



Aristóteles *Metafísica*

LIBRO PRIMERO (1)

1. <EL CONOCIMIENTO DE LAS CAUSAS Y LA SABIDURÍA>

Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas —digámoslo— las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias.

Pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de ésta en algunos de ellos no se genera la memoria, mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últimos son más inteligentes y más capaces de aprender que los que no pueden recordar: inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir sonidos (por ejemplo, la abeja y cualquier otro género de animales semejante, si es que los hay); aprenden, por su parte, cuantos tienen, además de memoria, esta clase de sensación. Ciertamente, el resto (de los animales) vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano (vive), además, gracias al arte y a los razonamientos. Por su parte, la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia.

La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar. El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes. En efecto, el tener la idea de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos, delimitados como un caso específicamente idéntico, les vino bien cuando padecían tal enfermedad (por ejemplo, a los flemáticos o biliosos o aquejados de ardores febriles), es algo propio del arte.

A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento de cada caso individual, mientras que el arte lo es de los generales, y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual: desde luego, el médico no cura a un hombre, a no ser accidentalmente, sino a Calias, a Sócrates o a cualquier otro de los que de este modo se nombran, al cual sucede accidentalmente que es hombre; así pues, si alguien tuviera la teoría careciendo de la experiencia, y conociera lo general, pero desconociera al individuo contenido en ello, errará muchas veces en la cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo). Pero no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según <el nivel de> su saber. Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa. Por ello, en cada caso consideramos que los que dirigen la obra son más dignos de estima, y saben más, y son más sabios que los obreros manuales: porque saben las causas de lo que se está haciendo (a los otros, por su parte, <los consideramos> como a algunos seres inanimados que también hacen, pero hacen lo que hacen sin conocimiento como, por ejemplo, quema el fuego, si bien los seres inanimados hacen cosas tales por cierta disposición natural, mientras que los obreros manuales las hacen por hábito). Conque no se considera que aquéllos son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas.

En general, el ser capaz de enseñar es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe, por lo cual pensamos que el arte es más ciencia que la experiencia: (los que poseen aquél) son capaces, mientras que los otros no son capaces de enseñar.

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. Es, pues, verosímil que en un principio el que descubrió cualquier arte, más allá de los conocimientos sensibles comúnmente poseídos, fuera admirado por la humanidad, no sólo porque alguno de sus descubrimientos resultara útil, sino como hombre sabio que descollaba entre los demás; y que, una vez descubiertas múltiples artes, orientadas las unas a hacer frente a las necesidades y las otras a pasarlo bien, fueran siempre considerados más sabios estos últimos que aquéllos, ya que sus ciencias no estaban orientadas a la utilidad. A partir de este momento

y listas ya todas las ciencias tales, se inventaron las que no se orientan al placer ni a la necesidad, primeramente en aquellos lugares en que los hombres gozaban de ocio: de ahí que las artes matemáticas se constituyeran por primera vez en Egipto, ya que allí la casta de los sacerdotes gozaba de ocio.

En la Ética está dicho cuál es la diferencia entre el arte y la ciencia y los demás <conocimientos> del mismo género; la finalidad que perseguimos al explicarlo ahora es ésta: <mostrar> cómo todos opinan que lo que se llama «sabiduría» se ocupa de las causas primeras y de los principios. Conque, como antes se ha dicho, el hombre de experiencia es considerado más sabio que los que poseen sensación del tipo que sea, y el hombre de arte más que los hombres de experiencia, y el director de la obra más que el obrero manual, y las ciencias teóricas más que las productivas.

Es obvio, pues, que la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas.

2. <CARACTERÍSTICAS DE LA SABIDURÍA>

Puesto que andamos a la búsqueda de esta ciencia, habrá de investigarse acerca de qué causas y qué principios es ciencia la sabiduría. Y si se toman en consideración las ideas que tenemos acerca del sabio, es posible que a partir de ellas se aclare mayormente esto. En primer lugar, solemos opinar que el sabio sabe todas las cosas en la medida de lo posible, sin tener, desde luego, ciencia de cada una de ellas en particular. Además, consideramos sabio a aquel que es capaz de tener conocimiento de las cosas difíciles, las que no son fáciles de conocer para el hombre (en efecto, el conocimiento sensible es común a todos y, por tanto, es fácil y nada tiene de sabiduría). Además y respecto de todas las ciencias, que es más sabio el que es más exacto en el conocimiento de las causas y más capaz de enseñarlas. Y que, de las ciencias, aquella que se escoge por sí misma y por amor al conocimiento es sabiduría en mayor grado que la que se escoge por sus efectos. Y que la más dominante es sabiduría en mayor grado que la subordinada: que, desde luego, no corresponde al sabio recibir órdenes, sino darlas, ni obedecer a otro, sino a él quien es menos sabio.

Tantas y tales son las ideas que tenemos acerca de la sabiduría y de los sabios. Pues bien, de ellas, el saberlo todo ha de darse necesariamente en quien posee en grado sumo la ciencia universal (éste, en efecto, conoce en cierto modo todas las cosas). Y, sin duda, lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones). Por otra parte, las más exactas de las ciencias son las que versan mayormente sobre los primeros principios: en efecto, las que parten de menos (principios) son más exactas que las denominadas «adicionadoras», por ejemplo, la aritmética que la geometría.

Pero, además, es capaz de enseñar aquella que estudia las causas (pues los que enseñan son los que muestran las causas en cada caso) y, por otra parte, el saber y el conocer sin otro fin que ellos mismos se dan en grado sumo en la ciencia de lo cognoscible en grado sumo (en efecto, quien escoge el saber por el saber escogerá, en grado sumo, la que es ciencia en grado sumo, y ésta no es otra que la de lo cognoscible en grado sumo). Ahora bien, cognoscibles en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por

éstos y a partir de éstos se conoce lo demás, pero no ellos por medio de lo que está debajo <de ellos>. Y la más dominante de las ciencias, y más dominante que la subordinada, es la que conoce aquello para lo cual ha de hacerse cada cosa en particular, esto es, el bien de cada cosa en particular y, en general, el bien supremo de la naturaleza en su totalidad. Así pues, por todo lo dicho, el nombre en cuestión corresponde a la misma ciencia. Ésta, en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas y, desde luego, el bien y «aquello para lo cual» son una de las causas.

Que no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, «amante de la sabiduría»: y es que el mito se compone de maravillas). Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por otra parte, así lo atestigua el modo en que sucedió: y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decirnos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, efecto, su propio fin.

Por ello cabría considerar con razón que el poseerla no es algo propio del hombre, ya que la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos, de modo que —según dice Simónides—

sólo un dios tendría tal privilegio

si bien sería indigno de un hombre no buscar la ciencia que, por sí mismo, le corresponde. Ahora bien, si los poetas tuvieran razón y la divinidad fuera de natural envidioso, lo lógico sería que <su envidia> tuviera lugar en este caso más que en ningún otro y que todos los que en ella descuellan fueran unos desgraciados. Pero ni la divinidad puede ser envidiosa sino que, como dice el refrán,

los poetas dicen muchas mentiras,

ni cabe considerar a ninguna otra <ciencia> más digna de estima que ésta. Es, en efecto, la más divina y la más digna de estima y lo es, ella sola, doblemente. En efecto, la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino. Pues bien, solamente en ella concurren ambas características: todos, en efecto, opinan que Dios es causa y principio, y tal ciencia la posee Dios, o sólo él, o él en grado sumo. y, ciertamente, todas las demás <ciencias> serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor.

La posesión de esta ciencia ha de cambiarnos, en cierto sentido, a la actitud contraria (de la que corresponde) al estado inicial de las investigaciones. Y es que, como decíamos, todos comienzan maravillándose de que las cosas sucedan como suceden: así ocurre, por ejemplo, en relación con los autómatas de los teatros de marionetas [eso les pasa a los que no han visto la causa], o en relación con las revoluciones del sol, o con la inconmensurabilidad de la diagonal (a todos, en efecto, maravilla [a los que no han visto la causa] que algo no pueda medirse ni con la más pequeña de las medidas). Es preciso, sin embargo, que se imponga la actitud contraria y que es la mejor, según el refrán, como ocurre incluso en estos casos, una vez que se ha aprendido: nada, desde luego, maravillaría tanto a un geómetra como que la diagonal resultara conmensurable.

Queda dicho, pues, cuál es la naturaleza de la ciencia en cuya búsqueda andamos y cuál es el objetivo que ha de alcanzar la búsqueda y el proceso de investigación en su conjunto.

3. <LAS CUATRO CAUSAS Y LA FILOSOFÍA ANTERIOR>

Es obvio, pues, que necesitamos conseguir la ciencia de las causas primeras (desde luego, decimos saber cada cosa cuando creemos conocer la causa primera). Pero de «causas» se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la *entidad*, es decir, la *esencia* (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la *materia*, es decir, el sujeto; la tercera, *de dónde proviene el inicio del movimiento*, y la cuarta, la causa opuesta a esta última, *aquello para lo cual*, es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento). Y aunque sobre ellas hemos tratado suficientemente en la *Física*, tomaremos, con todo, en consideración a los que antes que nosotros se acercaron a investigar las cosas que son, y filosofaron acerca de la verdad. Es evidente que también ellos proponen ciertos principios y causas. Al ir a ellos sacaremos, sin duda, algún provecho para el proceso de investigación de ahora, pues o bien descubriremos algún otro género de causa, o bien aumentará nuestra certeza acerca de las recién enumeradas.

De los que primero filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad por más que ésta cambie en sus cualidades, eso dicen que es el elemento, y eso el principio de las cosas que son, y de ahí que piensen que nada se genera ni se destruye, puesto que tal naturaleza se conserva siempre, al igual que tampoco decimos que Sócrates «se hace» en sentido absoluto cuando se hace hermoso o músico, ni que «se destruye» cuando pierde tales disposiciones, ya que el sujeto, el mismo Sócrates, permanece: del mismo modo tampoco podrá <decirse respecto de> ninguna otra cosa, pues siempre hay alguna naturaleza, sea una o más de una, a partir de la cual se genera lo demás, conservándose aquélla.

Por lo que se refiere al número y a la especie de tal principio, no dicen todos lo mismo, sino que Tales, el introductor de este tipo de filosofía, dice que es el agua (de ahí que dijera también que la tierra está sobre el agua), tomando esta idea posiblemente de que veía que el alimento de todos los seres es húmedo y que a partir de ello se genera lo caliente mismo y de ello vive (pues aquello a partir de lo cual se generan todas las cosas es el principio de todas ellas) —tomando, pues, tal idea de esto, y también de que las semillas de todas las cosas son de naturaleza húmeda, y que el agua es, a su vez, el principio de la naturaleza de las cosas húmedas.

Hay, por lo demás, quienes piensan que también los más antiguos, los que teologizaron por vez primera y mucho antes de la generación actual, tuvieron una idea así acerca de la naturaleza: en efecto, hicieron progenitores de todas las cosas a Océano y Tetis, y <dijeron> que los dioses juran por el agua, la llamada «Estigia» por ellos [los poetas]. Ahora bien, lo más antiguo es lo más digno de estima y lo más digno de estima es, a su vez, aquello por lo cual se jura. No obstante, no está nada claro si esta opinión acerca de la naturaleza es, efectivamente, primitiva y antigua; en todo caso, de Tales se dice que se manifestó de este modo acerca de la causa primera. (Desde luego, nadie pretendería colocar entre éstos a Hipón, dada la vulgaridad de su pensamiento.)

Anaxímenes y Diógenes afirman que el aire es anterior al agua y que, entre los cuerpos simples, él es principio por antonomasia. Por su parte, Hipaso el metapontino y Heráclito el efesio <afirman> que lo es el fuego, y Empédocles, a su vez, añadiendo la tierra como cuarto a los ya mencionados, <afirma> que lo son los cuatro (y que éstos, efectivamente, permanecen siempre y no se generan, a no ser por aglomeración y escasez, cuando se reúnen formando una unidad y se separan de la unidad que formaban). Anaxágoras el clazomenio —que es anterior a este último en cuanto a la edad pero posterior a él en cuanto a las obras— afirma, en fin, que los principios son infinitos: en suma, viene a decir que todos los cuerpos homeoméricos, como el agua o el fuego, se generan y destruyen únicamente por reunión y separación, pero que en ningún otro sentido se generan o destruyen, sino que, antes bien, permanecen eternos.

A partir de estas indicaciones cabría, ciertamente, suponer que la única causa es la que se dice tal en el sentido específico de «materia». Sin embargo, al avanzar de este modo, el asunto mismo les abrió el camino y los obligó a seguir buscando. Pues si bien es verdad que toda generación y descomposición tiene lugar, antes que nada, a partir de algo, sea uno o múltiple, ¿por qué sucede tal, y cuál es la causa? Porque, ciertamente, el sujeto mismo no se hace cambiar a sí mismo: quiero decir, por ejemplo, que ni la madera ni el bronce son causa, respectivamente, de su propio cambio; ni la madera hace la cama ni el bronce hace la estatua, sino que la causa del cambio es otra cosa. Ahora bien, buscar esta causa es buscar el otro principio: en nuestra terminología, aquello de donde procede el inicio del movimiento. Ciertamente, los que al principio se aplicaron a este proceso de investigación y afirmaron que el sujeto es uno solo, no se plantearon esta dificultad, sino que algunos de los que afirman <que el sujeto es> uno, como derrotados por esta búsqueda, dicen que lo uno es inmóvil y que lo es la naturaleza entera, no sólo en cuanto a la generación y descomposición (pues esto venía ya de antiguo y todos coincidían en ello), sino también en cuanto a toda otra clase de cambio: y esto es lo peculiar de ellos. Así pues, ninguno de los que afirman que todo es uno llegó a vislumbrar también este tipo de causa excepto, tal vez, Parménides, y éste en la medida en que propuso que hay no sólo lo Uno, sino también, en algún sentido, dos causas. Por el contrario, quienes ponen más de un principio —por ejemplo, lo caliente y lo frío, o el fuego y la tierra— cuentan con una posibilidad mayor de explicación: en efecto, recurren al fuego como si éste poseyera naturaleza motriz, y al agua y la tierra y los cuerpos semejantes como si poseyeran la naturaleza contraria.

Después de éstos y (del descubrimiento) de tales principios, puesto que eran insuficientes para generar la naturaleza de las cosas que son, forzados una vez más, como decíamos, por la verdad misma, buscaron el principio siguiente. Y es que seguramente ni el fuego ni la tierra ni ningún otro de tales elementos puede ser tomado razonablemente como causa de que unas cosas sean bellas y buenas y otras lleguen a serlo, y tampoco es verosímil que aquéllos lo creyeran. Por otra parte, tampoco resultaba adecuado atribuir tamaña

empresa a la casualidad y al azar. Así que cuando alguien afirmó que, al igual que en los animales, hay también en la Naturaleza un Entendimiento, causa de la belleza y del orden universal, debió parecer como quien está en sus cabales frente a las banalidades que decían los anteriores. Con toda evidencia sabemos, ciertamente, que Anaxágoras se atuvo a este tipo de explicación, si bien Hermótimo el clazomenio tiene fama de haberlo dicho antes que él. Así pues, los que han mantenido esta idea establecieron que la causa del orden es, a la vez, principio de las cosas que son, precisamente aquel principio de donde les viene el movimiento a las cosas que son.

4. <LAS CAUSAS EN LA FILOSOFÍA PREPLATÓNICA: EMPÉDOCLES, ANAXÁGORAS, EL ATOMISMO>

Cabría suponer que el primero que buscó tal cosa fue Hesíodo, o cualquier otro que puso al Amor o al Deseo como principio en las cosas que son, al igual que hace también Parménides. Éste, desde luego, al componer la génesis del universo todo, dice que

puso al Amor el primero de todos los dioses

y Hesíodo dice que

antes que todas las cosas fue el Caos, y después

la Tierra de ancho seno...

y el Amor que sobresale entre todos los inmortales

como que es preciso que se dé, en las cosas que son, alguna o causa que mueva y componga las cosas. De qué manera ha de dirimirse, por lo demás, la cuestión de la prioridad entre éstos, habrá ocasión de decidirlo posteriormente.

Pero puesto que resultaba evidente que en la naturaleza se da también lo contrario del bien, y que no sólo hay orden y belleza, sino también desorden y fealdad, y que los males son más abundantes que los bienes, y las cosas feas más que las bellas, he aquí que otro introdujo la Amistad y el Odio, cada uno como causa — respectivamente— de los unos y de los otros. En efecto, si se sigue y comprende atendiendo a su pensamiento y no al modo confuso en que Empédocles se expresa, se hallará que la Amistad es la causa de los bienes y el Odio de los males. Conque seguramente acertaría quien dijera que Empédocles propuso, y propuso por vez primera, el Mal y el Bien como principios, dado que la causa de todos los bienes es el Bien mismo [y la de los males, el Mal].

Parece, pues, que éstos se atuvieron hasta entonces, como decimos, a dos de las causas que nosotros hemos distinguido en la *Física*, a la materia y al de dónde (se origina) el movimiento, si bien lo hicieron confusamente y sin ninguna claridad, sino como actúan en los combates los que carecen de entrenamiento: también éstos, desde luego, mientras se mueven, colocan con frecuencia buenos golpes, pero ni éstos lo hacen porque sepan, ni aquéllos parecen comprender el alcance de lo que dicen; pues, en definitiva, no parecen utilizar tales causas, sino en una muy escasa medida. Anaxágoras, desde luego, echa mano del Entendimiento como de un artificio teatral para la cosmogénesis, y cuando no sabe contestar por qué causa sucede (algo) necesariamente, en ese momento lo trae a colación, mientras que en los demás casos atribuye

la causalidad de lo que se produce a cualquier otra cosa antes que al Entendimiento. Ciertamente, Empédocles se sirve de las causas más que aquél, pero, sin embargo, ni lo hace suficientemente ni encuentra los efectos correspondientes a ellas. Le ocurre, en efecto, que en muchos aspectos es la Amistad la que separa y el Odio el que une: así, cuando el Universo se disgrega en los elementos bajo la acción del Odio, el fuego se concentra formando una unidad, y también cada uno de los demás elementos: pero cuando nuevamente, bajo la acción de la Amistad, se reúnen hasta formar la unidad (del Universo), necesariamente ocurre que las partículas se separan otra vez de cada uno de ellos.

Así pues, a diferencia de quienes le precedieron, Empédocles fue el primero en introducir una división en esta causa, no poniendo un único principio del movimiento, sino dos distintos y contrarios y, además, fue el primero en afirmar que son cuatro los elementos que se dicen tales en el sentido de «materia».

(Ciertamente, no se sirve de ellos como efectivamente cuatro, sino como si fueran solamente dos: el fuego por sí mismo de una parte, y de otra parte, la tierra, el aire y el agua, opuestos a aquél y como una única naturaleza. Esto puede captarse considerando su *Poema*). Éste, por tanto, expuso los principios de este modo y en este número, como decimos.

Por otra parte, Leucipo y su compañero Demócrito dicen que son elementos el lleno y el vacío, denominando al uno «lo que es» y al otro, «lo que no es»: al lleno y sólido, «lo que es» y al vacío «lo que no es» (de ahí también que digan que no hay más «lo que es» que «lo que no es», puesto que tampoco hay más vacío que cuerpo), y que éstos son las causas de las cosas que son, <entendiendo «causa»> como materia. Y así como quienes afirman que es una la entidad en tanto que sujeto, explican la generación de lo demás por medio de las afecciones de ésta, afirmando que la rareza y la densidad son los principios de las afecciones, así también éstos afirman que las diferencias son las causas de las demás cosas. Estas diferencias dicen que son tres: figura, orden y posición. En efecto, afirman que «lo que es» se diferencia únicamente por la conformación, el contacto y el giro. Ahora bien, de éstos, la «conformación» es la figura, el «contacto» es el orden, y el «giro» es la posición: así, la A y la N se diferencian por la figura, los conjuntos AN y NA por el orden, y la Z y la N por la posición. Acerca del movimiento, de dónde y cómo se da en las cosas que son, también éstos, al igual que los otros, lo pasaron negligentemente por alto. Ciertamente, como decimos, parece que la investigación acerca de estas dos causas llegó, por parte de nuestros predecesores, hasta este punto.

5. <LAS CAUSAS EN LA FILOSOFÍA PREPLATÓNICA: PITAGÓRICOS Y ELÉATAS>

En la misma época que éstos, y aun antes que ellos, los denominados Pitagóricos, dedicándose los primeros a las matemáticas, las hicieron avanzar, y nutriéndose de ellas, dieron en considerar que sus principios son principios de todas las cosas que son. Y puesto que en ellas lo primero son los números, y creían ver en éstos —más, desde luego, que en el fuego, la tierra y el agua— múltiples semejanzas con las cosas que son y las que se generan, por ejemplo, que tal propiedad de los números es la Justicia, y tal otra es el Alma y el Entendimiento, y tal otra la Oportunidad y, en una palabra, lo mismo en los demás casos, y además, veían en los números las propiedades y proporciones de las armonías musicales; puesto que las demás cosas en su naturaleza toda parecían asemejarse a los números, y los números parecían lo primero de toda la naturaleza, supusieron que los elementos de los números son elementos de todas las cosas que son, y que el firmamento entero es armonía y número. Y cuantas correspondencias encontraban entre los números y armonías, de una parte, y las peculiaridades y partes del firmamento y la ordenación del Universo, de otra,

las relacionaban entre sí sistemáticamente. Incluso, si echaban en falta algo, deseaban ardientemente (añadirlo), de modo que toda su doctrina resultara bien trabada; quiero decir, por ejemplo, que basándose en que el número diez parece ser perfecto y abarcar la naturaleza toda de los números, afirman también que son diez los cuerpos que se mueven en el firmamento, y puesto que son visibles solamente nueve, hacen de la antitierra el décimo.

Estas doctrinas ya las hemos analizado más minuciosamente en otros lugares. Si, a pesar de ello, incidimos en ellas, es con la intención de extraer de ellos cuáles afirman que son los principios y de qué modo encajan éstos en las causas mencionadas. Pues bien, también ellos parece que piensan que el número es principio que constituye no sólo la materia de las cosas que son, sino también sus propiedades y disposiciones, y que los elementos del número son lo Par e Impar, limitado aquél e ilimitado éste, y que el Uno se compone de ambos (en efecto, es par e impar), y que el Número deriva del Uno, y que los números, como queda dicho, constituyen el firmamento entero.

Otros, entre ellos mismos, dicen que los principios son diez, los enumerados según la serie (de los opuestos):

Límite	Ilimitado
Impar	Par
Unidad	Pluralidad
Derecho	Izquierdo
Macho	Hembra
En reposo	En movimiento
Recto	Curvo
Luz	Oscuridad
Bueno	Malo
Cuadrado	Rectángulo

Parece que también Alcmeón de Crotona pensaba de este modo, y o él tomó esta doctrina de aquéllos o aquéllos de él. Y es que, efectivamente, Alcmeón [llegó a la madurez siendo Pitágoras viejo y] se expresó de un modo muy parecido a aquéllos. Dice, en efecto, que los múltiples asuntos humanos son, en realidad, dos, si bien enumera las contrariedades no de un modo sistemáticamente definido como aquéllos, sino según se le ocurren, por ejemplo: blanco — negro, dulce — amargo, bueno — malo, grande — pequeño.

Ciertamente, se refiere de un modo impreciso a los restantes (contrarios), mientras que los Pitagóricos explicitaron cuántas y cuáles son las contrariedades. De aquél y de éstos es posible, pues, extraer lo siguiente: que los contrarios son principios de las cosas que son; pero cuántos y cuáles son, sólo es posible extraerlo de éstos. Éstos, por su parte, no articularon con claridad cómo es posible relacionarlos con las causas mencionadas, si bien parece que situaron los elementos en el ámbito específico de la materia: en efecto, afirman que la entidad se compone y está formada a partir de ellos como elementos constitutivos. A partir de estas cosas es posible conocer suficientemente el pensamiento de aquellos antiguos que decían que los elementos de la naturaleza son más de uno. Hay quienes, por su parte, proclamaron que todo es una única naturaleza, si bien entre éstos existen diferencias, tanto en relación con el valor de sus doctrinas como en relación con el modo en que conciben la naturaleza en cuestión. Y si bien es cierto que la exposición de sus teorías no encaja en absoluto en la investigación que ahora llevamos a cabo acerca de las causas (efectivamente, su explicación no es como la de algunos filósofos naturales que, a pesar de afirmar que «lo que es» es uno, explican, no obstante, la génesis a partir de lo Uno considerado como materia: y es que éstos, para explicar la génesis del todo, le atribuyen <a lo Uno> el movimiento, mientras que aquéllos afirman que es inmóvil), no es menos cierto que lo que se dirá a continuación es pertinente para esta investigación.

Parménides, desde luego, parece que se atuvo a lo Uno en o cuanto al concepto, y Meliso a lo Uno en cuanto a la materia (y de ahí que aquél diga que es limitado y éste que ilimitado). Jenófanes, por su parte, aunque afirmó la unidad antes que ellos (se dice, en efecto, que Parménides fue discípulo suyo), no ofreció aclaración alguna al respecto, ni tampoco parece que se atuviera a ninguna de estas dos naturalezas, sino que, tomando en consideración el firmamento en su conjunto, dice que lo Uno es Dios. Ciertamente, como decíamos, estos filósofos pueden ser dejados de lado en la investigación que ahora llevamos a cabo, dos de ellos totalmente, ya que ambos —Jenófanes y Meliso— son un poco burdos, mientras que Parménides parece hablar con mayor visión. En efecto, como considera que, aparte de «lo que es», no hay en absoluto «lo que no es», piensa o que hay solamente una cosa, lo que es, y nada más (acerca de esto hemos tratado con mayor claridad en la *Física*); pero viéndose obligado a hacer justicia a los fenómenos y suponiendo que según el concepto existe lo Uno, y según la sensación la pluralidad, vuelve a establecer que dos son las causas y dos los principios, lo Caliente y lo Frío, refiriéndose así al fuego y a la tierra. Y de éstos, asigna a lo Caliente un lugar del lado de «lo que es», y al otro del lado de «lo que no es».

De lo dicho y de los sabios convocados a deliberación hasta este momento, hemos recogido lo siguiente: los primeros filósofos afirmaron que el principio es corpóreo (ya que cuerpos son el agua, el fuego y similares), y algunos dicen que es uno y otros dicen que son varios los principios corpóreos, si bien los unos y los otros los sitúan en el ámbito específico de la materia. Algunos hay que, además de esta causa, proponen aquella de donde se origina el movimiento, causa esta que es una, según unos, y dos, según otros. Ciertamente, hasta los Itálicos (con exclusión de éstos), las explicaciones de los demás acerca de estas <causas> son más oscuras, excepto que, como decíamos, llegaron a utilizar dos causas, la segunda de las cuales —aquella de donde se origina el movimiento— unos dicen que es una y otros que dos.

Del mismo modo, los Pitagóricos afirmaron que los principios son dos, a lo cual añadieron la siguiente matización que ya es característica de ellos: opinaban que lo Limitado y lo Ilimitado [y lo Uno] no son otras tantas naturalezas distintas como, por ejemplo, el fuego o la tierra o cualquier otra cosa semejante,

sino que lo Ilimitado Mismo y lo Uno Mismo son la entidad de aquellas cosas de que se predicán, y de ahí que el Número sea la entidad de todas las cosas. De este modo se expresaron acerca de las causas, y fueron los que comenzaron a hablar acerca del qué-es y a hacer definiciones, si bien las llevaron a cabo con excesiva simpleza: en efecto, fueron superficiales al definir, y pensaron que la entidad de la cosa es aquello en que primeramente se da la referida definición, como quien creyera que el duplo se identifica con la díada porque el duplo se da primeramente en el número dos. Pero seguramente no es lo mismo «ser duplo» que «ser díada», pues en tal caso lo que es una cosa será muchas cosas, algo que les ocurría a ellos mismos. Éstas son cuantas cosas cabe recoger de los primeros <filósofos> y de los otros.

6. <LOS PRINCIPIOS Y LAS CAUSAS EN PLATÓN>

Tras las filosofías mencionadas surgió la doctrina de Platón, que en muchos aspectos sigue a éstos, pero que tiene también aspectos propios al margen de la filosofía de los Itálicos.

En efecto, familiarizado primero, desde joven, con Crátilo y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas, posteriormente siguió pensando de este modo al respecto. Como, por otra parte, Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones, <Platón> lo aceptó, si bien supuso, por tal razón, que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades: y es que es imposible que la definición común corresponda a alguna de las cosas sensibles, dado que están eternamente cambiando. Así pues, de las cosas que son, les dio a aquéllas el nombre de «Ideas», afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre: y es que las múltiples cosas que tienen el mismo nombre que las Formas <correspondientes> existen por participación. Por otro lado, al hablar de «participación», Platón se limitó a un cambio de palabra: en efecto, si los Pitagóricos dicen que las cosas que son existen por imitación de los números, aquél dice, cambiando la palabra, que existen por participación. Y tienen, ciertamente, en común el haber dejado de lado la investigación acerca de qué pueda ser la participación o imitación de las Formas.

<Platón> afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas existen las Realidades Matemáticas, distintas de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles, y de las Formas porque hay muchas semejantes, mientras que cada Forma es solamente una y ella misma. Y puesto que las Formas son causas de lo demás, pensó que los elementos de aquéllas son los elementos de todas las cosas que son, que lo Grande y lo Pequeño son principios en cuanto materia y que el Uno lo es en cuanto entidad. En efecto, a partir de aquéllos, por participación en el Uno, las Formas son los Números. Y en cuanto a que lo Uno es, por su parte, entidad, y no se dice que es uno siendo otra cosa, se pronunció de un modo muy cercano a los Pitagóricos, e igual que éstos también en cuanto a que los Números son causas de la entidad de las demás cosas.

Es, sin embargo, propio de él el haber puesto una Díada en vez de entender lo Ilimitado como uno, así como el haber afirmado que lo Ilimitado se compone de lo Grande y lo Pequeño, y además, <se distingue en que> él sitúa los Números fuera de las cosas sensibles, mientras que aquéllos afirman que los Números se identifican con las cosas mismas y, por tanto, no sitúan las realidades matemáticas entre las Formas y lo sensible. El situar, a diferencia de los pitagóricos, lo Uno y los Números fuera de las cosas y la introducción de las Formas surgió como consecuencia de que su investigación se mantuvo en el nivel de los

conceptos (sus predecesores, desde luego, no alcanzaron el conocimiento de la dialéctica); el hacer que la otra naturaleza sea una Díada se debe, por su parte, a que de ella —como de una matriz— resulta fácil generar los números, excepto los primeros. Y, sin embargo, sucede lo contrario. Desde luego, no es razonable que suceda así. Pues de la materia pretenden producir muchas cosas, mientras que la forma genera una vez solamente; pero a la vista está que de una sola materia <se produce> una sola mesa, mientras que el que imprime la forma, siendo uno solo, produce muchas. El macho se halla respecto de la hembra en una situación semejante: ésta, efectivamente, queda fecundada con un solo apareamiento, mientras que el macho podría fecundar a muchas hembras.

Evidentemente, las parejas propuestas son imitaciones de aquellos principios.

Platón, ciertamente, hizo estas distinciones acerca de las causas que estamos investigando. Es evidente, pues, por lo dicho que se sirve únicamente de dos causas, el qué-es y la materia (en efecto, las Formas son las causas del qué-es de las demás cosas, y lo Uno, a su vez, del qué-es de las Formas), y <a la pregunta sobre) cuál es la materia entendida como el sujeto del cual se predicen las Formas en el caso de las cosas sensibles, y del cual se predica lo Uno en el caso de las Formas, <responde) que es la Díada, lo Grande y lo Pequeño. Y atribuyó, en fin, la causa del Bien y del Mal, respectivamente, a uno y otro de estos principios, al igual que, como decíamos, pretendieron hacer ciertos filósofos anteriores como Empédocles y Anaxágoras.

7. <LAS CAUSAS EN LA FILOSOFÍA ANTERIOR: RESUMEN>

En pocas palabras y a modo de resumen hemos analizado quiénes —y de qué modo— vinieron a pronunciarse acerca de los principios y de la verdad. En cualquier caso, de ellos retenemos lo siguiente: que ninguno de los que han tratado acerca del principio y de la causa se ha referido a ninguna que no esté comprendida en las que hemos distinguido nosotros en la *Física*. Más bien resulta claro que todos ellos, aunque de modo confuso, se han atenido de algún modo a ellas.

Algunos se han referido al principio entendido como materia, propongan uno o más de uno, y afirmen que es de naturaleza corpórea o incorpórea. (Así, Platón al referirse a lo Grande y lo Pequeño, los Itálicos a lo Indeterminado, Empédocles al fuego, la tierra, el agua y el aire, y Anaxágoras a la infinitud de los cuerpos homeoméricos. Todos ellos se han atenido a este tipo de causa, y también cuantos han propuesto ya el fuego, ya aire, ya el agua, ya algo más denso que el fuego, pero más sutil que el aire: y es que también los hay que han dicho que el elemento primero es de naturaleza tal.)

ÉstOS, pues, se atuvieron exclusivamente a este tipo de causa, pero algunos otros se han referido también a aquello de donde proviene el inicio del movimiento. (Así, cuantos proponen como principio la Amistad y el Odio, o el Entendimiento, o el Amor.)

Por otra parte, ninguno ofreció explicación clara alguna acerca de la esencia y la entidad, si bien los que más han dicho acerca de ella son aquellos que proponen las Formas (en efecto, no conciben las Formas como materia de las cosas sensibles ni lo Uno como materia de las Formas, ni tampoco piensan que el principio del movimiento se origine en ellas —más bien afirman, por el contrario, que ellas son causa de la inmovilidad y del reposo—, sino que las Formas dan la esencia a cada una de las demás cosas, y a las Formas, el Uno).

En cuanto a aquello para lo cual se llevan a cabo las acciones, los cambios y los movimientos, de algún modo lo consideran causa, pero no lo dicen así expresamente, ni tampoco dicen de qué modo lo es. En efecto, los que hablan del Entendimiento o de la Amistad proponen tales causas como Bien, o pero no especifican que sean aquello para lo cual es o se genera alguna de las cosas que son, sino que de ellas proceden los movimientos. Y de igual modo, también los que dicen que «lo que es» o lo «Uno» son tal naturaleza, afirman que es causa de la entidad pero no que las cosas sean o se generen con vistas a ellos. Conque les ocurre que, en cierto modo, dicen y no dicen que el Bien es causa: en efecto, dicen que lo es, no de modo absoluto, sino accidentalmente.

Así pues, que nuestra clasificación de las causas —cuántas y cuáles son— es correcta, parecen atestiguarlo también todos ellos, en la medida en que fueron incapaces de tocar ningún otro tipo de causa, a lo que hay que añadir que, evidentemente, los principios en su totalidad han de buscarse de este modo, o bien de un modo parecido.

A continuación recorreremos las aporías que pueden suscitarse respecto de estos autores, sobre cómo se expresó cada uno de ellos y cuál es su postura en relación con los principios.

8. <CRÍTICA DE LOS FILÓSOFOS PREPLATÓNICOS>

Cuantos proponen que el todo es uno y una cierta naturaleza única entendida como materia, corporal ella y dotada de magnitud, es evidente que cometen múltiples errores. En efecto, (1) proponen exclusivamente los elementos de los cuerpos, pero no los de las cosas incorpóreas, a pesar de que las hay también incorpóreas; (2) además, suprimen la causa del movimiento, por más que pretendan exponer las causas de la generación y de la corrupción, y a pesar de que traten de explicar todas las cosas en términos físicos; (3) además, por no proponer la entidad ni el qué-es como causa de nada; (4) y además de estas razones, por proponer alegremente como principio cualquiera de los cuerpos simples, a excepción de la tierra, sin pararse a considerar cómo harán posible la generación recíproca de estos cuerpos, quiero decir, el fuego, el agua, la tierra y el aire. Desde luego, se generan unos a partir de otros, unos por mezcla y otros por separación, y esto es de suma importancia respecto de su anterioridad y posterioridad recíprocas. De una parte, efectivamente, habría de pensarse que, entre todos ellos, el más elemental es el primero a partir del cual los demás se generan por mezcla, y que tal ha de ser el de partículas más pequeñas y el más sutil de los cuerpos. (Por ello, la afirmación que más de acuerdo estaría con este razonamiento sería la de quienes proponen como principio el fuego, si bien todos los demás están también de acuerdo en que el elemento de los cuerpos ha de ser de este tipo. Y ciertamente, nadie de cuantos han afirmado que el elemento es uno solo ha considerado que lo sea la tierra, evidentemente porque las partículas de ésta son grandes, mientras que cada uno de los otros tres elementos ha tenido algún defensor: y así, unos afirman que es el fuego, otros que el agua, y otros que el aire: ¿y por qué no los hay también que afirmen que lo es la tierra, como <afirma> la mayoría de los hombres?; éstos, en efecto, dicen que todo es tierra, y Hesíodo dice también que la Tierra fue engendrada la primera de los cuerpos: tan antigua y popular resulta ser esta idea.)

Así pues, según este razonamiento no sería correcta la afirmación ni de quien proponga cualquiera de ellos que no sea el fuego, ni de quien diga que se trata de algo más denso que el aire pero más sutil que el agua. Pero, por otra parte, si lo que es posterior en cuanto a la génesis es anterior en cuanto a la naturaleza y, a su

vez, lo compuesto y mezclado es posterior en cuanto a la génesis, habrá de ocurrir lo contrario de cuanto va dicho: que el agua será anterior al aire, y la tierra al agua.

Acerca de quienes proponen que es una solamente la causa de que hablamos, quede dicho lo anterior. Y lo mismo también si alguien propone más de una, por ejemplo, Empédocles, que establece que la materia se identifica con cuatro cuerpos. Desde luego, a éste le ocurren necesariamente las mismas dificultades, amén de otras que le son propias:

(1) en efecto, vemos cómo los elementos se generan unos a partir de otros: luego el mismo cuerpo no permanece siendo siempre fuego y tierra. (Acerca de esto ya se ha hablado en los tratados físicos);

(2) además y en relación con la causa de que las cosas se muevan, si ha de ponerse una o dos, hay que reconocer que no se ha expresado en absoluto ni con acierto ni con coherencia;

(3) en general, los que se expresan de este modo suprimen necesariamente la alteración. Desde luego, ni el frío puede provenir del calor ni el calor del frío: ¿pues qué sería, entonces, lo afectado por los contrarios mismos y qué naturaleza sería la que, siendo una ella misma, deviene fuego o agua? Él no lo dice.

Por lo que hace a Anaxágoras, si se supone que afirmó dos elementos, habrá de suponerse muy especialmente sobre la base de un razonamiento que él mismo no articuló, si bien lo aceptaría necesariamente en el caso de que alguien lo propusiera. Y si bien su afirmación de que al principio todas las cosas estaban mezcladas es absurda, además de por otras razones, por las siguientes: porque resulta que tendrían que haber preexistido realidades carentes de mezcla, y porque no cualquier cosa puede mezclarse naturalmente con cualquier cosa al azar, razones estas a las que hay que añadir que en tal supuesto las afecciones y accidentes se darían separados de las entidades (ya que de lo que hay mezcla hay también separación), no es menos cierto que si se siguiera lo que pretende decir, articulándolo en su conjunto, se pondría seguramente de manifiesto que en su explicación hay algo realmente nuevo". En efecto, cuando nada estaba separado, obviamente nada verdadero podía afirmarse acerca de aquella entidad, quiero decir, por ejemplo, que no era ni blanca ni negra ni gris ni de color otro alguno, sino que era necesariamente incolora —pues, si no, tendría alguno de tales colores— e igualmente insípida por esta misma razón, y carente de todas las determinaciones de este tipo: en efecto, no es posible que tuviera ni cualidad determinada, ni cantidad determinada, ni esencia. Y es que, en caso contrario, debería darse en ella alguna de las formas llamadas particulares, y esto es imposible ya que todo estaba mezclado; tendría que haberse producido ya la separación. Él, por el contrario, afirma que todas las cosas estaban mezcladas excepto el Entendimiento, y que solamente éste es sin mezcla y puro. Pues bien, de todo esto resulta que viene a afirmar que los principios son lo Uno (éste es, efectivamente, simple y sin mezcla) y lo Otro, <siendo esto último> semejante a como afirmamos que es lo Indeterminado antes de haber sido determinado y antes de participar en Forma alguna. Conque no lo expresa ni con acierto ni con claridad, si bien lo que pretende decir se aproxima a los que después de él se expresaron al respecto, y más aún <se aproxima> a los hechos tal como ahora se nos aparecen.

Ocurre, sin embargo, que éstos están familiarizados solamente con los razonamientos relativos a la generación y a la corrupción y al movimiento. (En efecto, investigan casi exclusivamente los principios y las causas de una entidad tal.) Los que, por el contrario, teorizan acerca de todas las cosas que son, y afirman que, entre las cosas que son, las hay sensibles, pero también no sensibles, es obvio que investigan acerca de ambos géneros <de realidad>, y de ahí que convenga insistir más acerca de ellos para determinar

—en relación con lo que constituye el objeto de nuestra investigación actual— cuáles de sus afirmaciones son correctas y cuáles no.

Ciertamente, los denominados Pitagóricos, si bien se sirven de principios y elementos más alejados que los filósofos naturales (la razón estriba en que no los tomaron de las cosas sensibles; y es que, entre las cosas que son, las estudiadas por las Matemáticas son inmóviles, a excepción de las que estudia la Astronomía), sin embargo, discuten y estudian las cuestiones relativas a la naturaleza. En efecto, explican la génesis del firmamento y se interesan por todo lo que atañe a sus partes, sus peculiaridades y su comportamiento, y llevan los principios y las causas hasta sus últimas consecuencias en relación con estos temas, como si estuvieran de acuerdo con los demás filósofos naturales en que «lo que es» no es sino la realidad sensible y comprendida bajo el denominado firmamento. Y, sin embargo, como decíamos, consideran que las causas y los principios son capaces de remontarse hasta las más altas de las cosas que son, y que se acomodan mejor a éstas que a las explicaciones acerca de la naturaleza.

(1) Sin embargo, no explican en absoluto a partir de qué puede originarse el movimiento, dado que solamente hay, como sustrato, el Límite y lo Ilimitado, lo Impar y lo Par, ni cómo, sin haber movimiento ni cambio, es posible que se den la generación y la corrupción y el comportamiento de los cuerpos que se mueven en el firmamento.

(2) Además, aun si se les concediera —o bien llegara a demostrarse— que a partir de tales principios se origina la magnitud, aún en tal caso ¿cómo es posible que unos cuerpos sean ligeros y otros pesados? En efecto, los principios que establecen y a partir de los cuales se derivan sus explicaciones, los aplican a los cuerpos matemáticos no más que a los sensibles, y por eso no han dicho nada acerca del fuego, la tierra o de cualquier otro cuerpo de este tipo, porque —según creo— no dicen acerca de las cosas sensibles nada que sea propio de ellas.

(3) Además, ¿cómo puede aceptarse que el número y las peculiaridades del número sean causas de lo que en el firmamento es y se genera, desde el principio y ahora, y que no haya, sin embargo, otro número aparte de este número de que está constituido el universo? Y es que cuando, a su juicio, en esta parte está la Opinión, y la Ocasión, y poco más arriba o abajo están la Injusticia, la Separación o la Mezcla, y para demostrarlo dicen que cada una de estas cosas es un número —pero resulta que en tal lugar hay ya una multitud de magnitudes reunidas, puesto que tales peculiaridades del número corresponden a tales lugares—, ¿ha de entenderse que el número que se identifica con cada una de estas cosas es el número que está en el firmamento, o bien que es otro distinto de éste? Platón, desde luego, afirma que se trata de otro. Y es que aunque también él opina que son números estas cosas y las causas de estas cosas, sin embargo afirma que estas cosas son números sensibles, mientras que sus causas son números inteligibles.

9. <CRÍTICA DE LA DOCTRINA PLATÓNICA>

Llegados a este punto, dejemos de lado a los Pitagóricos (desde luego, suficiente es el habernos ocupado de ellos hasta donde lo hemos hecho).

(1) Ahora bien, los que ponen las Ideas como causas, en su intento por comprender primeramente las causas de estas cosas de acá, introdujeron otras tantas de distinta naturaleza que éstas, como si alguien, queriendo contar, pensara que no podría hacerlo por ser pocas las cosas y, sin embargo, las contara tras haber aumentado su número. Y es que, en suma, el número de las Formas es igual —o no menor— que el de estas cosas cuyas causas buscaban y que tomaron como punto de partida para llegar a aquéllas:

efectivamente, para cada cosa individual hay «algo que se denomina del mismo modo» y que existe separado de las entidades; y de los demás tipos de realidad hay «lo uno que abarca a muchos», tanto para las cosas de acá como para las eternas.

(2) Además, ninguno de los argumentos con que pretendemos demostrar que las Formas existen, lo demuestra con evidencia. Y es que de algunos de ellos no resulta una conclusión necesaria, mientras que de otros resulta que hay Formas hasta de aquellas cosas de las que pensamos que no las hay 16. Así, de acuerdo con las argumentaciones que parten de la existencia de las ciencias, habrá Formas de todas aquellas cosas de que hay ciencias; y de acuerdo con <el argumento de> «lo uno que abarca a muchos», <las habrá hasta> de las negaciones; y, en fin, de acuerdo con <el argumento de> que «es posible pensar en algo aún después de destruido», <las habrá> de las cosas corruptibles, puesto que de ellas queda una cierta imagen. Además, los argumentos más precisos, unos hacen que haya Ideas de las relaciones, a pesar de que de éstas no admitimos que haya un género por sí, mientras que otros llevan a afirmar «el tercer Hombre».

(3) En general, las argumentaciones relativas a las Formas suprimen aquellas realidades cuya existencia nos parece la los que admitimos las Formas más importante que la existencia de las Ideas mismas. Resulta, en efecto, que lo primero no es la Díada, sino el Número, y que lo relativo es anterior a lo que es por sí mismo, así como todas las consecuencias —contrarias a los principios de que parten— a las cuales llegan algunos siguiendo la doctrina de las Ideas.

(4) Además, de acuerdo con el supuesto según el cual afirmamos que existen las Ideas, no sólo habrá Formas de las entidades, sino también de otras muchas cosas (pues la unidad del concepto se da no sólo respecto de las entidades, sino también respecto de los otros tipos de realidad, y ciencias las hay no sólo de la entidad, sino también de otras cosas, y ocurren otras mil implicaciones semejantes). Y, sin embargo, de acuerdo con las exigencias necesarias de la doctrina acerca de ellas, si las Formas son participables, necesariamente tendrá que haber Ideas solamente de las entidades: en efecto, de ellas no se participa accidentalmente, sino que cada Idea se participa en tanto en cuanto <lo participado> no se dice de un sujeto (me refiero, por ejemplo, a que si algo participa de lo Doble en sí, también participa de lo Eterno, pero accidentalmente: a lo Doble le sucede accidentalmente, en efecto, que es eterno). En consecuencia, las Formas serán entidad. Ahora bien, las mismas cosas significan entidad en aquel mundo y en éste, pues, es caso contrario, ¿qué sentido tendría afirmar que fuera de estas cosas existe algo, «lo uno que abarca a muchos»? Y, a su vez, si la Forma de las Ideas y de las cosas que participan de ellas es la misma, habrá alguna Forma común <a aquéllas y a éstas>. (En efecto, ¿por qué una Díada, única e idéntica, que abarque conjuntamente a las díadas corruptibles y a las múltiples díadas eternas más bien que una que abarcara a aquélla y a cualquier otra?) Pero si, por el contrario, la Forma no es la misma, entonces <las Ideas y las cosas que de ellas participan> no tendrán en común más que el nombre, algo así como si alguien llamara «hombre» a Calias y a un trozo de madera sin haber captado nada común entre ellos.

(5) Pero la aporía más importante con que cabe enfrentarse es: ¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles, tanto para las eternas como para las que se generan y corrompen? Desde luego, no son causas ni de su movimiento ni de cambio alguno suyo. Pero es que tampoco prestan auxilio alguno ni en orden a la ciencia de las demás cosas (no son, en efecto, su entidad: si lo fueran, estarían en ellas), ni respecto de su ser, toda vez que no son inmanentes en las cosas que de ellas participan. Cabría, desde luego, pensar que son causas como lo blanco que se mezcla con lo blanco, pero una explicación tal, que propusieron primero

Anaxágoras y después Eudoxo y algunos otros, es fácilmente rechazable. (Efectivamente, contra esta doctrina es fácil aducir muchas objeciones incontestables.)

(6) Pero es que tampoco es posible que las demás cosas provengan de las Formas en ninguno de los sentidos usuales de la expresión <provenir de> Y decir, por otra parte, que ellas son modelos, y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas. En efecto, ¿cuál es el agente que actúa poniendo su mirada en las Ideas? Desde luego, es posible que haya y se produzca alguna cosa semejante a otra sin haber sido hecha a imagen suya, de modo que podría producirse un individuo semejante a Sócrates, exista Sócrates o no exista; y del mismo modo, obviamente, aun cuando existiera el Sócrates Eterno; y habrá múltiples modelos —y, por tanto, Formas— para lo mismo, por ejemplo, para el hombre lo serán Animal y Bípedo, además de serlo también el Hombre Mismo. Además, las Formas serán modelos no solamente de las cosas sensibles, sino también de ellas mismas, por ejemplo, el género entendido como género de las especies. Por consiguiente, la misma cosa será a la vez copia y modelo.

Además, habría de juzgarse imposible que la entidad y aquello de que es entidad existan separados entre sí. Por tanto, ¿cómo iban a existir separadas las Ideas, si son entidades de las cosas?

(7) Y, sin embargo, en el *Fedón* se habla de esta manera, como que las Formas son causas del ser y de la generación. Pero, de una parte, aun existiendo las Formas, no se producirán las cosas que de ellas participan a no ser que exista lo que va a producir el movimiento y, de otra parte, se producen muchas otras cosas — una casa, por ejemplo, o un anillo— de las cuales no afirmamos que haya Formas: conque resulta evidente que las demás cosas pueden existir y producirse por las mismas causas que estas cosas que acabamos de mencionar.

(8) Además, si las Formas son números, ¿de qué manera podrán ser causas? ¿Acaso porque las cosas que son, a su vez, son otros números, por ejemplo, este número es el Hombre, y este otro es Sócrates, y este otro es Calias? Pero ¿por qué aquéllos van a ser causa de éstos? Desde luego, el que los unos sean eternos y los otros no lo sean no tiene relevancia alguna. y si, por otra parte, <se arguye que> las cosas de acá son proporciones numéricas, como la armonía, es evidente que ha de haber una realidad de la cual son proporciones. Ahora bien, si ha de haber una realidad tal, la materia, es claro que los Números Mismos serán también ciertas proporciones de algo respecto de algo: quiero decir que si, por ejemplo, Calias es una proporción numérica de fuego, tierra, agua y aire, también la Idea correspondiente será número de otros elementos subyacentes; y el Hombre Mismo, sea o no un número, será igualmente proporción numérica de ciertos elementos, y no número, y por lo mismo, no será un cierto número.

(9) Además, a partir de muchos números se produce un número único, pero ¿cómo se puede producir una Forma única a partir de muchas Formas? Y si, a su vez, <se supone que> no se produce a partir de los números como tales, sino a partir de las unidades que hay en cada número, por ejemplo, en el diez mil, ¿cómo son las unidades? Sobrevendrán, en efecto, muchos absurdos, tanto si <las unidades comprendidas en el mismo número> son de la misma especie como si no son de la misma especie ni idénticas entre sí, ni lo son las otras todas respecto de todas. Y ¿en qué se distinguirán si carecen de cualidades?

Esto, desde luego, ni es razonable ni acorde con el modo de concebirse <la unidad>.

(10) Además, se hace necesario introducir un segundo género de número —aquel de que se ocupa la Aritmética—, así como todas las realidades denominadas «intermedias» por algunos. Pero ¿cómo y a partir de qué principios son tales realidades? o bien, ¿por qué ha de existir algo intermedio entre las cosas de aquí y las Formas?

(11) Además, las unidades que hay en el número dos, la una y la otra, proceden de una díada anterior. Pero esto es imposible.

(12) Además ¿por qué el número, a pesar de ser compuesto, es algo uno?

(13) Además, añádase a lo dicho que si las unidades son diferentes <entre sí>, habría que hablar como quienes afirman que los elementos son cuatro o dos: ninguno de éstos llama, desde luego, elemento a lo que es común, por ejemplo, al cuerpo, sino al fuego y a la tierra, haya algo común —el cuerpo— o no lo haya. Ahora bien, <en el caso de las unidades> se habla como si el Uno fuera homogéneo, como lo es el fuego o el agua. Pero si esto es así, los números no serán entidades; por otra parte, resulta evidente que si existe un Uno en sí y éste es principio, entonces «Uno» se dice en más de un sentido, pues de otro modo sería imposible.

(14) Por otra parte, cuando pretendemos reducir las entidades a sus principios, establecemos que la Longitud procede de lo Corto y lo Largo, casos particulares de lo Pequeño y lo Grande, y la Superficie de lo Ancho y lo Estrecho, y el Cuerpo de lo Alto y lo Bajo. Ahora bien, ¿cómo es posible que la Superficie contenga en sí la Línea, y que el Cuerpo sólido <contenga>, a su vez, la Línea y la Superficie? En efecto, Ancho / Estrecho y Alto / Bajo constituyen géneros distintos. Pues bien, así como tampoco puede el número darse en ellos, ya que Mucho / Poco constituye un género distinto que ellos, es evidente que ninguno de los <géneros> superiores puede darse en los inferiores. Y tampoco lo Ancho es género de lo Alto, ya que, entonces, el cuerpo sería una especie de la superficie.

Además, ¿a partir de qué se constituyen los puntos <que hay en las líneas>? Incluso Platón atacaba la existencia de este género que, <a su juicio>, no sería sino una mera noción geométrica; y, sin embargo, los denominaba «principio de la línea», y a menudo proponía la expresión «líneas indivisibles». Ahora bien, éstas han de tener necesariamente algún límite: de donde resulta que el mismo argumento que lleva a la existencia de la línea lleva también a la existencia del punto.

(15) En general, y a pesar de que la Sabiduría indaga la causa de los fenómenos, hemos pasado por alto ésta (nada, en efecto, decimos acerca de la causa de dónde procede el inicio del cambio); y, por otra parte, al pretender explicar la entidad de los fenómenos, venimos a afirmar que existen otras entidades distintas: ahora bien, respecto de cómo éstas son entidades de aquéllos, proferimos palabras vacías de significado, ya que, como dijimos antes, «participar» no es nada.

(16) En cuanto a aquello que vemos que es causa en las ciencias, aquello por lo cual actúa todo Entendimiento y la Naturaleza toda, tampoco las Formas alcanzan en absoluto este tipo de causa de la cual nosotros decimos que es uno de los principios; antes bien, para nuestros contemporáneos las Matemáticas han llegado a convertirse en la Filosofía misma, por más que afirmen que aquéllas han de ser cultivadas con vistas a otras cosas.

(17) Además, la entidad que realiza la función de sustrato material —tal es el caso de lo Grande y lo Pequeño— cabe considerar que es excesivamente matemática, y que más que materia es un atributo y una diferencia de la entidad material, del mismo modo que los filósofos naturales dicen de lo Denso y lo Raro

cuando afirman que éstas son las diferencias primeras del sustrato: estas diferencias son, en efecto, un tipo de Exceso y Defecto. Y respecto del movimiento, si estas diferencias son movimiento, entonces es evidente que las Formas se mueven; y si no, ¿de dónde viene (el movimiento)? Efectivamente, la investigación acerca de la naturaleza queda suprimida en su totalidad.

(18) En cuanto a la demostración, aparentemente fácil, de que todas las cosas son uno, no llega a realizarse. En efecto, y suponiendo que se concedan todos los supuestos de la teoría, por el método de la *éctesis* no se llega a que todas las cosas son uno, sino a que hay un Uno Mismo; pero ni aun esto siquiera, a no ser que se conceda además que el universal es género, lo cual es imposible en ciertos casos.

(19) Por otra parte, quedan sin explicación alguna las longitudes, superficies y sólidos, posteriores a los números, ni cómo son o serían, ni qué virtualidades poseen: en efecto, estas realidades no es posible que sean ni Formas (ya que no son números), ni tampoco realidades intermedias (éstas son las realidades matemáticas), ni tampoco realidades corruptibles, antes bien, parece una vez más que constituyen un cuarto género distinto.

(20) En general, el indagar los elementos de las cosas que son, sin distinguir previamente los muchos sentidos en que se dice <lo que es>, hace que el encontrarlos resulte imposible, y muy especialmente cuando en tales condiciones se indaga de qué clase de elementos están constituidas <las cosas que son>. Desde luego, no es posible en absoluto captar de qué elementos están constituidos el hacer o el padecer o lo recto, y de ser posible, sólo lo es en el caso de las entidades. De modo que es falso el indagar los elementos de todas las cosas que son, o pensar que se está en posesión de ellos.

(21) ¿Cómo, por otra parte, podría uno aprender los elementos de todas las cosas? Es evidente, desde luego, que no cabe poseer conocimiento alguno previo. Y es que, así como el que está por aprender geometría puede que conozca de antemano otras cosas, pero no sabe previamente nada de lo que trata tal ciencia, es decir, lo que él mismo va a aprender, así ocurre también con el resto <de las ciencias>; de modo que si existe una ciencia que trate acerca de todo, tal como algunos afirman, quien se disponga a aprenderla no podrá saber previamente nada en absoluto. Y, sin embargo, todo aprendizaje tiene lugar por medio de lo que se sabe de antemano total o parcialmente, tanto aquel que procede por demostración como el que procede por definiciones (los elementos de la demostración hay que conocerlos previamente y han de ser evidentes), e igualmente también el que procede por inducción. Y si, por el contrario, resultara que tal conocimiento es innato, sería sorprendente que estuviéramos en posesión de la más excelsa de las ciencias sin damos cuenta de ello.

(22) Además, ¿cómo podría uno llegar a conocer los elementos, y cómo podría uno tener evidencia <de que ha llegado a ellos>? Y es que esto encierra también una aporía. En efecto, cabría estar en desacuerdo sobre ello, como ocurre con algunas sílabas: hay, desde luego, quienes afirman que *za* se compone de *s*, *d* y *a*, mientras que otros afirman que se trata de un sonido distinto que no es ninguno de los conocidos.

(23) Además, ¿cómo sin tener la sensación podría uno conocer aquellas cosas de las que hay sensación? Y, sin embargo, debería <conocerlas>, si es que los elementos de todas las cosas son los mismos, al igual que los sonidos compuestos están constituidos a partir de los elementos correspondientes.

10. <CONCLUSIÓN>

Por lo anteriormente dicho resulta, pues, evidente que todos parecen indagar las causas expuestas en la Física, y que fuera de éstas no nos resultaría posible formular ninguna otra. Aquéllos, sin embargo, <las

expusieron> de una manera confusa, y de ahí que todas ellas hayan sido formuladas con anterioridad en cierto modo, pero en cierto modo, no. En efecto, la filosofía primitiva, precisamente por su juventud y por hallarse en sus principios [y al comienzo], parece balbucir acerca de todas las cosas. Así, Empédocles afirma que el hueso existe a causa de la proporción y ésta no es sino la esencia y entidad de la cosa. Ahora bien, es igualmente necesario que sea proporción también la carne y cada una de las demás <partes del organismo>, o bien que no lo sea ninguna de ellas: a causa, pues, de la proporción son la carne y el hueso de cada una de las partes del organismo, y no a causa de la materia —fuego, tierra, agua y aire— a que él se refiere. Pues bien, Empédocles habría asentido necesariamente a todo esto si alguien se lo hubiera formulado expresamente, Pero él no lo dijo de manera explícita.

Ciertamente, con lo anterior han quedado ya expuestas las aclaraciones oportunas sobre estos temas. No obstante, volvamos de nuevo a cuantas aporías cabe suscitar en tomo a estos mismos temas. Pues tal vez a partir de ellas podamos encontrar alguna salida para las aporías ulteriores.