

ORDEN, DESORDEN, AZAR

— ¿Qué quiere decir Ud.?

— Nada. Estaba filosofando— dijo Poirot.

A. CHRISTIE, *El misterio del tren azul*.

Es el de «orden» un concepto de tal modo fundamental y primario que parece no poder admitir una estricta definición, pues las habitualmente citadas como clásicas (Cicerón, San Agustín, etc.), y las de ellas derivadas, acaban incorporando de uno u otro modo ese «orden» en sus enunciados, conformando una suerte de círculo vicioso¹. En nuestro trabajo actual no haremos ni un elenco de aquellas definiciones, ni tampoco expondremos cuanto del «orden» ha sido dicho: no se trata aquí de una investigación histórico-crítica sobre el tema, sino de entrar en la liza con respecto a esa ambigüedad que suele aparecer con el uso del binomio orden-relación, de modo tal que ese orden «a veces significa la misma relación»².

En efecto: a menudo se habla del orden como de una relación, y aún de la relación de orden; dándose normalmente prioridad al orden sobre la relación, sin claras razones de ese proceder, pues más bien parece que es en buena parte la tradición —y aún la fuerza del término «orden»— la que impone ese uso prioritario. Así, por ejemplo, para Sanguineti «el orden es en verdad idéntico a la relación, ya que no es posible establecer una relación sin hacer referencia a un principio[...] Sin embargo entre *ordo* y *relatio* existe distinción de razón, pues la idea de orden hace referencia al principio, mientras que el concepto de relación no lo hace explícitamente»³. Efectivamente, así se razona corrientemente, considerándose la relación como una categoría, mientras que al orden subyace en última instancia la idea de *ordo ad principium*, con su enorme peso.

Por nuestra parte trataremos de determinar el fundamento último del orden, argumentando en favor de la prioridad de la relación.

SER Y RELACIÓN

En un trabajo previo y buscando la vía de fundamentar una ontología de la *natu-*

¹ «Ordinem sic definiunt: compositionem rerum aptis et accomodatis locis» (CICERÓN, *De officiis* I 40). «Ordo est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio» (SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* XIX 13). «Est enim ordo, si propriam eius vim et notionem accipiamus, dispositio superiorum et inferiorum rerum, quae inter se ita aptae sunt, ut una ad alteram referatur»: esta definición pertenece al Concilio de Trento, según I. M. RAMÍREZ, *De ordine placita quaedam thomistica*, Salmanticae 1963, p. 16.

² Así S. TOMÁS, *In IV Sent.* dist. 24 q. 1 a. 1 sol. II ad 4um. Un tratamiento agudo y amplio del tema del orden puede hallarse en J. J. SANGUINETI, *La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino*, ed. Ares., Miláno 1986.

³ J. J. SANGUINETI, *op. cit.*, p. 41. Así acontece con la definición que propone Ramírez, en su obra citada en la nota 1: «Concludere possumus ordinem essentialiter relationem plurium distinctorum et inaequalium simulque aliquatenus convenientium ad aliquod unum et primum, secundum prius et posterius sive secundum magis et minus. Correlatio autem seu coordinatio illorum plurimorum inter se, secundaria est et a primaria dependens, quae est ipsorum ad illud primum et maximum».

ra con sentido de contemporaneidad, hemos llegado a establecer, cual punto de partida primerísimo de nuestro filosofar, el *dinamismo del ser*, llegando a lo que entonces denominamos «Primera y primitiva conclusión ontológica fundamental: *ser y ser dinámico* es una misma e inescindible realidad»⁴. Vale decir que «ser el ente» es «ser dinámico el ente»; ese dinamismo no es un agregado al ente, una perfección del ente, o un acto segundo o una cualidad del ente, sino que se confunde con el mismo ser del ente: decir *ente* y decir *dinamismo*, es una misma realidad. Ahora bien: si tan primitivo y originario es este enunciado, se comprende fácilmente que no podamos *demostrarlo* —como no puede «demostrarse» el ser— pero podemos aclarar nuestro modo de concebirlo al menos *a contrario sensu*; pues en este caso, un ente rigurosamente inerte, que no entrara ni pudiera de sí entrar en interacción alguna directa o indirecta, jamás llegaría a ser-nos, a presentarse ante nosotros; y de ese modo permanecería absolutamente desconocido y, en fin, sería inexistente⁵.

Si de tal modo es lo mismo *ser y dinamismo*, es claro que para *ser en acto* se ha de *actuar* en acto —valga la redundancia enfática—; esto parece una conclusión obvia. Mas entonces será necesario admitir que para que un ente exista, hará falta un otro ente con el cual el primero pueda interaccionar para *ser en acto*; pero ese segundo ente no puede existir si no existe uno previo que le permita *ser en acto*; y por cuanto no se puede llevar esta secuencia regresiva al infinito, so pena de que nada exista, debe admitirse que todo ente existe en simultánea pluralidad de entes: al menos dos entes deben existir para que haya ente: *ser el ente es con-ser el ente*. De este modo el *ser se constituye en la relación ente-ente*; por lo cual en nuestro mencionado trabajo proponíamos una «Cuarta conclusión ontológica fundamental: *ser el ente es ser relacionamente el ente*»⁶, y en su doble consideración: como relación a algo (inter-acción espontánea), y como relación a alguien (inter-acción no-ético-fáctica). Es claro que esta relacionalidad del ente puede verificarse adecuadamente en un ente complejo, según esa interna relación entre sus componentes en la cual consiste; denominando «este complejo» a aquél que es susceptible de *ser descompuesto en entes* (preferimos esta caracterización por pasiva pues la directa: «estar compuesto de» es verificable sólo a través de la descomposición. Todo ente es, en cuanto tal, *uno*).

Por consiguiente aparece así la *relación* como algo más que una mera categoría, como gusta denominarla de Finance⁷. Pues, para decirlo ya con todas las letras, si *ser es ser relacionamente*, parece admisible considerar la *relación* como un trascendental. Volveremos sobre ello.

Bajo esta perspectiva, el *orden*, y toda especie de orden, ha de ser definido tomando la *relación* como punto de partida. La existencia relacionamente inter-activa de los entes es el dato fundamental.

⁴ J. E. BOLZÁN, *Fundamentación de una ontología de la naturaleza*: «Sapientia» XLI (1986) 121ss.

⁵ Para J. B. LOTZ, *Ontología*, Barcelona 1963, caput III, es el dinamismo del ser un trascendental.

⁶ Cfr. el trabajo citado en nota 4, p. 131.

⁷ J. DE FINANCE, *Conocimiento del ser*, Ed. Gredos, Madrid.

SER Y ORDEN

Bajo aquella perspectiva ha de decirse que el orden entre los entes es producto de la relación (inter-dinámica) por la cual *son*; y en todo caso podrá especificarse el tipo de orden a que hagamos referencia en cada caso, y que se descubre en las diversas relaciones existenciales que se den entre las cosas inteligibles y el hombre inteligente: desde ordenaciones trascendentales —por las cuales «una cosa creada está ordenada a otra [...] y todas ordenadas a Dios»⁸— hasta las ordenaciones estéticas o prácticas con las cuales el ama de casa la hace decorosa y útil; y desde el orden impuesto por Dios a la creación, «según peso, número y medida»⁹, y de modo tan gradual y relacionado que llega a unirse «lo ínfimo de las cosas superiores con lo sumo de las inferiores»¹⁰, conformando un panorama participante de «la divina paz, la cual, en cuanto por todos deseada, tiene razón de fin»¹¹; hasta que el orden que impone el hombre artificialmente.

Vale decir que en última instancia el orden es reflejo, ante la inteligencia, de relaciones: internas de todo sistema, y entre sistemas —más o menos diferenciados según criterios prácticos— relacionados; y todos ellos relacionados con la inteligencia. No hay, pues, escape al orden pues éste no es más que un modo de describir lo que necesariamente existe relacionado a lo otro —ser es ser relacionalmente—; la relación se da en la creación, el orden se descubre en la relación de las cosas con la inteligencia. Cuando pueden tipificarse órdenes se llega a establecer la *ley* que resume a cada tipo; el camino inverso, suficientemente recorrido intelectualmente, conduce a la original *relación*.

Consiguientemente: hablar de un real desorden es referirse a un desorden ontológico que solo podría darse en seres no relacionados, en seres que existan no relacionalmente; en seres que no son, en fin. Todo otro modo de desorden será relativo, sea a nuestra momentánea incapacidad de apreciarlo, sea en función de alguna norma convencional a la cual no se adapte el sistema bajo consideración. En tanto aparezca un ente en el horizonte de nuestra conciencia, ya lo tenemos relacionalmente presente y, por lo tanto, ordenado esencialmente. Un desorden absoluto sería incognoscible, pues supondría no hacernos cargo ni de la existencia de eso mismo que consideramos desordenado. Todo desorden —relativo— es orden. El desorden absoluto carece de posibilidad y de sentido. De posibilidad, porque hablar de algo desordenado ya supone la relación cognoscible/cognoscente, y esto es orden; de sentido, porque lo desordenado no puede ser objeto adecuado a la inteligencia.

Precisamente uno de los motivos incitantes a continuar toda búsqueda científica es ese toparse el investigador con algo que no alcanza en el orden hasta allí aceptado; el científico está convencido de que tarde o temprano será capaz de descubrir cuál es el tipo de orden que cumple ese ente o sistema momentáneamente extraño.

⁸ S. TOMÁS, *S. theol.* I q. 21 a. 1 ad 3um; y *De spirit. creat.* a. 8 resp.

⁹ *Sap* 11,21.

¹⁰ DIONISIO, *De div. nomín.*, cap. VII.

¹¹ S. TOMÁS, *In De div. nomín.*, cap. XI, lect. 1.

Pero es claro que tanto el aparente desorden momentáneo cuanto el orden definido posteriormente, se captan como relación del sistema problema al investigador.

En un trabajo sobre el concepto de *orden* sostiene su autor que «Si se denomina trascendental la más alta universalidad que sigue inmediatamente al ser y sobrepasa toda limitación según el género, podría ahora preguntarse si el orden no pertenecerá a los trascendentales o, al menos, si no es está muy próximo a ellos»¹². Pues bien: con análogo razonamiento parece que ese carácter de trascendental debe asignarse a la *relación*, pues ella está ontológicamente dada, mientras que el orden *se descubre* en la relación ente-entes y objeto-cognoscente.

Tal vez no sea totalmente ocioso aclarar que proponiendo considerar la *relación* como un trascendental —cual un modo de mentar el ser sin nombrarlo— no estamos entrando en la clásica disputa sobre relaciones trascendentales (o *secundum dici*) y relaciones *secundum esse*; tema éste que nada tiene que ver con el nuestro actual.

ORDEN Y AZAR

Y llegamos así al motivo fundamental de este trabajo, cuya solución hemos preparado con los apartados anteriores. Nos referimos al tema del azar.

Cada tanto en la historia del pensamiento aparece el azar como pretendida explicación, especialmente del origen de lo natural. Eso ha acontecido desde hace siglos con el problema del origen de la vida; y ahora se renueva con el actualísimo tema del origen del universo. Mas, ¿es el azar una realidad objetiva? ¿O sólo designa nuestra ignorancia? ¿Puede algo iniciarse absolutamente por azar? Es decir: ¿puede ser causa el azar?

Para tomar el problema desde su origen más claro, vamos a repasar brevemente la posición de Aristóteles frente al tema, puesto que de uno u otro modo sigue siendo su exposición la original y de la cual, también de uno u otro modo, todos los autores dependen.

El tema en Aristóteles.

Cuando del azar se trata, se impone una vuelta a Aristóteles, especialmente a su tratamiento que aparece en *Physica* II 4-6; donde enumera, primeramente, las opiniones de sus predecesores¹³. Y así, mientras unos niegan el azar, ya que todo cuanto acontece tiene un causa¹⁴; otros, contrariamente, afirman que todo cuanto

¹² H. KUHN, *Le concept d'ordre*: «Gregorianum» XLIII (1962) 254ss.

¹³ Un tratamiento clásico es el de A. MANSION, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2e. éd., Louvain-Paris 1946, pp. 292ss. La temática, en relación especialmente con la causalidad y el indeterminismo, aparece bien tratada desde un punto de vista clásico en F. SEIVAGGI, *Causalità e indeterminismo. La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelico-tomista*, Ed. Gregoriana, Roma 1964, especialmente pp. 159-167. Cfr. asimismo R. ALVIRA, *Casus et fortuna in Santo Tomás de Aquino*: «Anuario Filosófico» X (1977) 27.

¹⁴ *Phys.* 195 b 35 - 196 a 3.

en el mundo físico acontece, se produce por azar¹⁵; mientras que por el camino intermedio tiran quienes admitiendo el azar, lo reducen a una causa desconocida por el intelecto humano¹⁶.

Ante este panorama, Aristóteles se decide por el azar; pero toma una posición equilibrada, pues lo declara una realidad y no simple señalamiento de nuestra ignorancia. Azar que puede ser considerado sea como causa, sea como efecto: como causa, se trata de un agente que por su naturaleza está ordenado a producir determinado efecto, mas accidentalmente produce otro que aparece contradiciendo el orden de casualidad regularmente esperado; con lo cual incluye Aristóteles el azar en el marco general del determinismo:

«De modo que la fortuna es una causa por accidente y sobreviene en las cosas que, teniendo a algún fin, excluyen la elección»¹⁷.

Sin embargo, el azar no es causa de nada:

«En un sentido existe la fortuna puesto que hay hechos que la causalidad causa accidentalmente. Mas como causa absoluta, [el azar] no es causa de nada»¹⁸.

Ahora bien: como efecto, viene inicialmente identificado con los casos excepcionales:

«Hay hechos que se producen excepcionalmente y que llamamos efectos de la fortuna»¹⁹.

Mas,

«Entre los hechos excepcionales con respecto a la necesidad y a la frecuencia, hay algunos a los que se puede aplicar la determinación teleológica»²⁰.

En función de este texto, puede inferirse que hay hechos excepcionales no reductibles al ámbito de la finalidad; y Aristóteles lo ejemplifica recurriendo a las formaciones teratológicas, explícitamente atribuidas a una necesidad que no se subordina a los fines naturales²¹. Por consiguiente, y en un sentido amplio, el azar supone todos aquellos hechos excepcionales que hubieran podido producirse en vistas a un fin; más aún: alcanzan un fin, pero que no ha sido previsto ni buscado como tal:

«En resumen: fortuna y azar son causas accidentales para cosas no susceptibles de producirse constante o frecuentemente y, por ende, susceptibles de producirse en orden a un fin»²².

Más restrictivamente afirma Aristóteles que cuando la causa del hecho excepcional es la φύσις, se verifica el azar en sentido propio: el fin obtenido es natural,

¹⁵ *Phys.* 196 a 24-27.

¹⁶ *Phys.* 196 b 5-7.

¹⁷ *Phys.* 197 a 5-6.

¹⁸ *Phys.* 197 a 12-14.

¹⁹ *Phys.* 196 b 17.

²⁰ *Phys.* 196 b 19-21.

²¹ *Phys.* 197 b 32-35.

²² *Phys.* 197 a 32-35.

pero no requerido, refiriendo como ejemplo el caso de la generación espontánea o producción de un ser viviente que, como tal, no ha sido el pretendido por sus causas eficientes: el calor solar y la putrefacción²³. Pero, contrariamente, cuando el origen del hecho excepcional no radica en la φύσις, sino en la actividad humana dirigida por la inteligencia, se produce un caso de fortuna. La racionalidad es, entonces, el ámbito propio de esa fortuna; mas con algunas excepciones, pues:

«Ningún niño es agente de efectos de fortuna, porque no tienen la facultad de elegir ni son susceptibles de buena o mala fortuna sino por metáfora»²⁴.

Ahora extiende Aristóteles su análisis al azar en cuanto causa, admitiendo que todo cuanto acontece, si realmente sucede por azar, tiene una causa, más no una causa propia y por sí misma ordenada a la producción del efecto que de hecho se produce: el azar es causa por accidente:

«[Los hechos] producidos por accidente los asignamos a la fortuna, pues del mismo modo que al ser se aplica la distinción de por sí y por accidente, igualmente pueden aplicarse a la causa. El arte de construir es causa por sí de la casa. Ser blanco y músico es por accidente»²⁵.

Precisamente por tratarse de una causa accidental, el azar no puede ser objeto de conocimiento científico, pues por definición

«No podemos conocer la verdad con prescindencia de la causa»²⁶; y es doctrina bien conocida que no existe ciencia del accidente, sino de aquello que siempre es así, o al menos en la mayoría de los casos²⁷. Todo objeto, con la única excepción del motor inmóvil —Causa primera incausada, para Aristóteles— existe y eventualmente cambia en virtud de diversas causas; y las causas implicadas en el azar no pueden ser especificadas en ellas mismas, pues lo que es indeterminado en sí, existiendo una infinidad de realidades que pueden ser atribuidas accidentalmente a un sujeto:

«La causa por sí es determinada; la accidental, indefinida, porque es infinita la multitud de accidentes posibles de una cosa»²⁸.

Por lo cual

«La fortuna parece ser del dominio de lo indeterminado e impenetrable al hombre»²⁹.

y aún contra la razón,

«porque la razón predomina en las cosas frecuentes o constantes; y la fortuna en las excepcionales»³⁰.

De todos modos, parece Aristóteles admitir, aunque sea indirectamente, una cierta racionalidad del azar, pues

«uno podría preguntarse, en algunos casos si cualquier hecho incidental podría

²³ *Hist. animal.* 539 b 7-9; *De generat. animal.* 762 b 18; *Phys.* 197 b 32-37 (este último paso, en particular, interpretado tal como lo propone Ross a la luz de *Metaphys.* 1032 a 28-32 y 1034 b 4-6).

²⁴ *Phys.* 197 b 6-9.

²⁵ *Phys.* 196 b 23-29.

²⁶ *Metaphys.* 983 a 25.

²⁷ *Metaphys.* 1027 a 20-21.

²⁸ *Phys.* 196 b 27-29.

²⁹ *Phys.* 197 a 9-10.

³⁰ *Phys.* 197 a 18-20.

ser la causa del hecho azaroso [...] porque de entre las causas accidentales, unas están más próximas que las otras al efecto»³¹.

En resumen: si bien no existe ciencia del azar, éste no es irracional; porque, en todo caso, si no tiene causa de por sí, posee causas distintas y parciales, y tantas cuantas fueren las series independientes que accidentalmente concurren a verificarse, y que por el hecho mismo de ser accidentales podrían ser infinitas en número y especie.

CRISIS Y PROPUESTA

De la exposición anterior surgen varias consecuencias, que expondremos críticamente antes de ofrecer nuestra respuesta.

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que el azar no puede referirse a la creación o paso del no-ser absoluto al ser, pues se trata, en todo caso, de algo que acontece (o no) entre entes ya existentes.

En segundo lugar, la clásica consideración del azar bajo el modelo de confluencia de líneas causales de sí independientes es —aún aplicado restrictivamente a lo natural, excluido el hombre— estrictamente insuficiente, ya que consistiendo el cosmos, desde este punto de vista, en ser un sistema resultante de sistemas de sistemas de sistemas..., sin que quepa echar mano de algún proceso o ente de naturaleza estrictamente elemental y primaria, todo suceso —toda línea causal— está de hecho relacionada a todo otro —o toda otra línea causal—, pues si bien *todo* ente necesariamente actúa («ser» y «ser dinámico»...), el resultado específico de esa acción es estrictamente contingente, en el sentido que a ese resultado concurren *todos* los innumerables entes que componen el cosmos —pues no hay vacío absoluto— y concurren con sus estados respectivos en ese momento de la interacción: cada ente interacciona a cada momento con un cosmos diferente. Por ello es que las leyes científicas expresan comportamientos generales resultantes de una selección de variables que se aceptan como necesarias y suficientes para el caso. Consiguientemente, también el análisis del caso azaroso exige seleccionar más o menos arbitrariamente las líneas causales que se estiman suficientes; pues toda confluencia lo es de líneas causales *resultantes* de líneas causales que han ido sufriendo, en sus respectivas trayectorias, las más diversas e inconsiderables influencias antes de arribar a aquella confluencia de hecho azaroso.

En tercer lugar, tampoco puede aducirse que el hecho azaroso sea necesariamente otro nombre de la ignorancia en lo que se refiere a la predicción del lugar y del tiempo en que acontece ese hecho. Bien podría ocurrir que alguien, conocedor de cuanto está aconteciendo, pueda prever un resultado final que para otra persona se calificaría de azaroso³²; o aun que aquel conocedor llegue a provocar delibe-

³¹ *Phys.* 197 a 21-24.

³² Esto es lo que acontece con la Causa Primera, para la cual nada es accidentalmente; cfr. S. TOMÁS, *In VI Metaphys.*, lect. 3, n. 1215ss., ed. Marietti. Por ello sólo tiene sentido hablar de azar en el orden particular y no universal.

radamente la aparición de un hecho que será azaroso para otro observador, desconocedor de aquella «manipulación» de las circunstancias. En todo caso, podría decirse aquí que aun cuando existiera aquel cognoscente, ese hecho continuaría llamándose azaroso en el sentido de la no vinculación necesaria entre ambas líneas causales; pero es mejor llamarlos por el nombre específico, pues esos sucesos son de sí estrictamente *contingentes*, pues cada uno tiene su propia causa y sólo eventualmente pueden llegar a coincidir en el espacio y en el tiempo.

En cuarto lugar, no puede asimilarse el azar al desorden pues, por cuanto acerca del orden hemos expuesto, asimilarlo al desorden es declararlo no sólo incognoscible, sino incluso inexistente, pues lo apartamos de la *relación*; por otra parte, precisamente la posible explicación *a posteriori* del hecho azaroso muestra que está incluido en el orden. Tan dentro del orden está el hecho azaroso, que el sólo declarar que acontece «por azar» apunta a la razón de surgimiento de ese hecho y a hacer del azar —en primera instancia— la causa del mismo. Por lo demás, la ciencia ha logrado manejar tales acontecimientos a través de leyes estadísticas, considerándolos no como hechos aconteciendo extra-orden, sino como hechos de poca frecuencia de aparición (aun siendo esta expresión muy imprecisa), o de compleja causación (juegos de azar), o de causación no plenamente conocida (ignorancia actual), o bien como resultado de procesos naturales que, no dejándose coaccionar totalmente desde fuera, deben ser tratados con un margen de impredecibilidad (principio de incertidumbre). De paso, esto no coloca al azar fuera de la causalidad, pues no es de la esencia de la causa provocar impredecibilidad, sino producir efecto.

En quinto lugar, nos queda ahora la reducción del azar a subjetividad. Es claro que el azar no es pura subjetividad, dado que el hecho surge o aparece ante el hombre, aunque extra-ordinariamente. Pero es cierto que toda la importancia que tiene el azar reside en que el hombre, sea que éste simplemente lo califique de tal (plano gnoseológico), sea que produzca en él algún efecto positivo o negativo (plano práctico: evaluación de lo conocido = fortuna). Cuando alguien arroja «al azar» —sin trayectoria intencionalmente prefijada— una piedra, ésta no cae «en cualquier lugar», físicamente hablando, sino en un predeterminado punto, regido su movimiento parabólico por las leyes del movimiento de proyectiles³³; mas si el lugar de caída es físicamente determinado y aun previsible si se conocen las condiciones de partida resulta ser el vidrio de una ventana que se rompe por tal hecho, el dueño de esa ventana bien puede hablar de «mala suerte», de «mala fortuna»; pero ese resultado está previsto por las variables que intrínsecamente lo condicionan: las leyes del movimiento, la energía cinética con que llega la piedra al vidrio y las resistencias relativas de la piedra y del vidrio. Existe en la naturaleza una finalidad objetiva de todo movimiento regida por el orden natural (naturalezas y su interacción); y en tal punto independiente de la voluntad del hombre, que si éste desea lograr determinado resultado —dar en el blanco, obtener determinada substancia química, enviar un cohete a Marte, etc.—, deberá hacerlo respetando las naturalezas de lo

³³ Pero es claro que la trayectoria realmente cumplida será siempre irregular y no una geométrica parabólica, habida cuenta de las incontables interacciones a que estará sometido el proyectil; asimismo, el «punto de llegada» será en realidad una cierta «zona» más o menos bien acotada.

entes en juego³⁴.

Así, pues, proponemos hablar de *azar* sólo con relación a la intencionalidad del hombre quien, por su enfrentamiento con esos hechos infrecuentes, comenzará por considerarlos hechos inesperados o sorprendidos, que se le aparecen ocasionalmente; cuando esos hechos tienen un resultado que le afecta, hablará entonces de fortuna (buena o mala); si ahora pretende solamente intelectualizarlos, buscará la razón apelando a la causalidad del hecho, la cual, no existiendo propiamente como de tal hecho inopinado, le será negada e imputada a la confluencia de (selectas) líneas causales de los hechos confluentes.

Al fin de cuentas, es muy llamativo que cuando se trata de dar muestras de casos azarosos, se recurra habitualmente a ejemplos donde interviene el hombre, a pesar de pretender hablar del azar en función de las naturalezas de los entes inanimados puestos en juego; y ello muestra que el azar se reduce (aunque más no sea psicológicamente) a la fortuna. En el caso de naturalezas inanimadas ha de recurrirse a la noción de contingencia; y en su tratamiento científico o práctico se apelará a la noción de probabilidad (si se trata de tan numerosas variables que es prácticamente imposible habérselas directamente con ellas), o de indeterminación o incertidumbre (si existe una imposibilidad incluso teórica de ese tratamiento)³⁵.

Más aún: como todo acontecimiento —lo hemos señalado— ocurre siempre *dentro del universo* sin poder aislárselo como no sea compulsivamente —con ello se pierde algo del hecho— toda ley expresa un comportamiento ideal, que se verifica en la práctica con mayor o menor aproximación según sea mayor o menor el número de variables que se tomen en cuenta.

* * *

En fin, el hecho azaroso —fortuna— como tal no explica nada, siendo sólo un *hecho* con el cual el hombre se encuentra y lo incita a buscar las razones del mismo; el hecho está allí, como todo hecho; de sí mismo no es origen de nada más allá de lo psicológico (llamatividad) o moral (consecuencias prácticas). Por el hecho mismo de existir, cada ente interviniente y el hecho mismo se sitúan *necesariamente* —según nuestra ontología de la naturaleza— dentro de la relación y del orden; por ello bien puede ocurrir que alguien, conociendo con suficiente aproximación las trayectorias de los sucesos que coincidirán posteriormente dentro de ciertos límites de espacio y de tiempo, prevea esa coincidencia; o bien, lo que es más corriente, que desde el hecho azaroso así condicionado por las líneas cau-

³⁴ Como ejemplo inverso: si un mal artillero pretende un buen resultado y pone toda su mejor voluntad en la operación, pero yerra en su oficio, no logrará dar en el blanco; mas el maestro artillero que lo observa y sabe el oficio, puede calcular precisamente adónde va a dar ese proyectil. A esto nos referimos con esa finalidad objetiva.

³⁵ En efecto: el principio de incertidumbre no es mera ignorancia salvable ni imposibilidad práctica; se trata de no poder coaccionar totalmente al ente en razón de la espontaneidad —natura— de acción, pues en el ser dinámico, en ejercer siempre en acto su dinamismo (es decir, en no dejarse «fijar» enteramente de fuera), le va el ser al ente.

sales concurrentes, se busque *a posteriori* su razón. Esto indica que el hecho azaroso se inscribe dentro del *orden*, porque, al cabo, si en sí mismo se trata de una coincidencia, ella lo es de líneas causales que de por sí se cruzarán necesariamente (con necesidad física) por las condiciones mismas en que se desplazan los móviles.

JUAN ENRIQUE BOLZÁN*
OLGA L. LARRE**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas. Argentina.

* Universidad Católica de La Plata.

**Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.