

TEXTOS

METAFISICA

TEOFRASTO

(Traducción del griego por Manfred Kerkhoff)

Advertencia del traductor:

La traducción que sigue se basa en el texto griego establecido por W.D. Ross y F.H. Fobes en su edición de 1929 (*Theophrastus, Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press; reimpresión por Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967); ese texto que en una primera edición separada fue publicado por H. Usener (Bonn 1890) — anteriormente apareció bajo las obras de Aristóteles — sirve también de base para la traducción francesa, realizada en 1948 por Tricot. En la introducción a su edición y traducción comentada, Ross aclara el problema de la atribución de la obra a Aristóteles o Teofrasto en favor del último (pp IXs.), si bien lo considera comparable al tratado aristotélico que conocemos como *Metafísica, libro B*; las pp. XI-XIX de la introducción están dedicadas a un resumen previo del contenido con el fin de rechazar la opinión de Usener de que ciertas partes del tratado no se encuentran en su lugar adecuado (pp. XIX-XXIV). Después de una breve consideración del valor filosófico del tratado (pp. XXIV-XXVI), Fobes se ocupa de la interrelación de los diferentes códices (p. XXVI-XXXII). La introducción de Tricot a la edición francesa recoge, en lo general, los resultados a los que llegó Ross; las notas a su traducción contienen mucho material valioso no contenido en el comentario de Ross, especialmente citas de los autores mencionados por Teofrasto. El comentario de Ross (pp. 41-76) es de la alta calidad conocida de otros tantos comentarios del mismo autor a las obras de Aristóteles. La traducción que sigue es más problemática de lo que pueda parecer a primera vista; a lo sumo, servirá para un primer acercamiento al contenido del tratado aporético, de manera que para cualquier ulterior discusión de detalle habrá que referirse al comentario de Ross (y a las notas de Tricot donde éste se desvía de la traducción inglesa). En algunos casos he tenido que tomar decisiones que resultan discutibles, pero ha resultado imposible justificarlas en este espacio limitado. Por lo demás, si ciertos pasajes resultan oscuros, ello se debe a que también los mencionados comentaristas están en “*aporía*” al respecto. La traducción, en fin, tiene carácter provisional, hasta tanto aparezca una edición crítica en español. (Sólo en un caso, con motivo de la cita de un fragmento de Heráclito, me he permitido una breve anotación). Lo que ha motivado la presente traducción es — además de su posible uso en el salón de clase — el hecho, subrayado por Ross y Tricot, de que el tratado no ha recibido la atención que merece. Me reservo para una ocasión posterior la discusión detallada de algunos de los problemas metafísicos planteados por Teofrasto.

¿Cómo y por medio de cuáles características hay que delimitar el estudio de los primeros principios? El estudio de la naturaleza es más diversificado y, como algunos afirman, más desordenado, ya que comprende toda una serie de cambios; mientras que el estudio de los primeros principios está delimitado, refiriéndose a lo siempre idéntico; es por esto que lo presentan como versando, no sobre lo sensible, sino sobre lo inteligible, ya que esto solo es inmóvil e incambiable; por la misma razón toman este estudio, en general, por más noble y superior.

Nuestro punto de partida es la cuestión de si hay una interna conexión o hasta un lazo de comunidad mutua entre lo inteligible y los seres de la naturaleza, o si, por el contrario, no la hay y los dos son, por así decir, [órdenes] separados que de alguna manera cooperan para constituir la totalidad del ser. Parece más razonable suponer que hay tal conexión y que el universo no es una simple serie de episodios, sino que algunos seres son, en cierto modo, anteriores y otros posteriores — algunos figurando como principios, otros como subordinados a ellos — tal como los seres eternos son anteriores a las cosas corruptibles. Si este es el caso — ¿cuál es entonces la naturaleza de aquéllos y en qué tipos de seres se dan? Si lo inteligible se encuentra solamente en los seres matemáticos, como lo aseguran algunos, entonces ni su conexión con los seres sensibles se indica claramente, ni tampoco, en general, su aptitud para su tarea. Pues, de hecho, parecen como inventados por nosotros cuando proveemos las cosas de figuras, formas y proporciones, y así no tendrían ninguna naturaleza propia, ni *en* ni *por* ellos mismos. Si, por el otro lado, este no es el caso, su conexión con los seres de la naturaleza no es, por lo menos, tal que produjera en estos algo como vida y movimiento: el número, de todos modos, no lo logra, por más que algunos filósofos lo tomen por primer principio y por lo más dominante. Ahora bien, si existe otra sustancia anterior y superior, debemos especificar esto y tratar de decir si se trata de una sustancia que es una según el número, o según la especie, o según el género. Es, con todo, más razonable suponer que, al tener la naturaleza de un principio, ella se dé solamente en número reducido y en un tipo de ser extraordinario, si no, de hecho, solamente en lo primario y primero. Cuál es su realidad o, si hay varias, cuáles son — esto es lo que debemos tratar de mostrar de un modo u otro, ya sea por analogía, ya por alguna otra comparación. Tal vez sea necesario captarla(s) en un cierto poder, en alguna superioridad sobre los otros seres,

como si tratara de Dios; pues el principio de todo, gracias al cual todo es y perdura, es divino. Tal vez sea más fácil describirlo así, aunque más difícil hacerlo en una forma más clara y convincente.

Siendo este el principio, y dado que se conecta con los seres sensibles — y estando la naturaleza, dicho superficialmente, en movimiento, que es su característica propia — es evidente que el principio debe entenderse como causa del movimiento; pero ya que ésta es en sí misma inmóvil, está claro que no puede figurar como causa de los seres naturales en cuanto movida, sino, queda otra posibilidad que lo sea por algún otro poder superior y anterior; y éste lo es la naturaleza del objeto del deseo del cual proviene el movimiento cíclico que es continuo e interminable. Es pues en aquél que debemos buscar la solución a la objeción de que la única causa del movimiento es aquélla que mueve siendo ella misma movida.

Hasta aquí, entonces, nuestra argumentación es, por así decir, algo bien articulado, tanto en la asignación de un único principio a todos los seres, como también en la indicación de su actividad y esencia; no lo describe, de hecho, como algo divisible y cuantitativo, sino que lo eleva absolutamente a una región más excelente y más divina; pues esta es la forma como debemos hablar de él, en vez de limitarnos a eximirlo de división y particularización. Tal negación envuelve para sus autores, un discurso a la vez más elevado y más verdadero.

II

El próximo problema exige ya más discusión, a saber, acerca de aquel impulso, — ¿de qué tipo es y hacia dónde se dirige? Pues, por un lado, los cuerpos en rotación son muchos y su movimiento en cierto sentido opuesto; por el otro lado, no está claro si su movimiento nunca termina, y tampoco cuál es el fin al que se dirigen. O el motor es uno solo — y entonces es extraño que los cuerpos no tengan todos el mismo movimiento; o hay un motor diferente para cada cuerpo y entonces tenemos varios principios [del movimiento], pero “la armonía con que se mueven hacia el mejor deseo” no es visible del todo. También el asunto del número de las esferas exige una discusión de su razón de ser, ya que los astrónomos lo explican inadecuadamente. Tampoco está claro cómo los cuerpos celestes en su deseo natural prefieren, no el reposo, sino el movimiento; y ¿cómo combinar esto con la imitación, como lo hacen tanto los que defienden el Uno como los que abogan por los números? De hecho, estos últimos presentan los números como imitando al Uno. Y si el impulso, especialmente el dirigido hacia lo mejor, implica un alma,

entonces lo móvil, a menos que se hable a modo de similitud o metáfora, estaría animado, y parece que con el alma está envuelto ya el movimiento: porque el alma equivale, para los seres que lo tienen, a vida, y de ahí provienen también los deseos respecto de cada objeto, como en el caso de los animales; aun las percepciones, por más que implican un ser afectado por cosas diferentes [de nosotros], tienen lugar en el alma. Ahora bien, si lo que causa el movimiento rotatorio es el primer [motor] él no puede ser causa del mejor movimiento, pues el movimiento del alma es el mejor, siendo el primario y principal el del pensamiento, del cual también el deseo se deriva.

Tal vez podríamos plantearnos también la pregunta de por qué solamente los cuerpos en rotación tienen aquel impulso, y no los que se encuentran alrededor del centro, estando éstos, no obstante, en movimiento; ¿se debe ello a su incapacidad (para el impulso) o es que la fuerza del primer motor no llega hasta ellos? Sería absurdo atribuirle impotencia, pues se esperaría que él fuera más fuerte que el mismo Zeus de Homero, quien dice: "Os podría levantar con la tierra y el mar". Sólo queda entonces que [el centro] es algo no-receptivo y no-inteligente. Pero tal vez habría que preguntarse primero qué comportamiento tienen estos cuerpos cerca del centro —si son o no partes del cielo, y, si lo son, cómo lo son; pues ahora aparecen como lanzados a distancia de los cuerpos más nobles, no sólo en el espacio, sino también respecto de su actividad, si de hecho el movimiento rotatorio es el mejor: porque reciben su cambio local y sus mutuas transformaciones como por accidente, debido a la influencia del movimiento rotatorio.

Si de lo mejor viene sólo lo mejor, los cuerpos celestes deberían recibir del primer motor algo más bello que el movimiento circular, a menos que fueran impedidos precisamente de recibir lo mejor —pero lo primero y lo divino de seguro desea lo mejor para todos. Posiblemente esta exigencia resulte extravagante y no debería formularse; quien la formulara estaría reclamando que todo fuera igual y en la mejor forma, sin dejar margen a alguna (o muy pocas) diferencia.

Además podría alguien recordar la dificultad que se refiere al primer cielo mismo, a saber si su rotación pertenece a su esencia y si él perece cuando ésta perece, o más bien, si este movimiento depende de un impulso o deseo, siendo entonces algo accidental; a menos que el deseo no fuese algo innato en el primer cielo; y nada impide que esto sea así para ciertos seres. También sería posible preguntarse, dejando el asunto del deseo fuera, si, al eliminarse el movimiento mismo, no se destruirían los cielos. Todo esto nos lleva a otras discusiones.

Partiendo de este primer principio, o de estos primeros principios —y probablemente también de cualquier otro primer principio que alguien pudiera sentar—, debería exigirse que en seguida se proceda a desarrollar lo que a continuación se derive de ellos, en vez de avanzar solamente hasta un cierto punto y pararse ahí; pues ésta es la tarea de una persona competente y perspicaz, como decía una vez Arquitas de lo que hacía Eurito cuando colocaba las piedrecitas: identifica, de hecho, unas con el número del hombre, otras con el del caballo, otras con otra cosa. Hoy día, sin embargo, los más proceden hasta un cierto punto y entonces se detienen, como hacen, por ejemplo, los que sientan el Uno y la dualidad indeterminada; pues después de generar números, superficies y sólidos omiten todo el resto o lo tocan de lejos aclarando solamente que ciertas cosas, como el lugar, el vacío, el infinito, se derivan de la dualidad indeterminada, y que otras, como el alma etc., se derivan del Uno y de los números. Así generan, por ejemplo, simultáneamente el tiempo y el cielo y algunas otras cosas, pero del cielo mismo y de todo lo otro en el universo no hacen ya mención. Así procede el círculo de Espeusipo y todos los demás filósofos excepto Jenócrates, pues éste le asigna a todo su sitio en el universo, en forma semejante [cada vez] a los objetos sensibles, inteligibles, matemáticos y hasta a los divinos. También Hestieo trata, hasta cierto punto, de hacerlo así y no menciona solamente, como hemos descrito, los primeros principios. Platón, por su parte, al reducir las cosas a los principios, parece tratar también de las demás cosas, conectándolas con las ideas, y éstas a su vez con los números [ideales], y de ahí llega a los principios, para después descender, según el orden de la generación, hasta las cosas que ya mencionamos; los otros, sin embargo, no tratan sino de los principios y algunos hasta encuentran en ellos toda la verdad, ya que refieren todos los seres a los principios. Y esto es lo contrario de lo que sucede según otros métodos en los que precisamente todo lo derivado de los principios hace a la respectiva ciencia más fuerte y, por así decir, más completa: y ello es razonable ya que la búsqueda allá se dirige hacia los primeros principios, mientras que aquí procede desde ellos.

Tal vez podrá plantearse también la aporía de cómo concebir los primeros principios: ¿qué forma deben tener? ¿Serán más bien informes y con el carácter de potencias (como los ven los que hacen

el fuego o la tierra primer principio) o tendrán una figura? Pues ellos necesitan, más que otros seres, tener unos límites, como se afirma en el *Timeo*; pues el orden y la limitación son lo más apropiado para lo más digno. También en otras ciencias éste parece ser el caso, por ejemplo en la gramática, la música, la matemática, ya que lo que viene después de los principios les sigue en este aspecto; y lo mismo en las artes que imitan la naturaleza, los instrumentos, y todo lo demás se comporta de acuerdo a los principios. Algunos, entonces, consideran que todos los principios tienen figura, otros la atribuirían solamente a los [principios] materiales, y otros reconocen ambos, tanto los formales como los materiales, ya que la realidad completa implica los dos; así conciben la sustancia en general como compuesta por contrarios. De hecho, hasta a aquéllos les debería parecer absurdo, si el universo entero y cada una de sus partes tienen orden y proporción respecto a la figura, potencia, períodos, que únicamente los primeros no tengan nada de esto y “el cosmos más perfecto”, como dice Heráclito, sea un “montón de basura esparcida al azar.”¹ Y hasta en los más mínimos detalles aceptan eso, lo mismo para los seres inanimados que para los animados; dicen que las naturalezas de cada clase de cosas son, por así decir de carácter definido — aun donde se trata de generación espontánea — y que solamente los principios son indefinidos.

Por otro lado, es difícil asignar proporciones a toda cosa, conectándolas todas con su causa final, tanto en el caso de los animales

¹Esta lectura del fr. 124 de Heráclito se basa en una corrección del texto griego hecha por H. Diels; él sustituyó la palabra “sarx” (carne) que tienen los códices por “sarma” (montón); Bernays había propuesto “sáron” (desperdicio), Usener “sorós” (montón) pero estas conjeturas no se aceptaron. Originalmente, como advierte Ross en el comentario. (p. 61, ad 7 a 14), solamente “ho kállistos kósmos” (el más bello universo) había sido aceptado como original de Heráclito. Pero mientras que la lectura de Diels se impuso (él recomienda comparar, en el contexto, el fr. 52 sobre el juego del *Aion*), Kirk, en su *Heracлитus. Cosmic fragments*, 1962, p. 313 (y 220), aceptando unas consideraciones hechas por MacDiarmid y Friedländer, entiende que el fragmento no hablaba en absoluto del universo (como tampoco el fr. 52; comp. p. XIII), sino que, conservando la lectura “sarx” (carne), la referencia habría de ser al “más bello de los hombres” (anthrōpōn ho kállistos). Teofrasto habría “libremente” cambiado el texto original de Heráclito, adaptándolo a su propio contexto (con esta interpretación se invalidaría también la explicación tradicional —cosmológica— que propone Mondolfo en su *Heráclito*, p. 360ss., como también la eventual polémica contra Anaximandro supuesta por Hölscher). F. Bollack en su *Héraclite ou la séparation*, 1972, p. 338s., hace el compromiso de conservar “sarx” y de leer, no obstante, “kosmos” (“mais comme la chair est faite de n'importe quoi, le plus bel arrangement des choses jetées pêle-mêle, le monde”). De todos modos, el lector atento se dará cuenta de que el fragmento no viene bien al caso en el texto de Teofrasto: ¿Cómo ilustrar la falta de orden en los principios con referencia a algo derivado de ellos, el universo, del cual precisamente nadie niega que tiene orden?

como de las plantas y hasta de la burbuja, excepto que es debido al orden y cambio de otras cosas que toda clase de figuras se dan en los seres que se encuentran en el aire y sobre la tierra: el máximo ejemplo de ello es, según algunos, todo lo relacionado con las estaciones del año de las que depende la generación tanto de los animales como la de las plantas y frutas, figurando el sol como principio generador. Todo esto exige, en alguna parte de este tratado, una investigación que defina hasta qué grado hay orden y por qué más [orden] es imposible, o tal extralimitación lo haría todo peor.

V

Respecto de los principios de los que partimos en el primer capítulo, uno podría legítimamente preguntarse acerca de su reposo. Si éste es tomado por un estado más bien positivo, se lo atribuiría a ellos; pero si lo entendemos como inercia y privación de movimiento, no se debería atribuir; si, por el otro lado, se les atribuye algo [fuera del reposo] hay que sustituir el movimiento por el acto ya que éste es algo anterior y más valioso, mientras que el movimiento no hay que atribuirlo sino a los seres sensibles. Si se dice que está en reposo, por no poder el motor estar continuamente en movimiento —ya que entonces no sería lo primero—, uno se arriesga a un argumento puramente verbal que también por otras razones no sería confiable: se necesitaría una mejor justificación. Parece que hasta la percepción confirma que el motor no necesita siempre ser diferente de lo movido sólo porque uno actúa y el otro padece. Lo mismo vale si se aplica esto al intelecto mismo y al dios. Rara es también la otra teoría, a saber, que los seres que aman [al motor] no imitan su reposo: ¿por qué el reposo de las otras cosas no se sigue [del reposo del motor]? Excepto que no debemos tal vez entenderlo como si se redujera todo a algo sin partes, sino de tal forma que todo el universo que llaman lo más perfecto esté en máxima armonía consigo mismo, como algo bien juntado — como si fuera una ciudad o un organismo o cualquier otra cosa divisible.

VI

También necesita discutirse lo siguiente: ¿cómo habrá de entenderse la división de las cosas según materia y forma? Es decir: ¿hay que tomar una como ser y la otra como no-ser, en el sentido del ser potencial que es llevado al acto? ¿O hay que decir que se trata del ser, mas indeterminado, como el material usado en las artes, y que la esencia de las cosas generadas — ahí donde hay generación — depende

de que sean formadas de acuerdo con sus definiciones? Pero, por más que este cambio [de perspectiva] fuera hacia lo mejor, el ser, no obstante, no estaría nada menos manifiesto [verdadero] según ella [la materia] — pues las cosas ni se generarían siquiera, si ella no existiese — pero habría solamente aquello que no es ni un ente particular ni una cualidad ni una cantidad, siendo indeterminado según sus formas específicas, mas poseyendo una cierta potencia [lidad]. En general tenemos que entender la materia por analogía con las artes y con cualquier otra semejanza, si es que la hay.

VII

Se podría también descubrir una dificultad en lo siguiente — si no es una exagerada inquisición plantear el problema: ¿Por qué la naturaleza y toda la sustancia del universo consisten de contrarios, teniendo lo peor igual parte en él que lo mejor, o hasta una parte mayor, de manera que Eurípides tiene razón al decir, en sentido universal: “Lo noble no puede darse solo”? Tal argumento se acerca a la pregunta de por qué, si bien de todas afirmamos el ser, no hay entre ellas ninguna semejanza como la hay entre las cosas blancas y [entre las] cosas negras. Más paradójica todavía es, sin embargo, la opinión de que el ser mismo sea imposible sin los comentarios; y algunos aumentan aun más la paradoja al contar como perteneciendo a la naturaleza del universo lo que no es, lo que nunca se hizo, lo que nunca será. Esta es, por así decir, una sabiduría trascendente.

VIII

Que “ser” se usa en varios sentidos es evidente; pues [ya] la percepción avista las diferencias y busca sus causas; o tal vez sería más correcto decir que le da al pensamiento el material, ya sea a base de mera búsqueda, ya sea por provocación, en nosotros, de una aporía que, aun si el pensamiento no puede progresar, arroja una cierta luz sobre nuestra falta de luz, en la medida que avanzamos en la búsqueda. La comprensión, entonces, no se da sin [la aparición de] la diferencia; pues si las cosas son entre sí diferentes, existe la diferencia. En lo que a los universales se refiere, también las cosas que caen bajo los universales deben ser diferentes, lo mismo si los universales son géneros que si son especies. Casi todo el conocimiento se refiere a peculiaridades [propiedades]; pues hasta la sustancia o esencia de cada cosa es peculiar a ésta, y lo demás que, como observamos, pertenece a las cosas, no por accidente, sino por lo que

son en sí mismas, será algo particular que de ellas se predica. Ahora bien, en general, la tarea de la ciencia es captar lo idéntico en cosas distintas, ya sea ello afirmado como algo común o universal, ya sea en una forma propia, en relación a cada una [de ellas], por ejemplo de números y líneas, de animales y plantas; la ciencia completa es aquélla que incluye ambas especies. En algunas cosas hay, sin embargo, un fin universal — en éste está también su casa —; en el caso de otras el fin es particular, como donde se realiza una división hasta alcanzar lo indivisible [individual], o como en el caso de cosas que hay que hacer o producir: pues es así como se da [en ellas] el acto. Lo idéntico, base de nuestro conocimiento, es idéntico o según la esencia, o según el número, o según la especie, o según el género, o por analogía, o a base de cualesquiera otras divisiones de la identidad que pudiera haber; mas la identidad por analogía es la más abarcadora, como si entre las cosas se diera, en este caso, la máxima distancia, debida ésta algunas veces a nosotros mismos, otras veces al sustrato, otras a ambos.

Ya que “conocimiento” se dice en muchos sentidos, ¿cómo adquirirlo en cada caso? El principio y el asunto principal es el método apropiado; así hay que distinguir entre los seres primarios y lo inteligible, por un lado, y los móviles que pertenecen a la naturaleza, por el otro; y dentro de estos últimos, de nuevo entre los primarios y los subsiguientes, hasta llegar a animales y plantas y, por último, a las cosas inanimadas — pues hay algo peculiar a cada clase de cosas, como en el caso de los entes matemáticos. Y hasta los estudios de éstos contienen una diferencia, aunque sean también homogéneos — una distinción bastante familiar. Y aun si hay ciertas cosas que conocemos, como algunos sostienen, por ser desconocidas, habría [en este caso] un método propio que, sin embargo, debería distinguirse de otros; aunque sería más apropiado, en el caso donde esto se permite, describirlas por analogía que no por el hecho mismo de su ser desconocidas — como si se describiera lo invisible por el mero hecho de ser invisible. Es necesario, de todos modos, que tratemos de distinguir cuántos métodos, cuántos tipos de saber existen. El punto de partida en relación a esto mismo, y lo primero que hay que hacer, es definir qué significa conocer [entender]; pero esto parece bastante difícil — ya que es imposible conseguir algo común y universal en el caso de términos que se usan en varios sentidos —; es por esta razón que tampoco es un problema fácil de resolver hasta qué punto y de cuáles cosas hay que buscar las causas, tanto en lo sensible como en lo inteligible, pues en ambos casos el regreso al infinito es inapropiado para el pensar y hasta lo destruiría. Ambos son, en cierto sentido, principios (de investigación), pero tal vez uno

lo sea para nosotros, y otro absolutamente — o uno es el fin y el otro algún punto de partida nuestro. Hasta cierto punto, entonces, podemos teorizar a partir de las causas, partiendo de las percepciones; pero cuando pasamos de ahí a lo supremo, lo primero mismo, ya no podemos hacer esto, ya sea debido a que aquello no tiene causas, ya sea porque nosotros estamos incapacitados para mirar, digámoslo así, lo más luminoso. Tal vez sea más verdadero decir que la contemplación se realiza en este caso en el intelecto mismo que, por así decir, lo toca y lo coge con la mano — de ahí que no haya aquí ningún engaño. Aquí mismo la comprensión y la convicción son difíciles, ya que, aparte de su valor en otros aspectos, es necesario que se sepa, en relación a investigaciones particulares y especialmente en las máximas de ellas, dónde hay que trazar el límite — por ejemplo respecto de investigaciones de la naturaleza y respecto de las que son anteriores aun a estas. Pues los que exigen pruebas para todo destruyen tanto el argumento como el saber mismo; o tal vez sea más correcto decir: buscan pruebas para cosas que no admiten tales y que por su naturaleza no pueden proporcionarlas. Ahora bien, los que consideran el universo como eterno y además desarrollan teorías sobre los movimientos, magnitudes, figuras y todo lo demás que la astronomía demuestra, — para ellos quedan siempre por especificar los primeros motores, sus metas, las naturalezas de cada uno, su posición mutua, y la sustancia del todo, y descendiendo, cada una de las especies de las otras cosas [en el todo] tomando cada parte por sí misma, hasta llegar a los animales y las plantas. Por más que la astronomía nos ayude, no lo hace con relación a lo primero de la naturaleza, y lo más gobernante será diferente y anterior [al contenido de la astronomía]; pues hasta el método [filosófico] no se refiere, como algunos creen, a lo físico, o por lo menos no del todo. Ser movido es lo propio tanto de la naturaleza en general como del sistema celeste en particular. De ahí también que, si el acto es propio de la esencia de cada cosa y si la cosa, al estar en acto, es también movida — como en el caso de animales y plantas que, si no estuvieran en movimiento, serían [lo que son] sólo por el nombre — está claro que también el cielo en su rotación obedece a su esencia; en otro caso, separado de ésta o en reposo, sería cielo sólo por el nombre; pues la rotación es una especie de vida para el universo. Si, entonces, la vida en el caso de los animales no hay que explicarla — o sólo se explica en esta forma [aquí] ¿no sería lo mismo en el caso del cielo, y de los cuerpos celestes: a saber que su movimiento o no necesita explicación alguna o una cierta explicación especial? La presente aporía está conectada, en cierto sentido, con la del movimiento producido por lo inmóvil.

Respecto de si todo existe en vista de un fin y nada es en vano hay que decir que la determinación [del fin] no es tan fácil como muchas veces se sostiene — pues ¿dónde se comenzaría y con cuáles seres se terminaría? — y, de hecho, algunas cosas parecen existir, no en vista de un fin, sino unas por coincidencia y otras por necesidad, como en el caso de los fenómenos celestes y de la mayoría de los terrestres. ¿Cuál es el fin de las mareas, de las sequías y humedades, y en general de los cambios ora en una, ora en otra dirección, de las muertes y de los nacimientos, y de no pocas otras cosas que se comportan en forma semejante? Además, en los mismos animales hay cosas casi inútiles, por ejemplo en el macho el pecho, en la hembra su efluvio — a no ser que contribuya en algo — y en algunos animales el crecimiento de una barba o, más generalmente, de pelo en ciertos sitios; también, en los ciervos, el tamaño de los cuernos — en los casos donde no les son útiles — pues algunos hasta se han herido al restregarlos o al quedar colgados por ellos, o porque les cubren los ojos; también lo violento o innatural, como la copulación del airón, o la vida del insecto efímero — en fin, podrían encontrarse no pocos casos de este tipo. Los ejemplos más notables y obvios tienen que ver con la nutrición y generación de los animales: hay algo en ellos que carece de propósito, que ocurre por coincidencia y por alguna necesidad distinta; si realmente se tratara de algo en favor de estos [animales], debería darse siempre en los casos y en la misma forma. También en el caso de las plantas, y todavía más en el de los seres inanimados que tienen una naturaleza determinada, tal parece, respecto de formas, figuras, potencias — podría preguntarse para qué las tienen; el mero hecho de no tener explicación [estos fenómenos] plantea un problema, especialmente para los que, en el caso de seres anteriores y más valiosos, no crean [esta dificultad]: de ahí que parece plausible el argumento de que dichos seres reciben ciertas formas y diferencias [entre ellos] debido al azar o a la rotación del universo. De no ser así tendríamos que trazar ciertos límites respecto a la finalidad y al impulso hacia lo mejor y no postularlos simplemente para todas las cosas; aun lo que se dice en la siguiente forma, sea globalmente o con relación a casos específicos, a saber: que la naturaleza debe desear lo mejor en y para todo y proporcionar, donde sea posible, participación [de los seres] en lo eterno y ordenado, aun esto provoca duda; lo mismo [cuando se afirma] que de manera semejante [ello debe valer] para los animales; y que donde lo mejor es posible no falta nada, como en el hecho de que la tráquea se encuentra delante del esófago — pues esta es la posición más hono-

rable — y de que la mezcla de sangre es mejor en el ventrículo medio del corazón, ya que el medio es la región más honorable; y en forma semejante respecto de las partes que sirven de adorno. Por más que este sea el impulso [de la naturaleza], aquellos hechos muestran claramente que hay mucho que no obedece al bien o no lo recibe; y este caso hasta predomina, ya que lo animado es poco y lo inanimado infinito, y en lo animado mismo hay sólo una pequeña parte de aquello cuya existencia es preferible [a la no-existencia]. Por otro lado, decir que, en general, el bien es raro, encontrándose en muy pocos seres, mientras que el mal se da en gran cantidad — y no solamente como lo indefinido y la materia, como es el caso de lo que pertenece a la naturaleza — sería indicio de gran ignorancia. Porque es arbitrario lo que afirman [algunos], como Espeusipo, acerca de la realidad entera, a saber, que lo valioso es raro y sólo se encuentra en la región del centro del universo, quedando el resto como los extremos a ambos lados. Lo existente ha resultado ser bueno.

Platón y los pitagóricos enseñan que la distancia [entre los dos mundos] es enorme, pero que todo desea imitar [los principios]; al crear, sin embargo, una especie de antítesis entre el Uno y la dualidad indefinida — de la que viene todo lo indeterminado, desordenado, informe — resulta imposible que la naturaleza del todo exista sin la dualidad indefinida, y de hecho ésta ocupa igual parte que el otro [principio], o hasta lo aventaja; así los mismos primeros principios son entre sí opuestos. De ahí también que los que atribuyen toda causación a Dios sostengan que éste no puede llevarlo todo hacia lo mejor, sino solamente hasta donde sea posible, si es que en absoluto lo hace; tal vez ni preferiría hacerlo, si ello resultase en la destrucción de toda sustancia ya que ésta consiste y depende de los contrarios. Aun entre los seres primarios observamos sucesos fortuitos, por ejemplo lo que mencionamos sobre los cambios de [en] la tierra: no hay aquí ni lo mejor ni lo que obedece a una finalidad, sino que éstos parecen ocurrir, si es que ocurren en absoluto, de acuerdo con alguna necesidad; también hay muchos fenómenos de este tipo en el aire y en otras partes más. Parecería que entre los seres sensibles, por lo menos los cuerpos celestes poseen un orden en grado máximo; y entre los otros seres, los matemáticos, si no es que éstos incluso son anteriores a aquéllos en este respecto: pues si en éstos lo ordenado no se da en todo, por lo menos se da en la mayor parte. A menos que, de hecho, uno aceptara formas del tipo que Demócrito atribuye a los átomos.

Esto es, de todos modos, algo que queda por investigar. Pero, como ya se dijo al principio, hay que tratar de fijar un cierto límite, tanto respecto de la naturaleza como respecto de la sustancia del

universo, en lo que a la finalidad y al impulso hacia lo mejor se refiere; pues éste es el principio [metodológico] de toda teoría sobre el universo, es decir: sobre aquello en lo que las cosas se basan y sobre sus mutuas relaciones.