considera el siguiente fragmento:

“A su vez y de manera similar, el sentido sufre el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma” (Aristóteles, 1978, pág. 211).

---

<sup>51</sup> Cfr. Aristóteles. *Acerca del alma*. II, 4, 415a 20 - 415b 8.

<sup>52</sup> Aquí cabe la pregunta si eso implicaría que yo no fuera yo, pero ese es asunto ajeno a este escrito.

En esa misma línea de pensamiento, los vivientes particulares no poseen sus notas distintivas por ser realidades individuales sino porque atienden a su forma. Lo accidental no es dado en su totalidad por lo que de particular hay en quienes engendran sino por lo que hay de universal en ellos. Es decir, las notas distintivas del singular que se heredan lo hacen en cuanto particulares pero heredar no es algo que hagan en tanto particulares sino que es algo propio debido a que así está organizado el particular respecto de su universal: los progenitores confieren sus notas distintivas al engendrado, no obstante, hacerlo es posible no por su singularidad sino porque así le es propio a la especie.

#### ***4.2.4 El crecimiento***

Ha quedado establecido que el alma ordena al cuerpo del ser viviente y que no es por el alma que el viviente particular posee las notas distintivas que posee sino que es por ella por lo que se manifiestan. Por ende, antes de examinar lo relativo al cuerpo en cuanto a las notas distintivas, cabe preguntar cómo el alma actualiza las potencias que se encuentran en el cuerpo que en potencia tiene vida.

La analogía usada en el apartado anterior toma como punto de origen la disposición del alma enfocada en la sensibilidad, pero ¿es ésta a la que le corresponde poner en acto las notas distintivas del particular? Claramente no.

Con la mirada atenta en las formas de los vivientes es posible advertir una serie de movimientos que pueden ser clasificados en tres grandes categorías: lo tocante a la nutrición, a la sensibilidad y a la intelección. Cada una de estas categorías es entendida como una disposición del alma que está compuesta por movimientos más precisos. Por ejemplo, lo que se entiende por sensibilidad abarca a cada uno de los cinco sentidos; lo que se entiende por intelección abarca lo referente a lo desiderativo, la imaginación, lo

discursivo, etc.; y lo que entendemos por nutrición abarca el proceso metabólico de incorporar al cuerpo los alimentos ingeridos y también abarca la reproducción.

Asimismo es posible observar que no todos los vivientes exhiben todos los distintos tipos de movimientos. Al igual que era posible especificar los movimientos a partir de las manifestaciones de las disposiciones del alma, es posible agrupar a los seres vivientes de acuerdo a las disposiciones del alma que les son propias. Estos grupos son tres: aquellos vivientes que únicamente presentan disposición de alma nutritiva, aquellos que presentan disposición nutritiva y sensitiva, y aquellos que ostentan nutritiva, sensitiva e intelectual.

Por lo demás, es claro que la más básica y común a todos los vivientes es la disposición nutritiva. Cada viviente requiere de la nutrición para llevar a cabo el trabajo de mantenerse siendo el que es, es decir, la *entelequia*. Luego, los vivientes que posean la disposición sensitiva poseerán además la nutritiva. La disposición sensitiva dota de imágenes y contenido a la disposición del alma que se corresponde con lo intelectual; por tanto, necesariamente habrá de tener las dos disposiciones antes mencionadas. En contraste, como la disposición sensitiva no requiere necesariamente de la intelectual, esto es evidente pues la experiencia muestra que los objetos sensibles operan sobre los sentidos sin que el intelecto medie entre ellos; entonces, es posible que existan vivientes con disposición sensitiva sin que posean además la intelectual. A su vez, la nutrición no requiere necesariamente de la sensibilidad, por lo que es posible que existan vivientes con disposición nutritiva sin que éstos posean además la sensitiva.

Esbozado de manera general un reconocimiento de las maneras en que se manifiesta el trabajo del alma en el ser viviente es posible regresar a la pregunta que indaga cuál disposición es la que se encarga de poner en acto las notas distintivas.

Según lo mostrado, parece indudable que la disposición nutritiva, o algo en la disposición nutritiva, sea la encargada de poner en acto lo que en potencia está en el cuerpo natural. Esto es evidente gracias a que todos los vivientes tienen actualizada al menos una potencia del cuerpo, es decir, la vida (mantenerse siendo lo que es); y esto, a su vez, solo es posible porque cada uno de los vivientes comparte una disposición: la nutritiva.

Lo dicho se corresponde en cuanto al particular como individuo, pero en cuanto ser viviente particular que participa de lo eterno lo que atañe es la reproducción: perdurar en lo eterno a través de la generación de otro ser viviente idéntico<sup>53</sup>. Entonces, en continuidad con lo establecido más arriba, y en contraste con lo que la experiencia dicta: la reproducción es un proceso natural de los seres vivientes. Es ineludible asociar a la disposición nutritiva como la encargada de ordenar el cuerpo para cumplir con este fin. Por ello es importante indagar aún más.

Dentro de la Filosofía aristotélica se distingue, además del acto y la potencia, el agente y el paciente. Al interior de la articulación presentada donde el alma pone en acto las potencias del cuerpo, el alma funge como agente y el cuerpo natural que en potencia tiene vida como paciente. Si bien el alma es agente, no toda ella es la encargada de actualizar las potencias relacionadas con las notas distintivas del viviente; por tanto, cabe pensar que el alma es el motor y solo el crecimiento es el agente. Ambos, motor y agente, tienen lugar en el paciente, que en este caso es el cuerpo del viviente. Según lo dicho, no puede ser en cualquier cuerpo sino en el cuerpo que en potencia tiene vida y que además actualiza esa potencia; de manera que el paciente es el ser viviente particular.

Por último, según lo expuesto, aunque el alma es la encargada de ordenar y disponer el cuerpo para lograr la reproducción, las notas distintivas del particular no son generadas

---

<sup>53</sup> Cfr. Aristóteles. *Acerca del alma*. II, 4, 415a 20 - 415b 8.

por el alma: son actualizadas y esta actualización es el crecimiento. Resta indagar lo relativo al cuerpo y la generación.

### **4.3 Generación del ser viviente**

#### **4.3.1 Generación de los animales**

Dice Aristóteles al inicio del libro uno de *Partes de los animales* que lo primero es observar los fenómenos relativos y luego explicar el por qué y las causas<sup>54</sup>. En el apartado anterior la reflexión giró en torno al trabajo del alma en la actualización del ser viviente, corresponde en este apartado hacer un examen acerca del cuerpo con mira a entender las causas.

Primero es importante establecer que no todo lo referente al cuerpo del viviente ni cualquier instancia del mismo es objeto de estudio si se trata de entender las notas distintivas del particular. Por ejemplo, Aristóteles en *Reproducción de los animales* dedica un breve apartado a la generación del ser viviente en cuanto asunto metafísico, el resto del tratado está dedicado a responder otras preguntas: el enfoque en el resto del discurso se torna más cercano a lo anatómico y a la clasificación de los seres vivientes. Entonces, nuevamente, es necesario prestar atención a la experiencia.

Para conocer más acerca de las notas distintivas del particular son significativas dos instancias del ser viviente: el embrión<sup>55</sup> y aquella instancia desde la cual el viviente es capaz de reproducirse.

En general, la observación del fenómeno relativo al asunto a tratar muestra que los vivientes engendran un ser semejante a ellos<sup>56</sup>. No es el caso que un mamífero genere un

---

<sup>54</sup> Cfr. Aristóteles. *Partes de los animales*. 639a 1 - 639b 11.

<sup>55</sup> O semejante, según el tipo de viviente.

<sup>56</sup> Esto lleva a Aristóteles (1994a) a afirmar en *Metafísica* VII, 9, 1034a 22: “Resulta igualmente claro, por lo dicho, que en cierto modo todas las cosas se generan a partir de algo homónimo” (pág. 308).

insecto o que un ave genere un pez. Si bien puede objetarse que existen casos donde la semejanza entre el ser viviente que engendra y el engendrado no es evidente en la forma, como el caso de las moscas que generan larvas y donde éstas claramente no son semejantes a la forma de las moscas, no es menos cierto que la completud del ser que engendra se corresponde con cada instancia que atraviesa el ser viviente en su desarrollo. Así, en el ejemplo de las moscas que generan larvas y no moscas, las que engendran han pasado previamente, porque así les corresponde según su naturaleza, por la instancia donde son larvas. No engendran nada fuera de la totalidad del ser que son, pues esa totalidad está compuesta por las diversas instancias por las que pasan en el trabajo de alcanzar la perfección de su ser.

De igual forma, la evidencia muestra que el ser que engendra existe con anterioridad al ser engendrado, de donde es posible pensar que el germen que constituye al engendrado existe con anterioridad a éste. El ser viviente engendrado proviene del germen que habrá de constituirlo, por lo que el germen es la potencia del ser engendrado. Este planteamiento se rige por un orden temporal donde el vínculo entre el ser que engendra y el engendrado es ineludible: el que engendra antecede al engendrado.

A partir del trazado anterior nada impide pensar que un hombre, no solo engendra a otro hombre, sino que, con exactitud, engendra a otro hombre con quien comparte características. Y ya que este hombre no es un universal sino un ser particular que participa del universal, las características que componen a este hombre que engendra habrán de ser no solo acorde a lo universal sino, también, a su particularidad; es decir, mis características no solo son las que me corresponden en tanto hombre, también son las que me pertenecen en tanto particular. Esto, aunque armado en lo argumental, es posible comprobarlo por medio de la experiencia: efectivamente, vemos que el engendrado guarda semejanza con

quienes lo engendran e inclusive con antepasados anteriores. Paralelamente, la experiencia lleva a Aristóteles (2000a) a afirmar en *Partes de los animales*:

“[...] en primer lugar, que el germen constituyente debe existir ya con tal potencialidad; luego, que lo que produce existe con anterioridad no solo lógicamente, sino también temporalmente: así el hombre engendra un hombre, de modo que, al tener tales características aquel, el proceso de formación de este otro se produce de tal manera” (pág. 55).

Por lo que concluye: “En lo referente a la generación siempre tiene más fuerza lo particular y lo individual” (Aristóteles, 1994b, pág. 250).

De manera análoga a cómo el ser viviente engendra otro ser semejante a él, así sucede con las notas distintivas del particular<sup>57</sup>. El germen que es potencia del engendrado no es germen del universal, lo es del particular que engendra. La experiencia muestra que no es posible esperar cualquier resultado cuando el ser engendrado actualiza sus potencias: no esperamos un tono de piel o ciertas notas distintivas en el engendrado cuando en la ascendencia de éste no los ha habido<sup>58</sup>. Es claro, pues, que la reproducción y la generación no son procesos absolutamente azarosos. Aristóteles (2000a), en *Partes de los animales*, añade al argumento:

“En efecto, de cada germen no nace un ser al azar, sino este ser de este germen concreto, ni un germen al azar surge de cualquier cuerpo. El germen es, por tanto, principio y formador de lo que procede de él. Y esto sucede por naturaleza: nace, pues, naturalmente de él” (pág. 61).

---

<sup>57</sup> La reproducción, generación y crecimiento se dan en el tiempo, por lo que corresponde al particular y no al género pues éste no está en el tiempo si no es por el particular.

<sup>58</sup> Es cierto que en los cuerpos naturales se presentan anomalías y variaciones, sin embargo, que no se den con regularidad es prueba de que no se dan por necesidad. En todo caso se generan contra natura.

El filósofo explicita que del germen de un hombre nace un hombre y no es azaroso ni desordenado este proceso, pero no nada más se produce un hombre sino que este hombre determinado con estas notas distintivas genera otro hombre con ciertas notas distintivas que guardan semejanza con quien lo engendra o antepasados de éste. Esto es evidente en la experiencia y por ello Aristóteles (2000a) dice: “Pero, de hecho, aún es anterior al germen el ser del que es principio, pues el germen es proceso de formación y el fin una entidad. Y aún anterior a ambos, el ser de donde procede el germen” (pág. 61). Es decir, el ser engendrado comparte características con quien lo engendra y sus antepasados porque el germen que lo compone proviene de quien lo engendra, y éstos a su vez comparten características con quienes los han engendrado y sus antepasados por la misma razón, y todo este arreglo de heredar características es posible porque así es el ser, en este caso, del hombre. Esta forma del ser es anterior a los particulares y al germen de donde éstos proceden. Hay un orden al que están subordinados los particulares y es el universal al que pertenecen. De suerte que reducir las notas distintivas del particular a un asunto meramente azaroso es equivalente a no percibir o negar la manera en que el particular se relaciona con su universal.

#### ***4.3.2 El embrión y el principio motor***

En continuidad con lo que respecta al embrión es menester pensar acerca del proceso de formación. Si el cuerpo es la potencia del ser viviente y el alma aquello que actualiza a ésta, análogamente el embrión habrá de contar tanto con el material que es potencia del ser engendrado como con el principio ordenador que actualice tal potencia.

Que el embrión posee el material que es potencia del ser viviente, es claro. El germen del que se compone el ser viviente que habrá de engendrarse posee el material del



esperma y el óvulo: la materia subyacente que es potencia del ser engendrado. Resta pensar acerca del principio ordenador.

Dice Aristóteles (2000a) en *Movimiento de los animales*: “Sin duda es necesario que el motor exista antes que lo movido y lo que genera antes que lo generado: nada es anterior a sí mismo” (pág. 305). Esto es evidente a partir la experiencia desde el momento en que percibimos que quien engendra existe necesariamente antes que el engendrado. Significa que el viviente que engendra posee en sí el principio ordenador<sup>59</sup>, pero no lo posee en tanto que engendra, sino en tanto ser viviente; por tanto, el principio ordenador se encuentra en él en cada instancia de la vida del ser viviente. Así, gracias a que el engendrado guarda semejanza con aquel que engendra (pues pertenecen a la misma especie), es posible concluir que el engendrado también poseerá en sí este principio desde el primer instante en que es formado. En otras palabras, el ser viviente siempre está vivo; no sucede que se forme y después adquiera vida<sup>60</sup>. Aristóteles (1994b) llega a esta misma conclusión y afirma: “De hecho, referirse al esperma o a aquello de donde procede el esperma, viene a ser lo mismo, en la medida en que el esperma contiene en sí mismo el movimiento que le dio el reproductor” (pág. 133).

El análisis de la experiencia muestra que es necesario que lo formado se forme a partir de algo, por medio de algo y llegue a ser algo. En el caso del ser viviente, lo engendrado se ordena de acuerdo a su forma a partir de la forma que le corresponde a su ser

---

<sup>59</sup> Lo que antes ha quedado establecido como el trabajo del alma, particularmente el de la *entelequia*.

<sup>60</sup> En *Reproducción de los animales* Aristóteles (1994b) afirma: “El macho como poseedor del principio de movimiento y de la generación, y la hembra, del principio material” (pág. 63). El Estagirita sí dedica una parte del tratado a indagar el papel del esperma y del óvulo en el proceso de generación; se pregunta “De las dos posibilidades, hay que determinar en cuál debemos situar al esperma, si como materia y paciente o como forma y agente, o incluso como ambas cosas” (Aristóteles. 1994b. pág. 96) y resuelve que el esperma es el principio motor: “[...] esta fuerza es el agente, y lo que toma cuerpo y recibe la forma es el resto del residuo que hay en la hembra” (Aristóteles. 1994b. pág. 115). Para fines de este escrito es irrelevante y por ende no es considerado dentro del argumento principal; además, la teoría ha quedado relegada a partir del estudio que la biología y, en particular, la genética han realizado sobre este tema.

y que se encuentra en el germen que lo compone, se forma por medio del material en que subyacen las potencias y llega a ser por la actualización de tales potencias.

Ahora bien, ya que con anterioridad<sup>61</sup> se ha establecido que la actualización de las potencias en el ser engendrado es el movimiento propio del crecimiento y que éste corresponde a la disposición nutritiva del alma, cabe preguntar ¿todas las partes del viviente se encuentran ya formadas desde el inicio o sucede que no todo se forma al mismo tiempo? Aristóteles responde que no hace sentido pensar que los órganos se encuentran formados desde el inicio porque ello implicaría que el material del germen que conforma al embrión está hecho de cada parte del cuerpo de quienes engendran. En esa línea de pensamiento, se apunta a que los seres vivientes engendran a otros vivientes aportando material desde todo el cuerpo: así el corazón de los que engendran produciría parte del germen, lo mismo el hígado y demás órganos y partes del cuerpo. Dicha propuesta es contrafáctica. La experiencia muestra que en ocasiones los seres engendrados no se parecen a quienes los engendran sino a otros antepasados. Por tanto, el germen que conforma al embrión no tiene desarrollada la totalidad de su realidad corporal desde el inicio sino que ésta se va formando. “Está claro, entonces, que hay algo que actúa, pero no una cosa determinada ni presente en el semen como algo acabado desde el principio” (Aristóteles, 1994b, pág. 133), afirma el Filósofo<sup>62</sup>.

La importancia de esta reflexión no es menor. Conceder que el embrión se encuentra ya preformado lleva la explicación de la generación del viviente hacia el determinismo; por

---

<sup>61</sup> Apartado 4.2.4 *El crecimiento*.

<sup>62</sup> Al respecto, Esther Sánchez comenta en la nota 23 de la traducción que hace a *Reproducción de los animales*: “Toda esta larga discusión prefigura los intentos posteriores de la ciencia por explicar el desarrollo embrionario. Las dos teorías, puramente especulativas, serán la de los preformacionistas (el embrión y el adulto estarían preformados en el huevo), y la de los epigenistas (el huevo sería únicamente el material a partir del cual el organismo se forma en etapas sucesivas). Aristóteles como se desprende del texto, sería un epigenista” (Aristóteles. 1994b. pág. 133. Nota 23).

el contrario, conceder que el ser viviente se conforma del germen que lo compone y le siguen una serie de instancias en las que se van actualizando sus potencias abre la posibilidad a que las potencias que sean actualizadas no lo sean por necesidad. Por ejemplo, en un embrión de hombre es necesario que se actualice la potencia del cuerpo, para este caso supuesto pensemos en la potencia que concierne a la respiración. Al estar preformado el órgano, en este caso la nariz, desde la figura del órgano y hasta la correcta actualización estarían regidas por la necesidad. Sobre la correcta actualización, no podría haber hombres que nacieran sin un órgano o sin una extremidad pues éstas ya se encontrarían preformadas en el germen del embrión; podría darse el caso en que no crecieran, pero habrían de estar. Por otro lado, sobre la figura del órgano<sup>63</sup>, al no haber preformada toda una realidad material, el resultado de la actualización puede ser, o bien, la de alguno de los seres involucrados en la generación del engendrado o la de alguno de los antecesores de éstos cuya potencia se encuentra en el material del germen que conforma al embrión. Inclusive es viable el caso en que el desarrollo suceda contra natura y no suceda con perfección.

Es menester tener otro punto a considerar. Si el germen que compone al embrión estuviese compuesto por las partes de quienes engendran habría que conceder también que cada espermatozoide del macho en cuestión y cada óvulo de la hembra en cuestión tendrían que ser idénticos. Si, por el contrario, no es el caso que el germen que compone al embrión estuviera compuesto por las partes de quienes engendran entonces es posible que hubiese diferencia entre espermatozoides: lo que añade cierto grado de contingencia a la formación específica de determinadas notas distintivas del particular.

Continuar el estudio desde aquí está más cercano al ejercicio de conjeturar. Es menester llevar el discurso hacía el terreno de la metafísica para explorar los principios y

---

<sup>63</sup> Por mencionar una nota distintiva del particular, pero en realidad podría ser cualquiera.

causas de todos estos movimientos; pero antes de ello, es pertinente una última reflexión de cara a delimitar el tema.

### **4.3.3 *Las particularidades***

De manera similar a como el estudio ha llegado al límite donde lo que le sigue es la especulación y la conjetura, de esa manera Aristóteles detiene su estudio en torno a la generación de las particularidades del ser viviente. El Filósofo considera que no existe con una finalidad aquello que no es común a toda la naturaleza ni se presenta de manera regular:

“El ojo, evidentemente, es para algo, pero que sea azul no es para algo, excepto que esa característica sea propia del género. En algunos casos no contribuyen estas características a la definición de la entidad de un animal, sino que, como son producto de la necesidad, hay que atribuir las causas a la materia y al principio que la puso en movimiento” (Aristóteles, 1994b, pág. 286).

Lo dicho en este fragmento por el Filósofo ha sido explicado hasta este momento, salvo por la condicional “*como son producto de la necesidad*”. Es posible que Aristóteles se refiriera con ella a que, toda vez que es necesario que el ojo tenga un color, entonces es menester atribuir causas a tal necesidad; pero estas causas no pueden ser sino la materia y el principio que la pone en movimiento: el alma. Si esto es así, entonces este escrito y lo dicho por Aristóteles se corresponden pero es menester indagar en el ser viviente, ya no con perspectiva desde el estudio de la biología, sino, desde la metafísica para inquirir en lo tocante a los principios, la necesidad, el orden, la sustancia y los accidentes.

Antes de finalizar este apartado, hay dos asuntos que destacar. El primero de ellos es que el Filósofo considera que el desarrollo de cada particular es acorde al desarrollo que

le corresponde según la especie a la que pertenece. Esto es así porque esencialmente, más allá de lo contingente que hay en cada particular, se ordena a su universal. Dice Aristóteles (1994b):

“[...] la génesis depende de la existencia y está en virtud de esa existencia, y no es ésta la que está en función de la génesis. Los antiguos filósofos de la naturaleza creyeron lo contrario. La razón de eso es que no veían que las causas fueran varias, sino que sólo tenían en cuenta la causa material y motriz<sup>64</sup>, y éstas vagamente, pero no prestaban consideración a la causa formal y a la final” (pág. 286).

El segundo asunto a destacar es que Aristóteles concluye su reflexión con lo que en este escrito ha sido expuesto a lo largo de los últimos apartados<sup>65</sup>:

“Pues bien, cada cosa existe para algo, y por esta causa y las restantes se desarrollan de hecho todas las características que están incluidas en la definición de cada ser, y que existen con un fin o son un fin. Pero de las características cuya formación no es así, la causa hay que buscarla ya en el movimiento y en el proceso de la generación, pensando que adquieren sus diferencias en el mismo momento de su composición. Por ejemplo, un animal tendrá por necesidad un ojo (pues se supone que así es un animal), y tendrá un tipo de ojo concreto por necesidad, pero no por el mismo tipo de necesidad, sino de otro modo, porque está formado por

---

<sup>64</sup> Esta afirmación de Aristóteles será relevante en el siguiente apartado para entender por qué la ciencia moderna puede ser una ayuda aunque no un discurso definitorio que se instale al interior del *corpus* aristotélico.

<sup>65</sup> Esto no es gratuito ni producto de una investigación que pretenda arrojar luz sobre las palabras de Aristóteles en un intento por unificar y validar la amplia teoría expuesta a lo largo del *corpus* aristotélico. Se debe, en todo caso, a un atento examen del mundo natural. ¿Cuál de los dos métodos presenta mayor congruencia con lo hecho por Aristóteles, el de Quevedo o el que ha posibilitado el despliegue de este escrito? Ésta es una pregunta posible pero que no interesa sino para la vanidad de quienes persiguen fines allende al deseo natural de saber.

naturaleza para actuar y padecer de una manera determinada o de otra” (Aristóteles, 1994b, págs. 186-187).

Expuesto esto, es posible dar paso a un estudio desde la Física y Metafísica para tratar de esclarecer aún más lo referente a la generación y lo hereditario de ciertas características contingentes del ser viviente antes.

## **5 RELACIÓN ENTRE MOVIMIENTO, ORDEN Y ACCIDENTE**

Ha quedado expuesta, en el capítulo anterior, la manera en que la realidad parece desenvolverse; sin embargo, exponer los aspectos más evidentes de la realidad no es suficiente<sup>66</sup>. Por tanto, es necesario hacer un estudio acerca de aquello que subyace en la generación del ser viviente.

Como se exhibió con anterioridad, los seres vivientes llegan a ser a través de la generación. Hay, pues, una concepción de ésta como movimiento natural. Por ende, en lo tocante a este capítulo, es menester indagar acerca de los movimientos naturales con el fin de esclarecer en lo posible la manera en que se presentan las notas distintivas del particular.

Dentro de los aspectos a destacar de cara a dar continuidad a la reflexión previa están el carácter no necesario de las notas distintivas del particular, las cualidades del movimiento y aquello en lo que opera éste. Así, la pregunta debe indagar la manera en que se articula lo contingente en aquello que se presenta como movimiento natural. De esta forma, y de acuerdo con lo que dice Aristóteles (1995) en *Analíticos Segundos*: “Cada cosa la sabemos, no por accidente, cuando la conocemos en virtud de aquello por lo que se da, a partir de sus principios en cuanto tal” (pág. 334), es motivo del presente capítulo inquirir

---

<sup>66</sup> Dice Aristóteles (2008a) en *Física* VIII, 1, 252a 34-35: “En general, pensar que tenemos un principio suficiente por el hecho de que algo siempre es así o siempre ocurre así, es una suposición errónea” (pág. 429).

sobre los principios que ordenan al movimiento que permite y configura la aparición de lo contingente.

En la búsqueda de cumplir óptimamente con el objetivo, el estudio de los principios exige otra perspectiva a la que fue trazada en los capítulos previos. Dice Aristóteles (1994a): “Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa” (pág. 72). Luego, este capítulo exige algo más que atención a la experiencia. El conocimiento de cada caso individual se construye con la memoria y los recuerdos; empero, ahora se aspira al conocimiento que versa acerca de la manera en que se articulan los universales. No es suficiente con la experiencia.

“Además, no pensamos que ninguna de las sensaciones sea sabiduría; por más que éstas sean el modo de conocimiento por excelencia respecto de los casos individuales: y es que no dicen el porqué acerca de nada, por ejemplo, por qué el fuego es caliente, sino solamente que es caliente” (Aristóteles, 1994a, pág. 73).

En conclusión, la parte final de este escrito está orientada desde el estudio de la *Física* y de la *Metafísica*; en el entendido de que, por un lado, “la Física estudia los accidentes y los principios de las cosas que son, en tanto que son movidas, y no en tanto que cosas que son” (Aristóteles, 1994a, pág. 436), y, por otro, la *Metafísica* ayudará a sondear con mayor precisión en lo que respecta a los principios y las cosas que son en tanto que son.

El presente capítulo está configurado en cinco partes. En la primera se inquiera acerca del movimiento natural. Le sigue un apartado dedicado a indagar en la diferencia entre movimiento y cambio, y las maneras en que éstos se relacionan con las notas distintivas. En el tercer apartado se ahonda en las nociones de causa y necesidad respecto

del movimiento como una configuración de lo que llega a ser. El cuarto y penúltimo apartado está dedicado al examen de la cosa: el substrato y el accidente. Finalmente, en el quinto apartado abordo lo tocante a la noción de principio<sup>67</sup>.

## 5.1 El movimiento en los cuerpos naturales

Dentro de las cosas que son por naturaleza es evidente que algunas presentan movimientos; dichos movimientos, además, se dan con regularidad: cuestión que permite suponer un orden<sup>68</sup>.

En lo que respecta a los seres vivos, ciertos movimientos no solo son regulares sino que manifiestamente son ordenados. De ahí que sea posible encontrar en Aristóteles a la naturaleza como principio y causa de movimiento<sup>69</sup>. Lo distintivo de la naturaleza bajo esta comprensión de principio y causa de movimiento es que pertenece y es inmanente a la cosa. Así, la relación que guarda el movimiento y el orden se corresponde con la forma o especie del ser vivo particular. Significa que el ser vivo está ordenado, respecto de sus movimientos, a la forma que le corresponde según su especie. Existe, pues, un entramado ontológico que opera al interior del cuerpo del vivo<sup>70</sup>.

En consecuencia, es posible inferir, de acuerdo con las nociones de potencia y acto como factores del entramado ontológico, que el movimiento es la actualidad de lo movable en potencia. Lo alterable se actualiza en tanto que alterable y sucede la alteración; de

---

<sup>67</sup> Las nociones de los apartados que componen a este capítulo son amplias y complejas. Cada una de ellas podría ser el objeto de estudio de un texto entero. Empero, el tratamiento que prosigue no está enfocado en ahondar detalladamente en qué consiste cada una de ellas sino cómo están imbricadas entre sí.

<sup>68</sup> “[...] lo propio de lo natural es que las cosas actúen de manera semejante en todos los casos” (Aristóteles, 2008a, pág. 467).

<sup>69</sup> Cfr. Aristóteles. *Física*. II, 1, 192b 21-24.

<sup>70</sup> Es menester recordar que el tratamiento de estas cuestiones es un trabajo del intelecto: discernir y separar nociones no refleja una verdadera escisión en lo real. Incluso Aristóteles (2008a) reconoce esto cuando en *Física* II, 1, 193b 2-5 dice: “Así, en otro sentido, la naturaleza de lo que tiene en sí mismo el principio de movimiento sería la forma o la especie, la cual solo conceptualmente es separable de la cosa” (pág. 133).



manera semejante sucede respecto de las cosas que son susceptibles de aumento o disminución, las desplazables, y las generables y destructibles. Afirma Aristóteles (2008a): “El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable” (pág. 179).

La comprensión de movimiento que presenta Aristóteles contempla a lo movable como la condición que posibilita la actualización de lo movable; es decir, algo se mueve porque le es posible moverse y no solo porque algo opera en él: para que algo se mueva hace falta que pueda moverse según cada movimiento particular. Por ejemplo, para que un leño se quemara no solo es necesario el fuego sino que el leño sea quemable. Lo quemado requiere ser quemable; lo alterado, alterable; y así con cada movimiento.

De lo anterior se concluyen las siguientes consideraciones sobre el cambio: Algo cambia por la acción de algo y hacia algo: por la acción del fuego el leño cambia a leño quemado; aquello por cuya acción cambia lo cambiante es “lo primero que mueve”: el leño no estará quemado si no es por acción del fuego, de manera que lo primero que mueve es el fuego; lo que cambia es el material, y aquello hacia lo que cambia es la forma: el leño quemado ha tenido un cambio en lo material, y se ha quemado porque es quemable (es decir, en su forma está la disposición para padecer el efecto del fuego). Estas consideraciones no son ajenas a los movimientos de los vivientes: Algo cambia por la acción de algo y hacia algo: los vivientes pasan de la instancia que les corresponde como recién engendrados a la instancia de adultez en virtud de la disposición del alma para trabajar en la actualización de las potencias; aquello por cuya acción cambia lo cambiante es “lo primero que mueve”: el alma aquello por cuya acción crece el viviente, es “lo primero que mueve”; lo que cambia es el material, y aquello hacia lo que cambia es la

forma: el viviente se desarrolla y cambia su realidad material, se vuelve más grande y más perfecto respecto de su finalidad, y aquello hacia lo que cambia está dado por su forma.

Es claro que el movimiento está en la materia y que la forma no crece. No hay más forma de hombre en el adulto que en el recién nacido. Si fuera el caso que la forma padeciera el movimiento a la par que la materia, el recién nacido no tendría en sí la forma del adulto en la misma medida en que no posee el material que compone al adulto; luego el movimiento sería desordenado, ya que, al carecer de la forma del adulto, no habría un para qué: el crecimiento no sería ordenado respecto de un fin, pues el viviente no tendría en sí la potencia de la forma adulta. Este razonamiento lleva a Aristóteles (2008a) a decir: “Nada es completo [*téleion*] si no tiene fin [*télos*], y el fin es un límite” (pág. 207).

Al respecto del movimiento como la actualidad de lo movable en tanto movable cabe tener una consideración más: la disposición<sup>71</sup> (o la potencia) torna al movimiento como algo inacabado. En el ejemplo del viviente que crece: si lo propio a la adultez es la actualización de las potencias, y esto significa alcanzar la completud del movimiento, entonces el viviente en cualquier instancia previa a la adultez (sin la completa actualización de sus potencias) permite considerar al movimiento como algo inacabado.

De esta forma queda claro que el movimiento implica que algo cambia por la acción de algo y hacia algo, donde el propio movimiento, en tanto actualización de la posibilidad, es incompleto mientras se realiza. Por consiguiente, el movimiento implica la existencia de una sustancia que habrá de moverse; esto obliga a considerar si la generación del viviente es un movimiento y cómo interviene ello en las notas de particular.

---

<sup>71</sup> Aristóteles (1994a) dice en *Metafísica V* que la potencia (*Dýnamis*) puede entenderse como lo que posee un principio del movimiento o del cambio que se da en otro o bien en tanto que otro (pág. 237).

## 5.2 El movimiento, el cambio y las notas distintivas del particular

Según Aristóteles, la generación no es un tipo de movimiento; el fundamento de esa afirmación se encuentra al observar las particularidades del mismo.

Con anterioridad ha quedado establecido que las cosas que se generan lo hacen por naturaleza, por arte o espontáneamente. Por su parte, las cosas que se generan son por algo, a partir de algo y llegan a ser algo<sup>72</sup>. En contraste con lo dicho en el apartado anterior, el movimiento y la generación no parecen diferir. Empero, es evidente que en todos los tipos de movimiento, ya sea cualitativo (alteración), cuantitativo (aumento/disminución) o local (desplazamiento), hay una sustancia que permanece; no sucede así con la generación y su contrario, la destrucción.

Al respecto, Aristóteles diferencia entre movimiento y cambio: todos los movimientos son cambios aunque no todos los cambios son movimiento. Al interior de lo que configura un movimiento prevalece una sustancia, mientras que en la generación no sucede así. Si se aceptara que la generación parte de una sustancia que ya es la misma cosa que se genera, no habría propiamente generación pues ya existiría lo que se supone habría de generarse. Por otro lado, si bien la generación no es un tipo de movimiento, tampoco es su contrario: un tipo de reposo. Es claro que la generación habrá, entonces, un tipo de cambio.

Se puede señalar que el cambio ha de darse de tres formas: el que va de una no-sustancia a una sustancia (o no-sujeto a sujeto), el que va sustancia a sustancia (de sujeto a sujeto) y el que va de sustancia a no-sustancia (de sujeto a no-sujeto). “Así, pues, el cambio que va de no-sujeto a sujeto, dándose entre ellos contradicción, es generación: absoluta si el cambio es absoluto, y parcial si el cambio es parcial” (Aristóteles, 1994a, pág. 461 ). Por

---

<sup>72</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. VII, 7.

ende, el cambio es mucho más abarcable que el movimiento; entonces, no sucede que el cambio sea un tipo de movimiento sino que, antes bien, el movimiento en sus diferentes manifestaciones, es un tipo de cambio.

Con lo dicho, es innegable que la generación no es movimiento. No obstante, la reflexión de este escrito no versa sobre el movimiento sino sobre las notas distintivas del particular. Diferenciar entre movimiento y cambio solo es la antesala al acto de articular las notas distintivas con el tipo de cambio que les corresponde.

Según lo expuesto en el capítulo 4, las notas distintivas del particular no se generan, al menos no lo hacen de manera absoluta. Son notas distintivas que poseen los particulares que engendran y que se encuentran en potencia en el germen del cual habrá de generarse el viviente engendrado; además, en el germen no solo se encuentran en potencia las notas distintivas de quienes engendran sino de otros antepasados: notas distintivas que les correspondieron a los individuos de la genealogía en cuestión. Como consecuencia, si bien el ser engendrado es puesto en la existencia, no sucede así con las notas distintivas del particular.

Es importante realizar la pregunta con exactitud, pues, si se pregunta por el todo unitario que es el viviente engendrado entonces las notas distintivas son generadas de una cierta forma en la medida en que son parte del todo unitario que es el ser viviente engendrado, de ahí que al ser puestas en acto se les considere como generadas porque le corresponden al particular cuya alma pone en acto las potencias y este trabajo es propio de cada particular. Pero, las notas distintivas en cuanto posibilidades del ser que se engendra, también son parte de la genealogía sin que por ello lleguen a ser parte del universal con el que se corresponde el ser viviente engendrado. De ahí que no cabe esperar que el particular tenga notas distintivas en absoluto azarosos: no esperamos que los vivientes engendren a

otro y que este último muestre notas distintivas que no son propios de la genealogía de los vivientes que engendran.

En conclusión, la aparición de ciertas notas distintivas en el ser engendrado no es un cambio como lo es la generación sino que es un cambio al modo en que se dan los movimientos. El ser engendrado en el que se dan las notas distintivas del particular no existe con anterioridad al momento en que lo engendran los progenitores, sin embargo las posibilidades de sus notas distintivas, sí.

Ahora bien, como se dijo, el movimiento es incompleto porque la completud es el fin y es aquello a lo que se mueve. Si el movimiento es actualizar lo movable en tanto movable, entonces:

“el moviente aporta siempre una forma, sea un <<esto>> determinado, sea una cantidad o una cualidad; y esta forma es el principio y la causa del movimiento cuando el moviente mueve algo, como por ejemplo, lo que es actualmente un hombre produce un hombre de lo que es hombre en potencia” (Aristóteles, 2008a, pág. 183).

La forma del moviente (agente) es el origen del movimiento. Así, en un análisis de la generación del viviente, es posible determinar, desde cierta perspectiva dispuesta por aquello que acentúa la pregunta, que no todo lo que involucra al cambio de la generación es pura generación. Una cosa genera a partir de otra y por la acción de algo que está en acto y se corresponde con el género o la especie, es decir, un hombre genera un hombre<sup>73</sup>. Es viable preguntar ahora por la naturaleza del *llega a ser*.

---

<sup>73</sup> Cfr. Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción*. I, 5, 320b 17-21.

### **5.3 Llegar a ser**

En apartados previos se detallaron algunos aspectos correspondientes al movimiento. Dichos aspectos atienden en su mayoría a características propias del movimiento antes que a la manera en que éste se relaciona con otras nociones. Por mor de ello el presente apartado está dispuesto para indagar en cómo otras nociones, a saber, la causa y la necesidad, atraviesan lo tocante al movimiento.

No es suficiente conocer que el movimiento se da en algo, por acción de algo y que se mueve hacía algo; es imperante plantear cómo operan las causas y la necesidad al interior del movimiento. Así, este apartado está constituido por tres partes: la primera dedicada a indagar lo propio de las causas en el movimiento; la segunda, la necesidad; y por último, la casualidad.

Pero la finalidad de este apartado no se agota en la explicación, también es finalidad encausar hacia la consideración de si las notas distintivas del ser viviente particular están sujetas al absoluto azar; es decir, cómo se vincula lo que llega a ser con otras nociones que están presentes al interior del tejido ontológico.

#### **5.3.1 Causas**

Con atención a la experiencia es posible señalar que las cosas que llegan a ser lo hacen por: transfiguración, como en el caso del bronce respecto de la estatua; adición, tanto por aumento como por sustracción: como cuando se esculpe en la piedra; composición, como sucede con la construcción de la casa donde los materiales son ordenados acorde a la finalidad; y alteración, como las cosas que cambian respecto de su materia. En todas estas formas en que las cosas llegan a ser se distinguen cuatro tipos de causas: material, formal, eficiente y final.

La causa material es respecto de aquello a partir de lo cual se genera lo que permanece subyaciendo; en el caso del ser viviente, concretamente en el crecimiento, la causa material es el alimento que se incorpora al organismo gracias al trabajo metabólico: así pues, el alimento ingerido y asimilado es la causa material del crecimiento. La causa formal es aquello que antes es para mantenerse siendo lo que es; es decir, y de nueva cuenta en cuanto al crecimiento del ser viviente, la causa forma es aquello que ordena y dispone el cuerpo para incorporar el alimento, asimilarlo y realizar el trabajo de distribución de los nutrientes según sea necesario para el desarrollo: así, la causa formal sería la *entelequia* del alma. La causa eficiente es el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo; en el ejemplo del crecimiento la causa eficiente es el alma en tanto que principio a partir del cual se ponen en acto las disposiciones del cuerpo. Y la causa final es aquello para lo cual algo es; en relación al crecimiento sería el desarrollo, la perfección del ser viviente. Finalmente, es menester subrayar que las causas también pueden ser accidentales o ser dichas en potencia o en acto.

Según lo expuesto, es entendible que Aristóteles ponga de manifiesto en *Metafísica* V que las maneras en que se dice Causa son: Aquello que sigue permaneciendo y se hace algo siendo esto inmanente<sup>74</sup>, aquello de lo cual se articula para reunir el género con la especie, aquello de donde proviene el inicio primero del cambio o del reposo y aquello para lo cual, es decir, la causa como fin. El Estagirita, además, afirma que la causa puede ser también accidental y que algunas veces es lejana y algunas más próxima.

La última distinción obliga a que la investigación en torno a las causas de algo siempre pregunte por la causa dominante. De vuelta al ejemplo del ser viviente y su

---

<sup>74</sup> Al respecto dice Tomás de Aquino (2011): “[Aristóteles] agrega ‘permaneciendo’ en la cosa para diferenciarla de la privación y de los contrarios, pues la estatua se hace del bronce que permanece en la estatua ya hecha” (pág. 153).

crecimiento, nadie diría que la lluvia que hace crecer la vegetación es la causa dominante del crecimiento en cuanto que el viviente se alimenta de la vegetación. Conjuntamente, el crecimiento del viviente está ordenado según su género, entonces, aunque el viviente particular crece por el trabajo que lleva a cabo por él mismo, no lo hace conforme a sí mismo sino conforme a su género; es decir, yo no crezco conforme a mí mismo sino conforme a mi género. El género como causa del orden del crecimiento es anterior al trabajo que llevo a cabo para crecer, por tanto es la causa preponderante. Dice Aristóteles (2008a):

“Además, los géneros de las causas han de considerarse con respecto a los géneros de las cosas, las causas particulares respecto de las cosas particulares. Así, un escultor es la causa de una estatua, y este escultor lo es de esta estatua” (pág. 146).

La distinción ulterior permite establecer, en una vuelta al tema de las notas distintivas, que la causa de la armonía en la figura, y el hecho de que las notas distintivas sean heredadas y no generadas de manera absoluta, se debe a la anterioridad de las causas. Es decir, estos quienes engendran son causa del engendrado y de que el engendrado pueda tener ciertas notas distintivas; pero la causa de que de hecho esto sea posible es el género de quienes engendran.

Por otra parte, de regreso a la consideración de la nota distintiva del particular, ésta no es puesta en acto por sí misma sino por el trabajo del alma, es decir, la nota distintiva es movida por algo otro. Si además se considera que, acorde a lo dado en el examen del movimiento “lo que es movido por otro es movido naturalmente o bien contra naturaleza” (Aristóteles, 2008a, pág. 440), entonces la nota distintiva es actualizada naturalmente. De suerte que, según lo expuesto sobre las causas y la manera en que se articulan las causas



particulares con las que tienen mayor preponderancia, las causas de las notas particulares se inscriben al interior de la naturaleza como causa.

Aristóteles señala que las maneras en las que se dice Naturaleza son dos: aquello a partir de lo cual comienza a crecer lo que crece, siendo aquello inmanente; y aquello de donde se origina el movimiento que se da en cada una de las cosas que son por naturaleza y que corresponde a cada una de éstas en tanto que es tal. De forma que primordialmente se dice que la naturaleza “es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas y por sí mismas” (Aristóteles, 1994a, pág. 215).

Encontrar la actividad del ser viviente en relación con la actualidad de sus potencias al interior de la naturaleza como causa desvincula al absoluto azar del entramado ontológico que se ve implicado en lo tocante a las notas distintivas; empero, abre la posibilidad a que pueda ser entendido como determinismo. Así, corresponde ahora inquirir acerca de la necesidad.

### **5.3.2 Necesidad**

Aristóteles expone en *Metafísica* V, 5 las distintas maneras en que se dice necesario: aquello sin lo cual no se podría vivir, verbigracia, sin la alimentación no podría vivir el viviente; aquello que procura el bienestar, como el medicamento que previene la enfermedad; aquello que es contranatura e impide u obstaculiza la elección o la inclinación natural; aquello que no puede ser de otra manera; y, por último, la demostración, pues si lo demostrado se ha demostrado estrictamente entonces no puede ser de otro modo.

El Estagirita cierra la reflexión en torno a lo necesario arguyendo que dadas estas maneras es evidente que algunas cosas tienen en otras la causa de que sean necesarias y, por otro lado, algunas cosas son la causa de que otras sean por necesidad. Por su parte,

Tomás de Aquino (2011) concluye sobre este tema, siguiendo a Aristóteles: “Pues se llama necesario a aquello que en su naturaleza tiene algo que no puede no ser; contingente en cambio, como frecuente, es lo que puede no ser” (pág. 167).

Dada esta aproximación a lo necesario y en consideración de que la pesquisa está centrada en un aspecto propio de los seres vivos, es pertinente indagar en la distinción entre movimiento por sí y movimiento por otro.

Según y lo dicho por Aristóteles en *Física*, las cosas se generan o por naturaleza (*phýsis*) o por otras causas. Las cosas que se generan por naturaleza tienen en sí mismas el principio de movimiento y de reposo, y el movimiento puede manifestarse en relación al lugar, al aumento, la disminución y la alteración. Las cosas que no se generan por naturaleza no tienen en sí mismas el principio de movimiento y son movidas por agentes externos.

“Entre las cosas movientes y las cosas movidas, algunas mueven y son movidas por accidente, otras de suyo; por accidente, cuando solo pertenecen o son partes de las cosas que mueven o son movidas; de suyo como cuando una cosa mueve o es movida no meramente por pertenecer a tal cosa ni ser una parte suya” (Aristóteles, 2008a, pág. 438).

Las cosas que son movidas por otras se consideran movidas por accidente toda vez que no hay necesidad en que se dé el movimiento, no sucede igual con aquellas que tienen en sí el principio de movimiento. Por ejemplo, que una semilla se desarrolle y crezca hacia arriba se da por necesidad pues el principio del movimiento es intrínseco a la semilla y le ordena de tal forma. En cambio, que la taza que uso para beber café se mueva hasta mi boca es un movimiento accidental pues no está en la taza aquello que provoca el movimiento de dirigirse hacia mi boca; algo semejante ocurre con los árboles que se mecen con el viento:

el viento mece al árbol pero el árbol no se mece por sí mismo sino por la acción del viento que actúa en él. Así, es evidente que no existe necesidad en que la taza vaya a mi boca ni en que el árbol se meza: son movidos por otros y, ya que pueden darse o no, son considerados movimientos accidentales.

Así, ha quedado expuesta la naturaleza de lo necesario<sup>75</sup>, pero esto es solo el fundamento para comprender aquello que se realiza sin que la injerencia de la necesidad sea absoluta, es decir: lo casual y azaroso.

### **5.3.3 La casualidad/azar**

Que suceden cosas no dadas desde la necesidad, es evidente y empíricamente constatable. De acuerdo con lo planteado en el apartado anterior, para que algo se dé fuera de la necesidad es suficiente con que algo de lo que es pudiera haber sido de otra manera o pudiera no haber sido; es decir, que el efecto sea producto de dos cadenas causales que se conectan sin que haya necesidad en ello. Aristóteles (1995) lo plantea con el siguiente ejemplo: “Si, mientras uno caminaba, relampagueó, es accidente: pues no relampagueó porque uno caminara, sino que decimos que eso coincidió con lo otro” (pág. 323). En el ejemplo, salir a caminar y que relampaguee no tienen ningún tipo de causa entre sí; y es claro que salir a caminar y que relampaguee tampoco sucede siempre, ni en la mayoría de las veces. Por tanto la casualidad es lo contingente.

Pero fuera de la necesidad no solo es posible distinguir lo casual, también lo que llega a ser por suerte. En efecto, de las cosas que llegan a ser casuales algunas llegan a ser a

---

<sup>75</sup> Aristóteles (1995) lo resumen considerablemente bien cuando en *Sobre la interpretación* 9 dice “Así, pues, es necesario que lo que es, cuando es, sea, y que lo que no es, cuando no es, no sea; sin embargo, no es necesario ni que todo lo que es sea ni que todo lo que no es no sea: pues no es lo mismo que todo lo que es, cuando es, sea necesariamente y el ser por necesidad sin más; de manera semejante también en el caso de lo que no es” (pág. 54).

partir de la elección por quienes tienen la capacidad para elegir. Es a esto a lo que se le denomina suerte.

Entonces, tanto la casualidad (*autómaton*) como la suerte (*týche*) se dicen de las cosas que no pasan por necesidad ni en la mayoría de los casos. A partir de esto es posible establecer que, si la necesidad es una causa determinada, lo contingente es una causa accidental y por tanto indeterminada; lo que refuerza la consideración acerca de la casualidad como cadenas causales que se conectan sin que haya necesidad en que tal conexión suceda.

Ahora bien, como ha acontecido con el movimiento y el cambio donde este último es más amplio que el movimiento, de manera semejante sucede con la casualidad y la suerte.

“La casualidad se diferencia de la suerte por ser una noción más amplia.

Porque todo cuanto se debe a la suerte se debe también a la casualidad, pero no todo cuanto se debe a la casualidad se debe a la suerte” (Aristóteles, 2008a, pág. 197).

La suerte necesariamente está vinculada con una actividad, por lo tanto pertenece al ámbito de lo humano; requiere elección y por ello nada inanimado tiene suerte. Por su parte, la casualidad no requiere elección: corresponde a seres animados e inanimados.

Entonces, en el ejercicio constante de volver al intento de comprender las notas distintivas del particular y articularles con otras nociones, es posible vislumbrar que las notas distintivas no son producto de la suerte: evidentemente no son producto de una elección.

Por otro lado, se ha vinculado a las notas distintivas con el azar en el entendido de que no es necesario que sean como son, sin embargo, si el particular es la mezcla del esperma y óvulo de los progenitores, es claro que hay al menos una causa. No es

obligatorio que yo tuviera esta nariz y, aunque podría haber sido de otra forma, no obstante no podría haber sido absolutamente de cualquier otra forma.

Hay un cariz que acerca a las notas distintivas al ámbito de lo causal y arbitrario, y al mismo tiempo hay algo en la experiencia (entendida no como cosas puestas en la realidad de manera aislada sino como un entramado donde se conjugan principios, causas, efectos, necesidades y casualidades) que muestra un cierto límite dado por el orden propio del cosmos. Entonces, es necesario examinar no solo el llegar a ser sino lo que llega a ser.

#### **5.4 La cosa y el substrato**

Primariamente y según lo antes expuesto, respecto de las cosas que llegan a ser, es importante destacar dos asuntos: el primero, nada llega a ser de la nada; segundo, ninguna cosa puede actuar, por su propia naturaleza, de cualquier manera sobre cualquier otra cosa, lo que significa que tampoco le es posible experimentar cualquier efecto de cualquier cosa al azar<sup>76</sup>. Existe un determinado orden en el que se da la casualidad pero no un absoluto azar.

Además, es posible por medio del entendimiento comprender el entramado del orden desde la concepción y articulación de objetos singulares y formas universales. Dice el Filósofo: “Llamo universal a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y ‘singular’ a lo que no, v.g.: hombre es de las cosas universales y Calias de las singulares” (Aristóteles, 1995, pág. 44). Entonces, de este arreglo ontológico, siguiendo la línea de pensamiento que se ha generado hasta este punto, se desprende que hay cosas que no se

---

<sup>76</sup> Cfr. Aristóteles. *Física*. I, 5, 188a 31-34.

dicen de otra cosa, a estos universales se les llama en sí, mientras que a las que se dicen de otra cosa se les llama accidentes<sup>77</sup>.

Sin embargo, a este acomodo de lo real le falta la noción de cambio, de donde se obtiene que hay algo que subyace en el constante trabajo de llegar a ser; verbigracia, los animales provienen del esperma y el óvulo, las plantas de la semilla, etc.<sup>78</sup>. Todo llega a ser por un substrato. De forma que no solo los singulares llegan a ser de este substrato que permanece, también las cosas que acontecen en el substrato. A esto último es a lo que se le considera atributo. Sobre el atributo dice Aristóteles (2008a) lo siguiente:

“Se entiende por atributo: o bien lo que puede pertenecer o no pertenecer <a un sujeto>, o bien aquello en cuya definición está presente <el sujeto> del cual es un atributo o bien aquello a lo que pertenece la definición del sujeto del cual es un atributo. Por ejemplo, <<estar sentado>> es un atributo separable, pero <<chato>> no puede definirse sin la definición de <<nariz>>, de la cual decimos que pertenece como atributo” (pág. 95).

En conformación con lo dicho donde no cualquier cosa puede actuar de cualquier manera ni recibir cualquier efecto de cualquier otra cosa, entonces no cualquier cosa puede recibir cualquier atributo: “cada atributo singular solo puede ser recibido primariamente por una determinada cosa singular” (Aristóteles, 2008a, pág. 409).

En última consideración acerca del substrato, cabe inquirir aún más en su naturaleza de forma que se haga patente el substrato como posibilidad del accidente.

Entonces, al interior de lo que es la cosa y lo que distingue al movimiento, hay algo que subyace y que permanece. Es decir, algo subyace y permanece en la cosa durante el

---

<sup>77</sup> Cfr. Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon) II. Analíticos Segundos*. pág. 323.

<sup>78</sup> Cfr. Aristóteles. *Física*. I, 7, 190 b 3-5.

cambio y eso es, además, aquello de donde se genera lo que se ha de generar<sup>79</sup>. Aristóteles ejemplifica esto tomando como punto de partida una esfera de bronce. Como es posible observar, hacer una esfera de bronce no implica hacer el bronce ni hacer la redondez ni la esfera: no se genera lo que se denomina forma o entidad; lo que se genera es el compuesto de ambos. El bronce es el sujeto (*hypokeímenon*) y no se diría que se produce “la esfera” sino que se produce esta figura esférica.

Este planteamiento sobre la conformación de la figura esférica abre la pauta para considerar que los singulares son distintos por la materia<sup>80</sup>, pues ésta es diversa en cada uno de ellos, pero no son lo mismo por la forma específica<sup>81</sup>. Tal consideración se acentúa particularmente cuando se observa que en un triángulo de bronce y uno de madera no difieren en especie sino solo en cuanto a la materia.

De cara a tal conclusión es claro que existen al menos dos maneras en que se ha bosquejado el accidente: como atributo (la nota distintiva) y como la potencia que puede o no ser actualizada, es decir, ante la pregunta “¿por qué la actualización muestra que el ser viviente posee una nota distintiva y no otra de las notas distintivas posibles que le han sido heredadas?” la respuesta es la casualidad.

Empero, solo es relevante para, a partir de esto, examinar lo que es el accidente. El tratamiento del accidente requiere su propio apartado.

---

<sup>79</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. IV, 4, 1010a 18.

<sup>80</sup> De igual manera, el planteamiento acerca al argumento hacía el *Principio de individuación* propuesto por Tomas de Aquino; no obstante, es infructífero e innecesario apelar a tal principio para conocer la naturaleza del singular porque lo que importa a este escrito no es conocer qué da la singularidad sino cómo lo accidental está subordinado a los principios.

<sup>81</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. VII, 8.

## 5.5 El accidente

El ejemplo aristotélico por antonomasia para hablar del accidente es lo blanco en el hombre. Según García Yebra (1998), Aristóteles dice: “lo blanco, en efecto es accidental para el hombre, porque este es blanco pero no es precisamente lo blanco” (pág. 178). El modelo de lo accidental queda delineado como lo diferenciado de la sustancia. Todo aquello que no sea esencial a la cosa, de acuerdo a su género, es accidente. Lo no esencial o no necesario de la cosa carece de causa y, como se ha visto, lo no causado es indeterminado. Sin embargo, aunque se conciba a lo accidental como indeterminado, es claro que se puede generar alguna noción acerca de ello.

Aristóteles menciona en *Metafísica* V, 30 que hay dos maneras en las que se dice Accidente, a saber: aquello que se da en algo pero no en la mayoría de las veces, verbigracia, es accidental plantar un árbol y encontrar un tesoro en el proceso de cavar pues plantar un árbol no da como resultado encontrar un tesoro; y segunda, aquello que pertenece o es inherente a algo por sí mismo sin formar parte de lo que conforma su sustancia.

En la primera manera señalada por el Filósofo se intuye el carácter contingente a partir de la falta de causa. El caso que se usa para ilustrar presenta dos situaciones que, aunque vinculadas, no están vinculadas por necesidad: cavar y encontrar un tesoro. Sucede igual en el ejemplo que plantea la falta de necesidad entre salir a caminar y que relampaguee.

Por otro lado en la segunda se enfatiza el carácter contingente de algo que pertenece a la cosa pero sin ser su sustancia, es decir, el accidente no es aquello que persiste a los movimientos ni aquello que sobre lo cual se configura la cosa. En el ejemplo del hombre



blanco, aquello que configura al hombre no es lo blanco. De ahí que no se diga que todo hombre sea necesariamente blanco ni que la esencia de hombre sea ser blanco y, por tanto, sí se dice que blanco es accidente en el hombre blanco. Pero es que además, cabe preguntar por qué sucede que lo blanco no es parte esencial de hombre. Esta pregunta no se plantea indagando en la esencia de lo blanco o como esperando encontrar alguna esencia en el accidente, sino que se plantea para señalar que lo blanco no es parte fundamental de *lo hombre* en el hombre blanco porque no resulta que en el proceso de generación del hombre deba darse, con necesidad, la potencia de lo blanco ni que, además, se dé la actualización de esa potencia y no de otra<sup>82</sup> en el proceso de crecimiento<sup>83</sup>.

Al respecto, afirma el Filósofo según García Yebra (1998): “Pues, para los otros entes, hay [a veces] potencias que los producen; en cambio, para éstos no hay ningún arte ni potencia determinada; pues la causa de lo que es o deviene por accidente es también por accidente” (pág. 272). Hay dos maneras de entender la sentencia anterior: o bien que la causa de lo que es por accidente deviene por accidente porque en el caso del viviente las notas distintivas de cada género dependen de que se den los procesos de reproducción y crecimiento, y en esa medida están subordinados a que existan con anterioridad la reproducción y el crecimiento (siendo imposible que las causas por las que llega a ser el accidente se den separadas de éstos: es decir, no hay un proceso que genere y engendre el tono de piel sin la piel y sin el viviente particular), o bien puede entenderse que el accidente no tiene potencia ni causa, es decir, no hay potencia o causa del tono de piel.

---

<sup>82</sup> Es menester recordar que el producto de la fecundación contiene la información de quienes engendran, por lo que puede darse el caso que ambos transmitan la información necesaria para que la piel del ser engendrado sea blanca, o que solo uno de ellos la transmita o ninguno.

<sup>83</sup> Si es el caso que solo uno de los progenitores transmite la información propia del blanco como color de piel. En caso de que los dos progenitores transmitieran, según su genealogía, información para que la piel del ser engendrado sea blanca, entonces necesariamente la piel del ser engendrado sería blanca.

La última afirmación de que no hay potencia que genere el accidente subvierte la idea de que el tono de piel y otras notas distintivas son, en tanto actualización de ciertas potencias, inmanentes al particular. Entonces, o bien hay un error al considerar accidente a la manifestación de esas potencias o se debe replantear qué es aquello accidental en lo contingente de las notas distintivas del ser viviente. Puesto que no puede ser el primer caso, ya que las notas distintivas que se manifiestan en el viviente no han salido de la nada sino que han sido puestos en acto a partir de las potencias que componen al particular, entonces, cabe considerar que la falta de potencia que causa al accidente se encuentra al interior del proceso de gestación y de crecimiento. De hecho, esto es así: no sucede que haya un modo a través del cual pueda darse por arte, o por naturaleza, la generación de la potencia aislada ni que siempre o en la mayoría de los casos pueda generarse una nota distintiva con independencia de la genealogía del ser engendrado.

Como sucede en el caso de la esfera de bronce, donde al hacerla no se hace el bronce ni la esfera sino una figura esférica:

“[...] así también en el caso de lo ‘que-es’, y en el de la cantidad, la cualidad y en las demás categorías; porque no se genera la cualidad sino ‘el madero de tal cualidad’, ni la cantidad sino algo ‘de tal cantidad’ o un animal (‘de tal tamaño’)” (Samaranch Kirner, 1999, pág. 117).

Es evidente entonces que no es necesario ni posible que exista el accidente (la nota distintiva) de manera individual, es decir, no es necesario ni posible que existan por sí ojos azules; en todo caso, es posible que existan en potencia en el material desde el que se conforma al ser viviente en cuanto ser engendrado.

Ahora, de vuelta a las acepciones de accidente que presenta Aristóteles, es claro que ambas acepciones parten de una comprensión de lo accidental como lo no necesario<sup>84</sup>, aunque enfocadas cada cual en diferente ámbito: la primera acepción entendida como cadenas causales que se vinculan sin que haya necesidad en ello, es decir, accidente en tanto hecho en el par causa-efecto; y la segunda, entendida como algo contingente en las cosas, es decir, en tanto realidad material. En ambas impera la ausencia de una causa definida que las genere.

Pero si el accidente está por fuera de la generación, ¿cómo es que llega a ser?

En cuanto al accidente como algo sin causa, dice el Filósofo en *Metafísica* VI, 2 que no hay generación y corrupción de las cosas que son accidentalmente e ilustra su punto aludiendo al hombre que es músico. Cuando se dice que el hombre es músico, músico es accidental respecto de hombre y el llegar a ser músico sí implica un proceso, sin embargo, si se dijera que el gramático llega a ser músico no hay un proceso entre ambos. Esto deja claro que hombre y gramático se consideran principios pero lo son de distinto tipo. Por un lado gramático es un accidente de otra cosa, de hombre; mientras que hombre es en sí una sustancia capaz de recibir al accidente músico.

---

<sup>84</sup> Notar esto sugiere que lo hecho por Aristóteles en *Metafísica* V está lejos de ser un *Diccionario*. No solo carece de sentido considerar que el libro V es un diccionario que se encuentra en la parte intermedia de una composición más amplia, es decir, es absurdo que si *Metafísica* V es un diccionario éste no se encuentre al inicio del compendio de escritos que componen a *Metafísica*; sin importar que el orden no haya sido dispuesto por el propio Aristóteles. Además, carece de sentido considerarle un diccionario porque el orden del contenido del libro no está dispuesto al modo en que el contenido de los diccionarios suele estar dispuesto. Pero, sobre todo, carece de sentido pensar que es un diccionario porque las maneras que recoge el libro V son una guía para encontrar el criterio que permita identificar en la observación de lo real, y en las formas en que se articula el lenguaje, aquello que es la noción de la que se habla: en este caso, accidente. En otras palabras. Es posible que las maneras que recoge Aristóteles en *Metafísica* V, 30 sirvan para orientar y establecer que el criterio que oriente en la identificación de lo accidental. Prueba de esto es que en varias ocasiones, luego de presentar la manera en que se dice la noción en cuestión, concluye con una generalidad que, en tanto más amplia, abarca cada una de las maneras en que se dice tal noción; es decir, forma un criterio para identificarle. *Metafísica* V no es un diccionario ni un glosario.

Ahora bien, ¿cómo se traslada esto al ser viviente? El género del ser viviente es aquello en que recae lo particular. Claramente las notas distintivas del particular no son equiparables al ser músico. Por un lado el hombre puede ser (seguir con vida, subsistiendo) sin que sea músico, pero por otro lado es imposible que el hombre sea sin que éste tenga algún color. Es cierto que puede no ser un color en particular pues, si tomamos a una persona en específico y le cambiamos el color resultará que ésta no deja de ser hombre. Pero necesariamente habrá de tener color: el color es una propiedad de las superficies, las superficies son algo propio de los cuerpos y los hombres se conforman por cuerpo. Por tanto, si el hombre es un algo con cuerpo, habrá de tener color.

Claramente el tono de piel no le es dado al hombre como le es dado lo músico. Así, aunque el color es accidental, se diferencia del ser músico por ser intrínseco y no extrínseco como lo músico.

Es evidente que, a modo de conclusión, el accidente no es el color sino que el accidente es que primariamente se conjuguen los elementos, el esperma y el óvulo, para que el particular posea las potencias que posee. Y en un segundo instante, que, en la actualización de las potencias del cuerpo del ser viviente, se dé la actualización de esa potencia y no otra<sup>85</sup>. Y dado que no ha habido necesidad en que específicamente tal esperma fecunde tal óvulo ni en que la actualización sea de unas potencias y no otras, entonces, a esa nota distintiva que deviene o que llega a ser le llamamos accidente.

Lo accidental, considera Oscar Jiménez Torres (2017) en su texto *Comentario a la Metaphysica de Aristóteles. Exposición analítica de la Metaphysica, y Metafísica de los Analytica: género-sujeto, principios y afecciones de la Filosofía primera*, no tiene potencia determinada, ni causa por sí misma, sino solo accidental. El accidente existe

---

<sup>85</sup> Esto es lo que en la introducción ha sido mencionado como gametogénesis y expresión fenotípica.

coincidentalmente. Es indeterminado, no tiene por sí una causa. Puede entenderse según el tipo de coincidencia: en el tiempo, el frío en la canícula; en el sujeto, como el hombre blanco; en el agente, el arquitecto que cura; en el efecto, el conocimiento que hace algo saludable (pág. 347).

Pese a todo lo expuesto, sin duda es posible seguir afirmando que lo accidental no puede ser objeto de estudio de la ciencia; se pueden inquirir las condiciones que posibilitan que llegue a ser el accidente pero no lo accidental en sí. Si bien Aristóteles hace un estudio allende a lo accidental, sucede como señala Jiménez Torres (2017): “pero no en su sentido de afección de la substancia, como la cantidad es un accidente de la substancia, sino en el sentido del ente indeterminado y contingente” (pág. 344). Es decir, no hay estudio del accidente como afección de la sustancia sino como aquello que forma parte del tejido ontológico y se presenta indeterminado. Esta idea de un tejido ontológico compuesto por principios y causas que ordenan las unidades que habitan el cosmos permite inquirir al accidente desde el ámbito material.

En *Metafísica*, Aristóteles (1994a) dice:

“Es posible que, siendo una la materia, se produzcan cosas distintas por obra de la causa que produce el movimiento, por ejemplo, de madera <se puede hacer> lo mismo un cofre que una cama. En algunos casos, sin embargo, la materia es necesariamente distinta para cosas que son distintas, por ejemplo, una sierra no se haría de madera, y ello no depende de la causa que produce el movimiento, pues ésta no haría una sierra de lana o de madera” (pág. 354).

Ya antes se ha dicho que la estatua de bronce no es un hombre aunque ésta comparta la figura de hombre; hombre es, pues, un arreglo más complejo que la sola figura. Se ha dicho, también, que alma y cuerpo se corresponden, pues no sucede que cualquier

alma ordene cualquier cuerpo ni que cualquier cuerpo pueda ser ordenado por cualquier alma. Así, es claro que a la estatua de bronce no solo le hace falta el orden y el trabajo del alma de hombre pues éste sería imposible en el bronce. Es propio, con mira a lo óptimo, que el orden y el trabajo del alma de hombre se dé en el cuerpo de hombre, es decir, en el material que compone al cuerpo del hombre. En el ejemplo de la sierra es claro que la lana como material constituyente no es funcional. En el caso del viviente, no solo cada género está constituido por un material diferente, sino que la materia de cada individuo de ese género difiere con la materia del resto. Es evidente que la carne de mi cuerpo no es la carne del cuerpo de alguien más; ni siquiera cuando ingiero como alimento el cuerpo de otro ser vivo, pues que sirva como alimento supone el cambio de tornar propio eso que de inicio es ajeno a mi cuerpo.

Pero la cita de Aristóteles permite pensar no solo en lo distinto del material del cuerpo entre cada uno de los vivientes sino que posibilita pensar que la diversidad del material entre vivientes es causa de que se generen cosas distintas aun cuando la causa eficiente sea la misma; desde luego, la diferencia no significa diversidad arbitraria sino ordenada según los géneros y las especies.

“En efecto, el Entendimiento es uno y, por tanto, si también fuera una la materia, se habría actualizado solamente aquello para lo cual la materia estaba en potencia” (Aristóteles, 1994a, pág. 471). Si el material del que se componen, se han compuesto y se compondrán los hombres fuese uno y el mismo, aquello que ordena al ser del hombre, en tanto universal al género, habría actualizado las mismas potencias en cada hombre, teniendo, en consecuencia, cada uno las mismas notas distintivas.

Llegado a este punto, del material no solo como substrato en el que recae el accidente sino como diferenciador y causa de la diversidad de los accidentes, se vuelve menester inquirir lo tocante al orden; es decir, a los principios.

## **5.6 El principio (ἀρχή)**

El proceder de la ciencia aristotélica se caracteriza por la búsqueda de los principios. Aristóteles reconoce que el saber está en función del conocimiento de éstos; cualquiera que pretenda comprender el cosmos debe aspirar a conocerles, por más que éstos no sean del todo evidentes en la experiencia cotidiana. Dice el Filósofo: “Es obvio, pues, que la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas” (Aristóteles, 1994a, pág. 74). Esto es así porque el cosmos es un todo ordenado. Si bien puede pensarse que el orden es una condición inmanente del cosmos en cuanto articulación de nociones por medio del lenguaje y el intelecto (es decir, que el orden pertenece al intelecto y no a la realidad), lo cierto es que el fundamento del orden no se halla en lo discursivo sino en la experiencia. En lo propio a los seres vivientes, a lo largo de este texto (que corre en paralelo a algunas nociones aristotélicas) ha quedado manifiesto que la experiencia muestra que los vivientes no proceden de cualquier lado, ni se comportan de cualquier forma y la manera en que se ordenan no está en función del azar sino de su género. De igual forma, se ha hablado de cómo las notas distintivas del particular no parece que se generen de la nada, de cómo es que las notas distintivas están vinculadas con los progenitores y en qué instancias del proceso de generación del viviente que se engendra es que se da la casualidad; sin embargo, y en concordancia con lo prescribe Aristóteles como obtención de conocimiento, es menester inquirir en cómo es esto posible. De aquí que la pregunta por la posibilidad lleve inexorablemente a la pregunta por los principios.

Como primera instancia sugiero examinar las maneras en que se dice *principio*. La polisemia en torno a esta noción es expuesta por Aristóteles en *Metafísica* V, 1. Allí el Filósofo expresa que *principio* se dice de las siguientes maneras: aquello desde donde alguien puede comenzar a moverse, ya sea en lo relativo a la magnitud o como fuente de articulación de lo que se dice; el donde a partir de lo cual se genera lo óptimo, es decir, lo concerniente a la plenitud o perfección; aquello a partir de lo cual se hace algo siendo subyacente tanto el material como la forma, por ejemplo, la quilla respecto del barco; aquello a partir de lo cual se hace algo sin que sea intrínseco: como el hijo y los padres<sup>86</sup>; aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido: el mando, como las leyes respecto de la ciudad; aquello a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible, como las demostraciones y los axiomas.

Aristóteles concluye la exposición afirmando que en lo general algo es principio cuando es lo primero a partir de lo cual algo es o se produce o se conoce; conjuntamente, los principios pueden ser inmanentes o extrínsecos. Por ende, pueden ser principio la Naturaleza, un elemento, la voluntad, el pensamiento (como articulación), la entidad y la finalidad.

José María Llovet Abascal, en *La noción aristotélica de principio: una reconstrucción*, afirma que no es exhaustiva la exposición hecha por Aristóteles sobre la polisemia de principio. De acuerdo con Llovet, es posible encontrar otras formas en que los principios se manifiestan en la realidad y que no se corresponden con alguna de las formas que expone Aristóteles. Sin embargo, esto no significa, argumenta el autor, que la exposición de Aristóteles adolezca. Sucede que la exposición está dispuesta para orientar e

---

<sup>86</sup> Tomás de Aquino lo señala como: las cosas que se hacen no por movimiento sino por producción. Cfr. de Aquino, T. *Comentario al libro V de la Metafísica de Aristóteles*.



identificar lo que se presenta en la realidad como principio y no para agotar los sentidos en que se dice principio. Así, principio puede entenderse de tres maneras: principio ontológico, como condición del ser o de la existencia de algo; principio natural, como condición del llegar a ser de algo; y principio dianoético, como condición del poder pensar o conocer algo. Afirma Llovet Abascal (2020):

“La principal conclusión de mi investigación es que todos los sentidos filosóficamente relevantes de ἀρχή (*arjé*) en el *corpus* de Aristóteles designan una condición: X es ἀρχή (*arjé*) de Y si Y no puede ser o existir sin X” (pág. 401).

Desde la conclusión a la que llega Llovet Abascal es claro que la condición de existencia no es necesariamente recíproca, lo que propicia dos situaciones: si X es ἀρχή (*arjé*) de Y, X puede ser o existir sin Y; por otro lado, si X es ἀρχή (*arjé*) de Y, X no puede ser separado de aquello que condiciona, es decir, de Y. La primera situación es como sucede con el género de los vivientes, donde el principio que ordena a un conjunto de vivientes según una forma no está subordinado por la existencia de los vivientes; por ejemplo, la forma tigre como universal y principio de los tigres, es decir, como género, es con independencia de la existencia de al menos uno de ellos. Que esto es así es claro cuando identificamos formas de vivientes que ya no existen, es decir, extintas; por ejemplo, el Dodo<sup>87</sup>. Por otro lado, la segunda situación se corresponde con lo que le sucede al alma respecto del cuerpo: el alma es principio del ser viviente y sin embargo no existe ni puede existir separada de él.

Ahora bien, Tomás de Aquino (2011) en su comentario a *Física* señala que principios, causas y elementos no significan lo mismo.

---

<sup>87</sup> La forma, en tanto género, no se extingue. Aunque el Dodo como ser viviente está extinto, la forma del Dodo no lo está: simplemente ya no hay algo que le actualice.

“Pues ‘causas’ es más universal que ‘elemento’, y elemento es aquello de lo cual primeramente se compone una cosa permaneciendo en ella, como dice [Aristóteles] en *Metafísica*, libros V, así como las letras -y no las sílabas- son elementos de las palabras” (pág. 67).

El Aquinate puntualiza que el principio implica un cierto orden en relación a un proceso:

“por ello, algo puede ser principio y no causa, como aquello donde comienza el movimiento es principio de él, pero no causa; y del mismo modo el punto es principio y no causa de la línea” (Tomás de Aquino, 2011, pág. 67).

La observación y distinción entre elemento, causa y principio que lleva a cabo Tomás de Aquino permite vislumbrar el orden al que remite la noción de principio.

En lo relativo al ser viviente y sus cambios es posible afirmar que se tiene conocimiento de los cambios que presentan los vivientes en tanto que identificar un movimiento es identificar que algo se ha modificado en ellos; en otras palabras, emparejar dos instancias que, pese a ser instancias de la misma cosa, no son idénticas una respecto de la otra. El cambio en relación a la forma, como se da en los vivientes, implica tiempo pero esto solo es posible porque se da la anterioridad, la posterioridad y la continuidad entre una instancia y otra. Por tanto, si en el sentido de principio se incluye alguna noción de orden es debido a que el orden supone anterioridad y posterioridad. Aunado a esto, según lo dicho sobre la condición de existencia no necesariamente recíproca del ἀρχή (*arjé*) en relación con aquello que condiciona, es posible pensar que el principio no está sujeto al orden cronológico de la actualidad sino a un orden ontológico. Por ejemplo: la actualidad de la finalidad del viviente aparece en el tiempo de manera ulterior respecto de otras instancias de éste, sin embargo, el fin está presente desde la primera instancia y ordena para que se cumpla el propio fin; por tanto, desde una visión ontológica, el fin es anterior. Esta cualidad

de ser anterior es lo que posibilita considerar a la finalidad como un principio; no es lo que lo vuelve principio pero posibilita que lo sea.

Llovet Abascal argumenta que los principios se mantienen y se conservan en tanto son anteriores; verbigracia: Sócrates no dejará de ser Sócrates aun si se convirtiera en músico. De igual manera los principios se conservan, no se generan o se corrompen a lo largo del tiempo, incluso cuando los entes naturales sí lo hagan.

Alguien podría decir que en tanto el alma es principio del ser viviente y el ser viviente sí se genera, entonces el alma se genera; no obstante, esclarecer esto es cuestión de notar a qué movimiento se le da énfasis. Es decir, el alma como principio del ser viviente lo ordena pero no lo genera, esto es claro cuando en la experiencia constatamos que los vivientes no se generan de la nada por propia voluntad. Por otro lado, como se ha explicado antes, el alma no pasa por el mismo proceso de crecimiento que el cuerpo, pues si al alma le faltara lo que le falta al cuerpo del viviente adulto, el viviente crecería sin orden: carecería de la potencia de su finalidad como carece de la actualidad de su finalidad. Afirma Llovet Abascal (2020): “el punto de vista no crea la relación, sino que la reconoce o descubre” (pág. 233). Para ilustrar su punto el autor recurre al ejemplo de los ladrillos y la casa: los ladrillos se dan con anterioridad a la casa desde el punto de vista cronológico y material, pues son hecho antes de que sea hecha la casa; pero la casa es anterior a los ladrillos según la finalidad: si no hubiera casas, no habría necesidad ni de elaborar ladrillos ni de general algo tal como ladrillos.

Con todo lo antes expuesto es entendible que el Estagirita diga en *Metafísica*:

“Todas las cosas -peces, aves y plantas- están ordenadas conjuntamente de cierto modo, pero no de la misma manera, ni su estado es tal que una cosa no tenga

relación alguna con otra, sino que alguna tiene. En efecto, todas las cosas están ordenadas conjuntamente a un fin único” (Aristóteles, 1994a, pág. 498).

En correspondencia con este planteamiento en torno al cambio y el orden es posible encontrar en *Física* lo siguiente: “Ahora bien, lo que es por naturaleza y según naturaleza nunca puede ser desordenado, pues la naturaleza es en todas las cosas causa de orden” (Aristóteles, 2008a, pág. 428). De acuerdo con Guillermo R. de Echandía, el orden (τάξις) es uno de los supuestos básicos de la física aristotélica:

“*táxis* (orden) y *phýsis* (naturaleza) son nociones que mutuamente se determinan: la naturaleza de cada cosa determina el orden y el orden determina la actuación de cada cosa según su propia naturaleza. Esa *táxis* (orden) es lo que hace que el universo sea un Todo ordenado, en el que cada cosa tiene su movilidad propia” (Aristóteles, 2008a, pág. 428. Nota 12).

Por ende es imposible suponer que movimiento, orden y principio se encuentran escindidos y no mutuamente relacionados. Pero no solo eso, además, los principios son anteriores: “El elemento y el principio son universales, y el elemento y el principio son anteriores a aquello de lo cual son principio y elemento” (Aristóteles, 1994a, pág. 550).

Según lo visto a lo largo de los capítulos, preguntar por el principio que interviene en el darse de las notas distintivas del ser viviente en el viviente es preguntar por el principio, donde por *principio* se entiende aquello a partir de lo cual se hace algo sin que sea intrínseco; es decir, hay algo (la información genética de los progenitores) a partir de lo cual se hace algo (las notas distintivas del ser engendrado) sin que sea intrínseco (pues el engendrado no designa por sí sus notas distintivas). También es posible pensar principio en lo tocante a las notas distintivas del particular si por principio se entenderle el donde a partir de lo cual se genera lo óptimo, es decir, principio es igualmente el trabajo del alma

para actualizar las potencias (el crecimiento). Además el principio ordena conforme al género (donde éste es aquello primero desde el cual se genera lo que se genera) y dada la preponderancia del género, provista por la anterioridad, las potencias posibles del ser viviente se ven limitadas: también se constata cuando la experiencia muestra que un pato no engendra a otro pato de 100 metros o de plumas en el pico o de disposiciones tales como andar con las alas, y de igual manera para el resto de vivientes y sus posibles notas distintivas particulares que no son absoluto azar.

La anterioridad del principio es condición necesaria para que el principio gobierne sobre cada forma del particular. A su vez, la anterioridad es condición suficiente para la existencia del accidente: pues intrínsecamente al proceso que gobierna se dan cambios no sujetos a la necesidad, posibilitando aquello que a lo que se le ha denominado accidente o, en el caso de este escrito, notas distintivas del ser viviente particular.

El ἀρχή (*arjé*) gobierna, por su anterioridad, través de las causas exentas de necesidad, al tiempo que delimita su actuar. De ahí que no sea posible que las notas distintivas del particular sean consideradas absolutamente azarosas. Lo azaroso no está en la nota distintiva, ésta es la actualidad de algo que con anterioridad (cronológica) se ha dado casualmente dentro del marco del principio que gobierna también con anterioridad (ontológica).

## **6 REFLEXIÓN FINAL**

El cuestionamiento central que dio origen a este escrito surgió de lo propuesto por Amalia Quevedo. La autora, en la búsqueda por eludir las limitantes epistémicas que caracterizan a la ciencia aristotélica, se decanta por explicar, no el accidente, sino, el concepto de accidente. Empero, su propuesta se inscribe en un fin mayor al de la aparente finalidad de

sondear y erigir un estudio unitario de la noción de accidente. Salvar a la Filosofía aristotélica del determinismo no ha provocado sino el abandono de los datos que son dados por la experiencia. Cabe, como mínimo, preguntar si al ejercicio filosófico corresponde salvar discursos. Se descarta la experiencia. Lo descartado, al menos en este caso, no es un dato fútil e innecesario. Se trata de algo primordial para el ejercicio del conocimiento, al menos para el ejercicio a la manera en el propio Aristóteles lo propone. Es decir, se abandona el método en busca de articular y ordenar un discurso al que la autora se ha suscrito. Y es necesario preguntar si ha de imperar la coherencia interna a costa de ignorar el mundo natural o si, por el contrario, ha de imperar el modo de proceder del método.

Pero lo que sucede con el texto de Quevedo no se agota en recriminar el abandono de la experiencia. La autora hace un llamado a atender lo accidental porque, lo accidental en tanto forma que tiene el ser de manifestarse, ha quedado inexplorable. La indeterminación intrínseca de lo accidental le ha conferido la cualidad de ser campo inerte de estudios. El principal acierto es el llamado a reformular la pregunta por aquello que la tradición ha impuesto como terreno infértil para el conocimiento ¿Acaso no es propio del ejercicio filosófico agotar las repuestas establecidas? ¿No es de su dominio desgastar el discurso por medio de la pregunta genuina? No es suficiente con saber que de lo contingente no puede haber ciencia. Prestar atención a las maneras en que opera el mundo natural abre posibilidad para examinar lo accidental o una de las caras de lo accidental; no directamente sino como parte del tejido ontológico: saber de la cuestión por medio de otros saberes.

Así, la polisemia de lo accidental retrata las múltiples maneras en que lo contingente está presente en el mundo. En este escrito he tomado lo accidental al interior de la explicación del ser viviente, concretamente de lo que he llamado nota distintiva del ser

viviente particular. Dicho de otro modo, aquello del ser viviente que carece de orientación teleológica y que se manifiesta en éste en virtud de entenderle como una instancia más del continuo cambio natural que es la generación de los vivientes. A éstos se les ha obviado: al viviente particular se le suele dar tratamiento como si se le entendiera absolutamente escindido y falto de progenie, como desvinculado del tiempo. “Hombre blanco”, ejemplo por antonomasia, es tomado de la realidad y se le despoja de la posibilidad de entenderle, primero, no como un hombre blanco sino como éste hombre blanco en particular, y segundo, como una de las posibles instancias en tanto particular (es decir, que se encuentre en algún punto específico de su desarrollo) y en tanto individuo de un género (un hombre que ha llegado a ser lo que es por medio de un proceso de generación).

Es cierto que no hay ciencia de esto último; sin embargo, reconocerle así brinda la oportunidad de explorar lo contingente desde otras aristas. Y conocer estas otras nociones allende, así como el vínculo con el que se imbrican a lo contingente, desvela un tejido ontológico que está ahí y que no fue puesto por mí.

Por lo que se refiere a la nota distintiva, Quevedo (1989) afirmó: “El *per accidens* estriba, no en la inherencia ni en el ser en otro que es propio del accidente predicamental, sino en la ocurrencia fortuita de este accidente en esta sustancia” (pág. 28). La ocurrencia fortuita entre el accidente y la sustancia establece la absoluta falta de necesidad entre ellos. Mas, como se ha mostrado a lo largo de los capítulos anteriores, las notas distintivas del ser viviente particular no son absolutamente azarosas. Ni sucede que me ocurran las notas distintivas de un ser viviente de otro género, ni ocurre que no guarden alguna proporción respecto de mi figura y forma, ni es el caso que no presenten relación con las de mis padres o predecesores más lejanos.

Por un lado, las notas distintivas no se generan sino que están presentes en potencia en el material que se hereda; por lo que no cabe esperar cualquier cosa al azar en el ser engendrado, es decir, no cabe esperar que el ser viviente particular presente notas distintivas que no le son propias en cuanto a su género o que no guarden proporción o que no se hayan dado en alguno de los predecesores. No obstante, lo que llega a ser no llega a ser por necesidad: sí hay azar en las potencias que se transmiten a través del material que habrá de conformar al ser viviente. Además, una vez configurado el material del que se compone el ser viviente que habrá de engendrarse, no hay necesidad en que ciertas potencias se actualicen y no otras. Por lo que al primer instante de azar respecto del material y las potencias que se hallen al interior de éste que habrán de conformar al viviente se le suma un segundo instante que concierne a la actualización de ciertas potencias.

Esto último hace evidente que prestar atención a aquello de lo que se habla es de suma importancia para no confundir el proceso de generación del viviente en cuanto un todo y el proceso de generación en tanto movimiento del material que es germen del viviente.

El ser de lo contingente del ente *per accidens*, según lo configura Quevedo (como constructo, no de la realidad, sino, en la predicación), es acontecer. En cambio, el ser de la nota distintiva del ser viviente comprendido desde la experiencia, es inherir. Como se señaló con anterioridad, la diferencia entre acontecer e inherir está dada por la relación entre la sustancia y aquello que es accidente. Lo que acontece es sin que exista alguna relación de necesidad entre el accidente y la sustancia; hay un carácter fortuito. Lo que inhiere tiene una relación intrínseca que depende de la esencia del accidente.

Según lo visto el ser de la nota distintiva, como algo intrínseco a la progenie, es inherir y no acontecer. “En efecto, producir algo determinado no es sino producir *algo*



*determinado a partir de lo que es sustrato en sentido absoluto” (Aristóteles, 1994a, pág. 304).*

No debe olvidarse que el tejido ontológico que ordena y dispone los cambios y movimientos que se manifiestan en los vivientes está dado por el alma, en lo particular, y en lo universal, por el género. Entre el género y el alma, el primero tiene mayor preponderancia por ser anterior. El género es principio del orden del alma y ésta es principio del orden del viviente.

Ahora bien, respecto de lo necesario: lo necesario es necesario condicionalmente: la necesidad está en el material del que se compone el ser viviente. Es necesario que este hombre actualice sus potencias y en tanto que posee unas determinadas potencias, y no otras, es necesario que la expresión de la actualización se dé dentro de ciertas posibilidades limitadas acorde a las potencias que se encuentran en el material que compone al ser viviente, pero no es necesario que el hombre engendrado se componga por ese material. De ahí que lo necesario (lo que habrá de actualizarse) sea necesario condicionalmente (según resulte ser el material que compone al engendrado).

Dada esta explicación, la idea de que las notas distintivas del particular son absolutamente fortuitas e insondables ha quedado por demás superada.

Finalmente, se ha considerado a las notas distintivas como accidentales y la accidentalidad, al menos en la forma en que se ha entendido la palabra, implica que la potencia que eventualmente es actualizada para formar al ser viviente es extrínseca. Pero, como se ha mostrado, la potencialidad, la actualidad y el trabajo que realiza el ser viviente es intrínseco; por lo tanto, llamarle accidental y considerar que las notas particulares le son puestas desde alguna exterioridad es errónea. En cuanto al género, las notas son intrínsecas a la proge; en cuanto al viviente, las notas son intrínsecas al material que lo compone.

Por tanto, habría que considerar a las notas distintivas como incidentales, es decir, intrínsecas al ser viviente particular. No es gratuito que Aristóteles (2008a) diga en *Física*: “Toda cosa se resuelve en aquello de que está hecho” (pág. 198). De esta forma llega a ser el ser viviente y sus notas distintivas.

## 7 BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. (T. Calvo Martínez, Trad.) España: Gredos.
- Aristóteles. (1987). *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de Historia natural*. (E. la Croce, & A. Bernabé Pajares, Trads.) España: Gredos.
- Aristóteles. (1994a). *Metafísica*. (T. Calvo Martínez, Trad.) España: Gredos.
- Aristóteles. (1994b). *Reproducción de los animales*. (E. Sánchez, Trad.) España: Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Tratados de lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos segundos*. (M. Candel Sanmartín, Trad.) España: Gredos.
- Aristóteles. (2000a). *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. (E. Jiménez Sánchez-Escariche, Trad.) España: Gredos.
- Aristóteles. (2000b). *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*. (M. Candel Sanmartín, Trad.) España: Gredos.
- Aristóteles. (2008a). *Física*. (G. R. de Echandía, Trad.) España: Gredos.
- Aristóteles. (2008b). *Investigación sobre los animales*. (J. Pallí Bonet, Trad.) España: Gredos.
- Aristóteles. (2014). *Protréptico. Una exhortación a la Filosofía*. (C. Megino Rodríguez, Trad.) España: Gredos.
- Aristotle. (2004). *On the Soul. And On Memory and Recollection*. (J. Sachs, Trad.) United States of America: Green Lion Press.
- García Yebra, V. (1998). *Metafísica de Aristóteles*. España: Gredos.
- Jiménez Torres, Ó. (2017). *Comentario a la Metaphysica de Aristóteles. Exposición analítica de la Metaphysica, y Metafísica de los Analytica: género-sujeto, principios y afecciones de la Filosofía primera*. España: EUNSA.

- Llovet Abascal, J. M. (2020). *La noción aristotélica de principio. Una reconstrucción*. España: EUNSA.
- Mayr, E. (2000). *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution, and Inheritance*. United States of America: The Belknap Press.
- Quevedo, A. (1989). *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*. España: EUNSA.
- Samaranch Kirner, F. (1999). *El saber del deseo. Releer a Aristóteles*. España: Trota.
- Tomás de Aquino. (2000). *Comentario al libro V de la Metafísica de Aristóteles* (Vols. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº112). (J. Morán, Trad.) España: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Tomás de Aquino. (2011). *Comentario a la Física de Aristóteles*. (C. A. Lértora, Trad.) España: EUNSA.