

Libros 1, 2 y 3 hasta la pág 41.

Aristóteles. Metafísica.

1era. Parte.

Libro primero

I. -Naturaleza de la ciencia; diferencia entre la ciencia y la experiencia. -II. La filosofía se ocupa principalmente de la indagación de las causas y de los principios. -III. Doctrinas de los antiguos sobre las causas primeras y los principios de las cosas. Tales, Anaxímenes, etc. Principio descubierto por Anaxágoras, la inteligencia. -IV. Del amor, principio de Parménides y de Hesíodo. De la Amistad y del Odio de Empédocles. Empédocles es el primero que ha reconocido cuatro elementos. De Leucipo y de Demócrito, que han afirmado lo lleno y lo vacío como causas del ser y del no ser. -V. De los pitagóricos. Doctrina de los números. Parménides, Jenófanes, Meliso. -VI. Platón. Lo que tomó de los pitagóricos, en qué difiere el sistema de Platón del de aquéllos. Recapitulación. -VII. Recapitulación de las opiniones de los antiguos tocante a los principios. -IX. Refutación de la teoría de las ideas. -X. Recapitulación final: la Filosofía antigua como primer tanteo científico.

- I -

Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causa las percepciones de nuestros sentidos es una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad, sobre todo las de la vista. En efecto, no sólo cuando tenemos intención de obrar, sino hasta cuando ningún objeto práctico nos proponemos, preferimos, por decirlo así, el conocimiento visible a todos los demás conocimientos que nos dan los demás sentidos. Y la razón es que la vista, mejor que los otros sentidos, nos da a conocer los objetos, y nos descubre entre ellos gran número de diferencias (1).

Los animales reciben de la naturaleza la facultad de conocer por los sentidos. Pero este conocimiento en unos no produce la memoria; al paso que en otros la produce. Y así los primeros son simplemente inteligentes; y los otros son más capaces de aprender que los que no tienen la facultad de acordarse. La inteligencia, sin la capacidad de aprender, es patrimonio de los que no tienen la facultad de percibir los sonidos, por ejemplo, la abeja (2) y los demás animales que puedan hallarse en el mismo caso. La capacidad de aprender se encuentra en todos aquellos que reúnen a la memoria el sentido del oído (3). Mientras que los demás animales viven reducidos a las impresiones sensibles (4) o a los recuerdos, y apenas se elevan a la experiencia, el género humano tiene, para conducirse, el arte y el razonamiento.

En los hombres la experiencia proviene de la memoria. En efecto, muchos recuerdos de una misma cosa constituyen una experiencia. Pero la experiencia, al parecer, se asimila casi a la ciencia y al arte. Por la

experiencia progresan la ciencia y el arte en el hombre (5). La experiencia, dice Polus (6), y con razón, ha creado el arte, la inexperiencia marcha a la ventura. El arte comienza, cuando de un gran número de nociones suministradas por la experiencia, se forma una sola concepción general que se aplica a todos los casos semejantes. Saber que tal remedio ha curado a Calias atacado de tal enfermedad, que ha producido el mismo efecto en Sócrates y en muchos otros tomados individualmente, constituye la experiencia; pero saber que tal remedio ha curado toda clase de enfermos atacados de cierta enfermedad, los flemáticos, por ejemplo, los biliosos o los calenturientos, es arte. En la práctica la experiencia no parece diferir del arte, y se observa que hasta los mismos que sólo tienen experiencia consiguen mejor su objeto que los que poseen la teoría sin la experiencia. Esto consiste en que la experiencia es el conocimiento de las cosas particulares, y el arte, por lo contrario, el de lo general (7). Ahora bien, todos los actos, todos los hechos se dan en lo particular. Porque no es al hombre al que cura el médico, sino accidentalmente, y sí a Calias o Sócrates o a cualquier otro individuo que resulte pertenecer al género humano. Luego si alguno posee la teoría sin la experiencia, y conociendo lo general ignora lo particular en el contenido, errará muchas veces en el tratamiento de la enfermedad. En efecto, lo que se trata de curar es al individuo. Sin embargo, el conocimiento y la inteligencia, según la opinión común, son más bien patrimonio del arte que de la experiencia, y los hombres de arte pasan por ser más sabios que los hombres de experiencia, porque la sabiduría está en todos los hombres en razón de su saber. El motivo de esto es que los unos conocen la causa y los otros la ignoran.

En efecto, los hombres de experiencia saben bien que tal cosa existe, pero no saben porqué existe; los hombres de arte, por lo contrario, conocen el porqué y la causa. Y así afirmamos verdaderamente que los directores de obras, cualquiera que sea el trabajo de que se trate, tienen más derecho a nuestro respeto que los simples operarios; tienen más conocimiento y son más sabios, porque saben las causas de lo que se hace; mientras que los operarios se parecen a esos seres inanimados que obran, pero sin conciencia de su acción, como el fuego, por ejemplo, que quema sin saberlo. En los seres inanimados una naturaleza particular es la que produce cada una de estas acciones; en los operarios es el hábito. La superioridad de los jefes sobre los operarios no se debe a su habilidad práctica, sino al hecho de poseer la teoría y conocer las causas. Añádase a esto que el carácter principal de la ciencia consiste en poder ser transmitida por la enseñanza. Y así, según la opinión común, el arte, más que la experiencia, es ciencia; porque los hombres de arte pueden enseñar, y los hombres de experiencia no. Por otra parte, ninguna de las acciones sensibles constituye a nuestros ojos el verdadero saber, bien que sean el fundamento del conocimiento de las cosas particulares; pero no nos dicen el porqué de nada; por ejemplo, no nos hacen ver por qué el fuego es caliente, sino sólo que es caliente.

No sin razón el primero que inventó un arte cualquiera, por encima de

las nociones vulgares de los sentidos, fue admirado por los hombres, no sólo a causa de la utilidad de sus descubrimientos, sino a causa de su ciencia, y porque era superior a los demás. Las artes se multiplicaron, aplicándose las unas a las necesidades, las otras a los placeres de la vida, pero siempre los inventores de que se trata fueron mirados como superiores a los de todas las demás, porque su ciencia no tenía la utilidad por fin. Todas las artes de que hablamos estaban inventadas cuando se descubrieron estas ciencias que no se aplican ni a los placeres ni a las necesidades de la vida. Nacieron primero en aquellos puntos donde los hombres gozaban de reposo. Las matemáticas fueron inventadas en Egipto, porque en este país se dejaba un gran solaz a la casta de los sacerdotes.

Hemos asentado en la Moral (8) la diferencia que hay entre el arte, la ciencia y los demás conocimientos. Todo lo que sobre este punto nos proponemos decir ahora, es que la ciencia que se llama Filosofía (9) es, según la idea que generalmente se tiene de ella, el estudio de las primeras causas y de los principios.

Por consiguiente, como acabamos de decir, el hombre de experiencia parece ser más sabio que el que sólo tiene conocimientos sensibles, cualesquiera que ellos sean: el hombre de arte lo es más que el hombre de experiencia; el operario es sobrepujado por el director del trabajo, y la especulación es superior a la práctica. Es, por tanto, evidente que la Filosofía es una ciencia que se ocupa de ciertas causas y de ciertos principios.

- II -

Puesto que esta ciencia es el objeto de nuestras indagaciones, examinemos de qué causas y de qué principios se ocupa la filosofía como ciencia; cuestión que se aclarará mucho mejor si se examinan las diversas ideas que nos formamos del filósofo. Por de pronto, concebimos al filósofo principalmente como conocedor del conjunto de las cosas, en cuanto es posible, pero sin tener la ciencia de cada una de ellas en particular. En seguida, el que puede llegar al conocimiento de las cosas arduas, aquellas a las que no se llega sino venciendo graves dificultades, ¿no le llamaremos filósofo? En efecto, conocer por los sentidos es una facultad común a todos, y un conocimiento que se adquiere sin esfuerzos no tiene nada de filosófico. Por último, el que tiene las nociones más rigurosas de las causas, y que mejor enseña estas nociones, es más filósofo que todos los demás en todas las ciencias; aquella que se busca por sí misma, sólo por el ansia de saber, es más filosófica que la que se estudia por sus resultados; así como la que domina a las demás es más filosófica que la que está subordinada a cualquiera otra. No, el filósofo no debe recibir leyes, y sí darlas; ni es preciso que obedezca a otro, sino que debe obedecerle el que sea menos filósofo.

Tales son, en suma, los modos que tenemos de concebir la filosofía y

los filósofos. Ahora bien; el filósofo, que posee perfectamente la ciencia de lo general, tiene por necesidad la ciencia de todas las cosas, porque un hombre de tales circunstancias sabe en cierta manera todo lo que se encuentra comprendido bajo lo general. Pero puede decirse también que es muy difícil al hombre llegar a los conocimientos más generales; como que las cosas que son objeto de ellos están mucho más lejos del alcance de los sentidos.

Entre todas las ciencias, son las más rigurosas las que son más ciencias de principios; las que recaen sobre un pequeño número de principios son más rigurosas que aquellas cuyo objeto es múltiple; la aritmética, por ejemplo, es más rigurosa que la geometría. La ciencia que estudia las causas es la que puede enseñar mejor, porque los que explican las causas de cada cosa son los que verdaderamente enseñan. Por último, conocer y saber con el solo objeto de saber y conocer, tal es por excelencia el carácter de la ciencia de lo más científico que existe. El que quiera estudiar una ciencia por sí misma, escogerá entre todas la que sea más ciencia, puesto que esta ciencia es la ciencia de lo que hay de más científico. Lo más científico que existe lo constituyen los principios y las causas. Por su medio conocemos las demás cosas, y no conocemos aquéllos por las demás cosas. Porque la ciencia soberana, la ciencia superior a toda ciencia subordinada, es aquella que conoce el porqué debe hacerse cada cosa. Y este porqué es el bien de cada ser, que tomado en general, es lo mejor en todo el conjunto de los seres (10).

De todo lo que acabamos de decir sobre la ciencia misma, resulta la definición de la filosofía que buscamos. Es imprescindible que sea la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas, porque una de las causas es el bien, la razón final. Y que no es una ciencia práctica lo prueba el ejemplo de los primeros que han filosofado.

Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas fue, como lo es hoy, la admiración (11). Entre los objetos que admiraban y de que no podían darse razón, se aplicaron primero a los que estaban a su alcance; después, avanzando paso a paso,

quisieron explicar los más grandes fenómenos; por ejemplo, las diversas fases de la Luna, el curso del Sol y de los astros y, por último, la formación del Universo. Ir en busca de una explicación y admirarse, es reconocer que se ignora. Y así, puede decirse que el amigo de la ciencia lo es en cierta manera de los mitos (12), porque el asunto de los mitos es lo maravilloso. Por consiguiente, si los primeros filósofos filosofaron para librarse de la ignorancia, es evidente que se consagraron a la ciencia para saber, y no por miras de utilidad. El hecho mismo lo prueba, puesto que casi todas las artes que tienen relación con las necesidades, con el bienestar y con los placeres de la vida, eran ya conocidas cuando se comenzaron las indagaciones y las explicaciones de este género. Es, por tanto, evidente que ningún interés extraño nos mueve a hacer el estudio de la filosofía.

Así como llamamos hombre libre al que se pertenece a sí mismo y no tiene dueño, en igual forma esta ciencia es la única entre todas las ciencias que puede llevar el nombre de libre. Sólo ella efectivamente

depende de sí misma. Y así con razón debe mirarse como cosa sobrehumana la posesión de esta ciencia. Porque la naturaleza del hombre es esclava en tantos respectos, que sólo Dios, hablando como Simónides, debería disfrutar de este precioso privilegio (13). Sin embargo, es indigno del hombre no ir en busca de una ciencia a que puede aspirar (14). Si los poetas tienen razón diciendo que la divinidad es capaz de envidia, con ocasión de la filosofía podría aparecer principalmente esta envidia, y todos los que se elevan por el pensamiento deberían ser desgraciados. Pero no es posible que la divinidad sea envidiosa, y los poetas, como dice el proverbio, mienten muchas veces.

Por último, no hay ciencia más digna de estimación que ésta, porque debe estimarse más la más divina, y ésta lo es en un doble concepto. En efecto, una ciencia que es principalmente patrimonio de Dios, y que trata de las cosas divinas, es divina entre todas las ciencias. Pues bien, sólo la filosofía tiene este doble carácter. Dios pasa por ser la causa y el principio de todas las cosas, y Dios sólo, o principalmente al menos, puede poseer una ciencia semejante. Todas las demás ciencias tienen, es cierto, más relación con nuestras necesidades que la filosofía, pero ninguna la supera.

El fin que nos proponemos en nuestra empresa debe ser una admiración contraria, si puedo decirlo así, a la que provocan las primeras indagaciones en toda ciencia. En efecto, las ciencias, como ya hemos observado, tienen siempre su origen en la admiración o asombro que inspira el estado de las cosas; como, por ejemplo, por lo que hace a las maravillas que de suyo se presentan a nuestros ojos, el asombro que inspiran las revoluciones del Sol o lo inconmensurable de la relación del diámetro con la circunferencia (15) a los que no han examinado aún la causa. Es cosa que sorprende a todos que una cantidad no pueda ser medida ni aun por una medida pequeñísima. Pues bien, nosotros necesitamos participar de una admiración contraria: lo mejor está al fin, como dice el proverbio. A este mejor, en los objetos de que se trata, se llega por el conocimiento, porque nada causaría más asombro a un geómetra que el ver que la relación del diámetro con la circunferencia se hacía conmensurable.

Ya hemos dicho cuál es la naturaleza de la ciencia que investigamos, el fin de nuestro estudio y de este tratado.

- III -

Evidentemente es preciso adquirir la ciencia de las causas primeras, puesto que decimos que se sabe, cuando creemos que se conoce la causa primera. Se distinguen cuatro causas. La primera es la esencia, la forma propia de cada cosa (16), porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; la razón de ser primera es, por tanto, una causa y un principio. La segunda es la materia, el sujeto (17); la tercera el principio del movimiento (18); la cuarta, que corresponde a la precedente, es la causa final de las otras (19), el bien,

porque el bien es el fin de toda producción.

Estos principios han sido suficientemente explicados en la Física (20). Recordemos, sin embargo, aquí las opiniones de aquellos que antes que nosotros se han dedicado al estudio del ser y han filosofado sobre la verdad; y que, por otra parte, han discurrido también sobre ciertos principios y ciertas causas. Esta revista será un preliminar útil a la indagación que nos ocupa. En efecto, o descubriremos alguna otra especie de causas, o tendremos mayor confianza en las causas que acabamos de enumerar.

La mayor parte de los primeros que filosofaron, no consideraron los principios de todas las cosas, sino desde el punto de vista de la materia. Aquello de donde salen todos los seres, de donde proviene todo lo que se produce, y adonde va a parar toda destrucción, persistiendo la sustancia misma bajo sus diversas modificaciones, he aquí el principio de los seres. Y así creen, que nada nace ni perece verdaderamente, puesto que esta naturaleza primera subsiste siempre; a la manera que no decimos que Sócrates nace realmente, cuando se hace hermoso o músico, ni que perece, cuando pierde estos modos de ser, puesto que el sujeto de las modificaciones, Sócrates mismo, persiste en su existencia, sin que podamos servirnos de estas expresiones respecto a ninguno de los demás seres. Porque es indispensable que haya una naturaleza primera, sea única, sea múltiple, la cual subsistiendo siempre, produzca todas las demás cosas. Por lo que hace al número y al carácter propio de los elementos, estos filósofos no están de acuerdo.

Tales (21), fundador de esta filosofía, considera el agua como primer principio. Por esto llega hasta pretender que la tierra descansa en el agua; y se vio probablemente conducido a esta idea, porque observaba que la humedad alimenta todas las cosas, que lo caliente mismo procede de ella, y que todo animal vive de la humedad; y aquello de donde viene todo, es claro, que es el principio de todas las cosas. Otra observación le condujo también a esta opinión. Las semillas de todas las cosas son húmedas por naturaleza y el agua es el principio de las cosas húmedas.

Algunos creen que los hombres de los más remotos tiempos y con ellos los primeros teólogos (22) muy anteriores a nuestra época, se figuraron la naturaleza de la misma manera que Tales. Han presentado como autores del Universo al Océano y a Tetis (23), y los dioses, según ellos, juran por el agua, por ese agua que los poetas llaman Estigia. Porque lo más seguro que existe es igualmente lo que hay de más sagrado; y lo más sagrado que hay es el juramento (24). ¿Hay en esta antigua opinión una explicación de la naturaleza? No es cosa que se vea claramente. Tal fue, por lo que se dice, la doctrina de Tales sobre la primera causa.

No es posible colocar a Hipón (25) entre los primeros filósofos, a causa de lo vago de su pensamiento. Anaxímenes (26) y Diógenes (27) dijeron que el aire es anterior al agua, y que es el primer principio de los cuerpos simples. Hipaso de Metaponte (28) y Heráclito de Éfeso (29) reconocen como primer principio el fuego. Empédocles (30) admite cuatro elementos, añadiendo la tierra a los tres que quedan nombrados. Estos

elementos subsisten siempre, y no se hacen o devienen; sólo que siendo, ya más, ya menos, se mezclan y se desunen, se agregan y se separan.

Anaxágoras de Clazómenas (31), mayor que Empédocles, no logró exponer un sistema tan recomendable. Pretende que el número de los principios es infinito. Casi todas las cosas formadas de partes semejantes, no están sujetas, como se ve en el agua y el fuego, a otra producción ni a otra destrucción que la agregación o la separación; en otros términos, no nacen ni perecen, sino que subsisten eternamente.

Por lo que precede se ve que todos estos filósofos han tomado por punto de partida la materia, considerándola como causa única.

Una vez en este punto, se vieron precisados a caminar adelante y a entrar en nuevas indagaciones. Es indudable que toda destrucción y toda producción proceden de algún principio, ya sea único o múltiple. Pero ¿de dónde proceden estos efectos y cuál es la causa? Porque, en verdad, el sujeto mismo no puede ser autor de sus propios cambios. Ni la madera ni el bronce, por ejemplo, son la causa que les hace mudar de estado al uno y al otro; no es la madera la que hace la cama, ni el bronce el que hace la estatua. Buscar esta otra cosa es buscar otro principio, el principio del movimiento, como nosotros le llamamos.

Desde los comienzos, los filósofos partidarios de la unidad de la sustancia (32), que tocaron esta cuestión, no se tomaron gran trabajo en resolverla. Sin embargo, algunos de los que admitían la unidad, intentaron hacerlo, pero sucumbieron, por decirlo así, bajo el peso de esta indagación. Pretenden que la unidad es inmóvil, y que no sólo nada nace ni muere en toda la naturaleza (opinión antigua y a la que todos se afiliaron), sino también que en la naturaleza es imposible otro cambio. Este último punto es peculiar de estos filósofos. Ninguno de los que admiten la unidad del todo ha llegado a la concepción de la causa de que hablamos, excepto, quizá, Parménides (33), en cuanto no se contenta con la unidad, sino que, independientemente de ella, reconoce en cierta manera dos causas.

En cuanto a los que admiten muchos elementos, como lo caliente y lo frío, o el fuego y la tierra, están más a punto de descubrir la causa en cuestión. Porque atribuyen al fuego el poder motriz, y al agua, a la tierra y a los otros elementos la propiedad contraria. No bastando estos principios para producir el Universo, los sucesores de los filósofos que los habían adoptado, estrechados de nuevo, como hemos dicho, por la verdad misma, recurrieron al segundo principio (34). En efecto, que el orden y la belleza que existen en las cosas o que se producen en ellas, tengan por causa la tierra o cualquier otro elemento de esta clase, no es en modo alguno probable: ni tampoco es creíble que los filósofos antiguos hayan abrigado esta opinión. Por otra parte, atribuir al azar o a la fortuna estos admirables efectos era muy poco racional. Y así, cuando hubo un hombre que proclamó que en la naturaleza, al modo que sucedía con los animales, había una inteligencia, causa del concierto y del orden universal, pareció que este hombre era el único que estaba en el pleno uso de su razón, en desquite de las divagaciones de sus predecesores.

Sabemos, sin que ofrezca duda, que Anaxágoras se consagró al examen de este punto de vista de la ciencia. Puede decirse, sin embargo, que Hermitimo de Clazómenas (35) lo indicó el primero. Estos dos filósofos alcanzaron, pues, la concepción de la Inteligencia, y establecieron que la causa del orden es a un mismo tiempo el principio de los seres y la causa que les imprime el movimiento.

- IV -

Debería creerse que Hesíodo entrevió mucho antes algo análogo, y con Hesíodo todos los que han admitido como principio en los seres el Amor o el deseo; por ejemplo, Parménides. Éste dice, en su explicación de la formación del Universo:

Él creó el Amor, el más antiguo de todos los dioses
(36)

Hesíodo, por su parte, se expresa de esta manera:

Mucho antes de todas las cosas existió el Caos, después
la Tierra espaciosa.
Y el Amor, que es el más hermoso de todos los Inmortales (37).

con lo que parece que reconocen que es imprescindible que los seres tengan una causa capaz de imprimir el movimiento y de dar enlace a las cosas. Deberíamos examinar aquí a quién pertenece la prioridad de este descubrimiento, pero rogamos se nos permita decidir esta cuestión más tarde (38).

Como se vio que al lado del bien aparecía lo contrario del bien en la naturaleza; que al lado del orden y de la belleza se encontraban el desorden y la fealdad; que el mal parecía sobrepasar al bien, y lo feo a lo bello, otro filósofo introdujo la Amistad y la Discordia como causas opuestas de estos efectos contrarios. Porque si se sacan todas las consecuencias que se derivan de las opiniones de Empédocles, y nos atenemos al fondo de su pensamiento y no a la manera con que él lo balbucea, se verá que hace de la Amistad el principio del bien, y de la Discordia el principio del mal. De suerte, que si se dijese que Empédocles ha proclamado, y proclamado el primero, el bien y el mal como principios, quizá no se incurriría en equivocación, puesto que, según su sistema, el bien en sí (39) es la causa de todos los bienes, y el mal (40) la de todos

los males.

Hasta aquí, en nuestra opinión, los filósofos han reconocido dos de las causas que hemos fijado en la Física: la materia y la causa del movimiento. Es cierto que lo han hecho de una manera oscura e indistinta, como se conducen los soldados bisoños en un combate. Éstos se lanzan sobre el enemigo y descargan muchas veces sendos golpes, pero la ciencia no entra para nada en su conducta. En igual forma estos filósofos no saben en verdad lo que dicen. Porque no se les ve nunca, o casi nunca, hacer uso de sus principios. Anaxágoras se sirve de la Inteligencia como de una máquina (41), para la formación del mundo; y cuando se ve embarazado para explicar por qué causa es necesario esto o aquello, entonces presenta la inteligencia en escena; pero en todos los demás casos a otra causa más bien que a la inteligencia es a la que atribuye la producción de los fenómenos (42). Empédocles se sirve de las causas más que Anaxágoras, es cierto, pero de una manera también insuficiente, y al servirse de ellas no sabe ponerse de acuerdo consigo mismo.

Muchas veces en el sistema de este filósofo, la amistad es la que separa, y la discordia la que reúne. En efecto, cuando el todo se divide en sus elementos por la discordia, entonces las partículas del fuego se reúnen en un todo, así como las de cada uno de los otros elementos. Y cuando la amistad lo reduce todo a la unidad, mediante su poder, entonces, por lo contrario, las partículas de cada uno de los elementos se ven forzadas a separarse. Empédocles, según se ve, se distinguió de sus predecesores por la manera de servirse de la causa de que nos ocupamos; fue el primero que la dividió en dos. No hizo un principio único del principio de movimiento, sino dos principios diferentes, y opuestos entre sí. Y luego, desde el punto de vista de la materia, es el primero que reconoció cuatro elementos. Sin embargo, no se sirvió de ellos como si fueran cuatro elementos, sino como si fuesen dos, el fuego de una parte por sí solo, y de otra los tres elementos opuestos: la tierra, el aire y el agua, considerados como una sola naturaleza. Ésta es por lo menos la idea que se puede formar después de leer su poema (43). Tales son, a nuestro juicio, los caracteres, y tal es el número de los principios de que Empédocles nos ha hablado.

Leucipo (44) y su amigo Demócrito (45) admiten por elementos lo lleno y lo vacío o, usando de sus mismas palabras, el ser y el no ser. Lo lleno, lo sólido, es el ser; lo vacío y lo raro es el no ser. Por esta razón, según ellos, el no ser existe lo mismo que el ser. En efecto, lo vacío existe lo mismo que el cuerpo; y desde el punto de vista de la materia éstas son las causas de los seres. Y así como los que admiten la unidad de la sustancia hacen producir todo lo demás mediante las modificaciones de esta sustancia, dando lo raro y lo denso por principios de estas modificaciones, en igual forma estos dos filósofos pretenden que las diferencias son las causas de todas las cosas. Estas diferencias son en su sistema tres: la forma, el orden, la posición. Las diferencias del ser sólo proceden según su lenguaje, de la configuración (46), de la coordinación (47), y de la situación (48). La configuración es la forma, y

la coordinación es el orden, y la situación es la posición. Y así A difiere de N por la forma; A N de N A por el orden; y Z de N por la posición. En cuanto al movimiento, a averiguar de dónde procede y cómo existe en los seres, han despreciado esta cuestión, y la han omitido como han hecho los demás filósofos.

Tal es, a nuestro juicio, el punto a que parecen haber llegado las indagaciones de nuestros predecesores sobre las dos causas en cuestión.

- V -

En tiempo de estos filósofos y antes que ellos (49), los llamados pitagóricos se dedicaron por de pronto a las matemáticas, e hicieron progresar esta ciencia. Embebidos en este estudio, creyeron que los principios de las matemáticas eran los principios de todos los seres. Los números son por su naturaleza anteriores a las cosas (50), y los pitagóricos creían percibir en los números más bien que en el fuego, la tierra y el agua, una multitud de analogías con lo que existe y lo que se produce. Tal combinación de números, por ejemplo, les parecía ser la justicia, tal otra el alma y la inteligencia, tal otra la oportunidad; y así, poco más o menos, hacían con todo lo demás; por último, veían en los números las combinaciones de la música y sus acordes. Pareciéndoles que estaban formadas todas las cosas a semejanza de los números, y siendo por otra parte los números anteriores a todas las cosas, creyeron que los elementos de los números son los elementos de todos los seres, y que el cielo en su conjunto es una armonía y un número. Todas las concordancias que podían descubrir en los números y en la música, junto con los fenómenos del cielo y sus partes y con el orden del Universo, las reunían, y de esta manera formaban un sistema. Y si faltaba algo, empleaban todos los recursos para que aquél presentara un conjunto completo. Por ejemplo, como la década parece ser un número perfecto, y que abraza todos los números, pretendieron que los cuerpos en movimiento en el cielo son diez en número. Pero no siendo visibles más que nueve, han imaginado un décimo, el Antictón (51). Todo esto lo hemos explicado más al por menor en otra obra (52). Si ahora tocamos ese punto, es para hacer constar, respecto a ellos como a todos los demás, cuáles son los principios cuya existencia afirman, y cómo estos principios entran en las causas que hemos enumerado.

He aquí en lo que al parecer consiste su doctrina: El número es el principio de los seres bajo el punto de vista de la materia, así como es la causa de sus modificaciones y de sus estados diversos; los elementos del número son el par y el impar; el impar es finito, el par es infinito; la unidad participa a la vez de estos dos elementos, porque a la vez es par e impar; el número viene de la unidad, y por último, el cielo en su conjunto se compone, como ya hemos dicho, de números. Otros pitagóricos admiten diez principios, que colocan de dos en dos, en el orden siguiente:

Finito e infinito.
Par e impar.
Unidad y pluralidad.
Derecha e izquierda.
Macho y hembra.
Reposo y movimiento.
Rectilíneo y curvo.
Luz y tinieblas.
Bien y mal.
Cuadrado y cuadrilátero irregular (53)

La doctrina de Alcmeón de Crotona (54), parece aproximarse mucho a estas ideas, sea que las haya tomado de los pitagóricos, sea que éstos las hayan recibido de Alcmeón, porque florecía cuando era anciano Pitágoras, y su doctrina se parece a la que acabamos de exponer. Dice, en efecto, que la mayor parte de las cosas de este mundo son dobles, señalando al efecto las oposiciones entre las cosas. Pero no fija, como los pitagóricos, estas diversas oposiciones. Toma las primeras que se presentan, por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, el bien y el mal, lo grande y lo pequeño, y sobre todo lo demás se explica de una manera igualmente indeterminada, mientras que los pitagóricos han definido el número y la naturaleza de las oposiciones.

Por consiguiente, de estos dos sistemas puede deducirse que los contrarios son los principios de las cosas, y además, que uno de ellos nos da a conocer el número de estos principios y su naturaleza. Pero cómo estos principios pueden resumirse en las causas primeras, es lo que no han articulado claramente estos filósofos. Sin embargo, parece que consideran los elementos desde el punto de vista de la materia, porque, según ellos, estos elementos se encuentran en todas las cosas y constituyen y componen todo el Universo.

Lo que precede basta para dar una idea de las opiniones de los que, entre los antiguos, han admitido la pluralidad en los elementos de la naturaleza. Hay otros que han considerado el todo como un ser único, pero difieren entre sí, ya por el mérito de la exposición, ya por la manera como han concebido la realidad. Con relación a la revista que estamos pasando a las causas, no tenemos necesidad de ocuparnos de ellos. En efecto, no hacen como algunos filósofos (55), que al establecer la existencia de una sustancia única, sacan sin embargo todas las cosas del seno de la unidad, considerada como materia; su doctrina es muy distinta. Estos físicos (56) añaden el movimiento para producir el Universo, mientras que aquéllos pretenden que el Universo es inmóvil. He aquí todo lo que se encuentra en estos filósofos referente al objeto de nuestra indagación:

La unidad de Parménides parece ser la unidad racional, la de Meliso (57), por lo contrario, la unidad material, y por esta razón el primero

representa la unidad como finita, y el segundo como infinita. Jenófanes (58), fundador de estas doctrinas (porque según se dice, Parménides fue su discípulo), no aclaró nada, ni al parecer dio explicaciones sobre la naturaleza de ninguna de estas dos unidades; tan sólo al dirigir sus miradas sobre el conjunto del cielo, ha dicho que la unidad es Dios. Repito que, en el examen que nos ocupa, debemos, como ya hemos dicho, prescindir de estos filósofos, por lo menos de los dos últimos, Jenófanes y Meliso, cuyas concepciones son verdaderamente bastante groseras. Con respecto a Parménides, parece que habla con un conocimiento más profundo de las cosas. Persuadido de que fuera del ser, el no ser es nada, admite que el ser es necesariamente uno, y que no hay ninguna otra cosa más que el ser; cuestión que hemos tratado detenidamente en la Física (59). Pero precisado a explicar las apariencias, a admitir la pluralidad que nos suministra los sentidos, al mismo tiempo que la unidad concebida por la razón, sienta, además del principio de la unidad, otras dos causas, otros dos principios, lo caliente y lo frío, que son el fuego y la tierra. De estos dos principios, atribuye el uno, lo caliente, al ser, y el otro, lo frío, al no ser.

He aquí los resultados de lo que hemos dicho, y lo que se puede inferir de los sistemas de los primeros filósofos con relación a los principios. Los más antiguos admiten un principio corporal, porque el agua y el fuego y las cosas análogas son cuerpos; en los unos, este principio corporal es único, y en los otros es múltiple; pero unos y otros lo consideran desde el punto de vista de la materia. Algunos, además de esta causa, admiten también la que produce el movimiento, causa única para los unos, doble para los otros. Sin embargo, hasta que apareció la escuela Itálica, los filósofos han expuesto muy poco sobre estos principios. Todo lo que puede decirse de ellos, como ya hemos manifestado, es que se sirven de dos causas, y que una de éstas, la del movimiento, se considera como única por los unos, como doble por los otros.

Los pitagóricos, ciertamente, han hablado también de dos principios. Pero han añadido lo siguiente, que exclusivamente les pertenece. El finito, el infinito y la unidad, no son, según ellos, naturalezas aparte, como lo son el fuego o la tierra o cualquier otro elemento análogo, sino que el infinito en sí y la unidad en sí son la sustancia misma de las cosas, a las que se atribuye la unidad y la infinitud; y por consiguiente, el número es la sustancia de todas las cosas (60). De esta manera se han explicado sobre las causas de que nos ocupamos. También comenzaron a ocuparse de la forma propia de las cosas y a definirla; pero en este punto su doctrina es demasiado imperfecta. Definían superficialmente; y el primer objeto a que convenía la definición dada, le consideraban como la esencia de la cosa definida, como si, por ejemplo, se creyese que lo doble y el número dos son una misma cosa, porque lo doble se encuentra desde luego en el número dos. Y ciertamente, dos y lo doble, no son la misma cosa en su esencia; porque entonces un ser único sería muchos seres, y ésta es la consecuencia del sistema pitagórico.

Tales son las ideas que pueden formarse de las doctrinas de los

filósofos más antiguos y de sus sucesores.

- VI -

A estas diversas filosofías siguió la de Platón (61) de acuerdo las más veces con las doctrinas pitagóricas, pero que tiene también sus ideas propias, en las que se separa de la escuela Itálica. Platón, desde su juventud, se había familiarizado con Cratilo (62), su primer maestro, y efecto de esta relación era partidario de la opinión de Heráclito, según el que todos los objetos sensibles están en un flujo o cambio perpetuo, y no hay ciencia posible de estos objetos.

Más tarde conservó esta misma opinión. Por otra parte, discípulo de Sócrates (63), cuyos trabajos no abrazaron ciertamente más que la moral y de ninguna manera el conjunto de la naturaleza, pero que al tratar de la moral, se propuso lo general como objeto de sus indagaciones, siendo el primero que tuvo el pensamiento de dar definiciones, Platón, heredero de su doctrina, habituado a la indagación de lo general, creyó que sus definiciones debían recaer sobre otros seres que los seres sensibles, porque ¿cómo dar una definición común de los objetos sensibles que mudan continuamente? Estos seres los llamó Ideas (64), añadiendo que los objetos sensibles están fuera de las ideas, y reciben de ellas su nombre, porque en virtud de su participación en las ideas, todos los objetos de un mismo género reciben el mismo nombre que las ideas. La única mudanza que introdujo en la ciencia fue esta palabra, participación. Los pitagóricos dicen, en efecto, que los seres existen a imitación de los números; Platón que existen por participación en ellos. La diferencia es sólo de nombre. En cuanto a indagar en qué consiste esta participación o esta imitación de las ideas, es cosa de que no se ocuparon ni Platón ni los pitagóricos. Además, entre los objetos sensibles y las ideas, Platón admite seres intermedios, los seres matemáticos, distintos de los objetos sensibles, en cuanto son eternos e inmóviles, y distintos de las ideas, en cuanto son muchos de ellos semejantes, mientras que cada idea es la única de su especie.

Siendo las ideas causas de los demás seres, Platón consideró sus elementos como los elementos de todos los seres. Desde el punto de vista de la materia, los principios son lo grande y lo pequeño; desde el punto de vista de la esencia, es la unidad. Porque en tanto que las ideas tienen lo grande y lo pequeño por sustancia, y que por otra parte participan de la unidad, las ideas son los números. Sobre esto de ser la unidad la esencia por excelencia, y que ninguna otra cosa puede aspirar a este título, Platón está de acuerdo con los pitagóricos, así como lo está también en la de ser los números causas de la esencia de los otros seres. Pero reemplazar por una diada (65) el infinito considerado como uno, y constituir el infinito de lo grande y de lo pequeño, he aquí lo que le es peculiar. Además coloca los números fuera de los objetos sensibles, mientras que los pitagóricos pretenden que los números son los objetos

mismos, y no admiten los seres matemáticos como intermedios. Si, a diferencia de los pitagóricos, Platón colocó de esta suerte la unidad y los números fuera de las cosas e hizo intervenir las ideas, esto fue debido a sus estudios sobre los caracteres distintos de los seres, porque sus predecesores no conocían la Dialéctica. En cuanto a esta opinión, según la que es una díada el otro principio de las cosas, procede de que todos los números, a excepción de los impares, salen fácilmente de la díada, como de una materia común. Sin embargo, es distinto lo que sucede de como dice Platón, y su opinión no es razonable: porque hace una multitud de cosas con esta díada considerada como materia, mientras que una sola producción es debida a la idea. Pero en realidad, de una materia única sólo puede salir una sola mesa, mientras que el que produce la idea, la idea única, produce muchas mesas. Lo mismo puede decirse del macho con relación a la hembra; ésta puede ser fecundada por una sola unión, mientras que, por lo contrario, el macho fecunda muchas hembras. He aquí una imagen del papel que desempeñan los principios de que se trata.

Tal es la solución dada por Platón a la cuestión que nos ocupa; resultando evidentemente de lo que precede, que sólo se ha servido de dos causas: la esencia y la materia. En efecto, admite por una parte las ideas, causas de la esencia de los demás objetos, y la unidad, causa de las ideas; y por otra, una materia, una sustancia, a la que se aplican las ideas para constituir los seres sensibles, y la unidad para constituir las ideas. ¿Cuál es esta sustancia? Es la díada, lo grande y lo pequeño. Colocó también en uno de estos dos elementos la causa del bien, y en el otro la causa del mal; punto de vista que no ha sido más particularmente objeto de indagaciones de algunos filósofos anteriores, como Empédocles y Anaxágoras.

- VII -

Acabamos de ver breve y sumariamente qué filósofos han hablado de los principios y de la verdad, y cuáles han sido sus sistemas. Este rápido examen es suficiente, sin embargo, para hacer ver que ninguno de los que han hablado de los principios y de las causas nos ha dicho nada que no pueda reducirse a las causas que hemos consignado nosotros en la Física, pero que todos, aunque oscuramente y cada uno por distinto rumbo, han vislumbrado alguna de ellas.

En efecto, unos hablan del principio material que suponen uno o múltiple, corporal o incorporeal. Tales son por ejemplo, lo grande y lo pequeño de Platón, el infinito de la escuela Itálica, el fuego, la tierra, el agua y el aire de Empédocles, la infinidad de las homeomerías de Anaxágoras. Todos estos filósofos se refirieron evidentemente a este principio, y con ellos todos aquellos que admiten como principio el aire, el fuego, o el agua, o cualquiera otra cosa más densa que el fuego, pero más sutil que el aire, porque tal es, según algunos, la naturaleza del primer elemento (66). Estos filósofos sólo se han fijado en la causa

material. Otros han hecho indagaciones sobre la causa del movimiento: aquellos, por ejemplo, que afirman como principios la Amistad y la Discordia, o la Inteligencia o el Amor. En cuanto a la forma, en cuanto a la esencia, ninguno de ellos ha tratado de ella de un modo claro y preciso. Los que mejor lo han hecho son los que han recurrido a las ideas y a los elementos de las ideas; porque no consideran las ideas y sus elementos, ni como la materia de los objetos sensibles, ni como los principios del movimiento. Las ideas, según ellos, son más bien causas de inmovilidad y de inercia. Pero las ideas suministran a cada una de las otras cosas su esencia, así como ellas la reciben de la unidad. En cuanto a la causa final de los actos, de los cambios, de los movimientos, nos hablan de alguna causa de este género, pero no le dan el mismo nombre que nosotros ni dicen en qué consisten (67). Los que admiten como principios la inteligencia o la amistad, dan a la verdad estos principios como una cosa buena, pero no sostienen que sean la causa final de la existencia o de la producción de ningún ser, y antes dicen, por lo contrario, que son las causas de sus movimientos. De la misma manera, los que dan este mismo carácter de principios a la unidad o al ser, los consideran como causas de la sustancia de los seres, y de ninguna manera como aquello en vista de lo cual existen y se producen las cosas. Y así dicen y no dicen, si puedo expresarme así, que el bien es una causa; mas el bien que mencionan no es el bien hablando en absoluto, sino accidentalmente.

La exactitud de lo que hemos dicho sobre las causas, su número, su naturaleza, está, pues, confirmada, al parecer, por el testimonio de todos estos filósofos y hasta por su impotencia para encontrar algún otro principio. Es evidente, además, que en la indagación de que vamos a ocuparnos, debemos considerar los principios, o bajo todos estos puntos de vista, o bajo alguno de ellos. Pero ¿cómo se ha expresado cada uno de estos filósofos?; y, ¿cómo han resuelto las dificultades que se relacionan con los principios? He aquí los puntos que vamos a examinar.

- VIII -

Todos los que suponen que el todo es uno, que no admiten más que un solo principio, la materia, que dan a este principio una naturaleza corporal y extensa, incurren evidentemente en una multitud de errores, porque sólo reconocen los elementos de los cuerpos, y no los de los seres incorpóricos; y sin embargo, hay seres incorpóricos, y después, aun cuando quieran explicar las causas de la producción y destrucción, y construir un sistema que abrace toda la naturaleza, suprimen la causa del movimiento. Otro defecto consiste en no dar por causa en ningún caso ni la esencia, ni la forma; así como el aceptar, sin suficiente examen, como principio de los seres un cuerpo simple cualquiera, menos la tierra; el no reflexionar sobre esta producción o este cambio, cuyas causas son los elementos; y por último, no determinar cómo se opera la producción mutua de los elementos. Tomemos, por ejemplo, el fuego, el agua, la tierra y el aire. Estos

elementos provienen los unos de los otros unos por vía de reunión y otros por vía de separación. Esta distinción importa mucho para la cuestión de la prioridad y de la posterioridad de los elementos. Desde el punto de vista de la reunión, el elemento fundamental de todas las cosas parece ser aquel del cual, considerado como principio, se forma la tierra por vía de agregación, y este elemento deberá ser el más tenue y el más sutil de los cuerpos. Los que admiten el fuego como principio son los que se conforman principalmente con este pensamiento. Todos los demás filósofos reconocen en igual forma, que tal debe ser el elemento de los cuerpos, y así ninguno de los filósofos posteriores que admitieron un elemento único, consideró la tierra como principio, a causa sin duda de la magnitud de sus partes, mientras que cada uno de los demás elementos ha sido adoptado como principio por alguno de aquellos. Unos dicen que es el fuego el principio de las cosas, otros el agua, otros el aire. ¿Y por qué no admiten igualmente, según la común opinión, como principio la tierra? Porque generalmente se dice que la tierra es todo. El mismo Hesíodo dice que la tierra es el más antiguo de todos los cuerpos (68); ¡tan antigua y popular es esta creencia!

Desde este punto de vista, ni los que admiten un principio distinto del fuego, ni los que suponen el elemento primero más denso que el aire y más sutil que el agua, podían por tanto estar en lo cierto. Pero si lo que es posterior bajo la relación de la generación es anterior por su naturaleza (y todo compuesto, toda mezcla, es posterior por la generación), sucederá todo lo contrario; el agua será anterior al aire, y la tierra al agua.

Limitémonos a las observaciones que quedan consignadas con respecto a los filósofos, que sólo han admitido un solo principio material. Mas son también aplicables a los que admiten un número mayor de principios, como Empédocles, por ejemplo, que reconoce cuatro cuerpos elementales, pudiéndose decir de él todo lo dicho de estos sistemas. He aquí lo que es peculiar de Empédocles.

Nos presenta éste los elementos procediendo los unos de los otros, de tal manera que el fuego y la tierra no permanecen siendo siempre el mismo cuerpo. Este punto lo hemos tratado en la Física (69), así como la cuestión de saber si deben admitirse una o dos causas del movimiento (70). En nuestro juicio, la opinión de Empédocles no es, ni del todo exacta, ni del todo irracional. Sin embargo, los que adoptan sus doctrinas, deben desechar necesariamente todo tránsito de un estado a otro, porque lo húmedo no podría proceder de lo caliente, ni lo caliente de lo húmedo, ni el mismo Empédocles no dice cuál sería el objeto que hubiera de experimentar estas modificaciones contrarias, ni cuál sería esa naturaleza única que se haría agua y fuego.

Podemos pensar que Anaxágoras admite dos elementos por razones que ciertamente él no expuso, pero que si se le hubieran manifestado, indudablemente habría aceptado. Porque bien que, en suma, sea absurdo decir que en un principio todo estaba mezclado, puesto que para que se verificara la mezcla, debió haber primero separación, puesto que es

natural que un elemento cualquiera se mezcle con otro elemento cualquiera, y en fin, porque supuesta la mezcla primitiva, las modificaciones y los accidentes se separarían de las sustancias, estando las mismas cosas igualmente sujetas a la mezcla y a la separación; sin embargo, si nos fijamos en las consecuencias, y si se precisa lo que Anaxágoras quiere decir, se hallará, no tengo la menor duda, que su pensamiento no carece, ni de sentido, ni de originalidad. En efecto, cuando nada estaba aún separado, es evidente que nada de cierto se podría afirmar de la sustancia primitiva. Quiero decir con esto, que la sustancia primitiva no sería blanca, ni negra, ni parda, ni de ningún otro color; sería necesariamente incolora, porque en otro caso tendría alguno de estos colores. Tampoco tendría sabor por la misma razón, ni ninguna otra propiedad de este género. Tampoco podía tener calidad, ni cantidad, ni nada que fuera determinado, sin lo cual hubiese tenido alguna de las formas particulares del ser; cosa imposible cuando todo está mezclado, y lo cual supone ya una separación. Ahora bien, según Anaxágoras, todo está mezclado, excepto la inteligencia; la inteligencia sólo existe pura y sin mezcla. Resulta de aquí, que Anaxágoras admite como principios: primero, la unidad, por que es lo que aparece puro y sin mezcla; y después otro elemento, lo indeterminado antes de toda determinación, antes que haya recibido forma alguna.

A este sistema le falta verdaderamente claridad y precisión; sin embargo, en el fondo del pensamiento de Anaxágoras hay algo que se aproxima a las doctrinas posteriores, sobre todo a las de los filósofos de nuestros días.

Las únicas especulaciones familiares a los filósofos de que hemos hablado, recaen sobre la producción, la destrucción y el movimiento [; porque los principios y las causas, objeto de sensible]. Pero los que extienden sus especulaciones a todas sus indagaciones, son casi exclusivamente los de la sustancia, los seres, que admiten por una parte seres sensibles y por otra seres no sensibles, estudian evidentemente estas dos especies de seres. Por lo tanto, será conveniente detenerse más en sus doctrinas y examinar lo que dicen de bueno o de malo, que se refiera a nuestro asunto.

Los que se llaman pitagóricos emplean los principios y los elementos de una manera más extraña aún que los físicos, y esto procede de que toman los principios fuera de los seres sensibles: los seres matemáticos están privados de movimientos, a excepción de aquellos de que trata la Astronomía. Ahora bien, todas sus indagaciones, todos sus sistemas, recaen sobre los seres físicos. Explican la producción del cielo, y observan lo que pasa en sus diversas partes, sus revoluciones y sus movimientos, y a esto es a lo que aplican sus principios y sus causas, como si estuvieran de acuerdo con los físicos para reconocer que el ser está reducido a lo que es sensible, a lo que abraza nuestro cielo. Pero sus causas y sus principios bastan, en nuestra opinión, para elevarse a la concepción de los seres que están fuera del alcance de los sentidos; causas y principios que podrían aplicarse mucho mejor a esto que las consideraciones físicas.

¿Pero cómo tendrá lugar el movimiento, si no hay otras sustancias que lo finito y lo infinito, lo par y lo impar? Los pitagóricos nada dicen de esto, ni explican tampoco cómo pueden operarse, sin movimiento y sin cambio, la producción y la destrucción, o las revoluciones de los cuerpos celestes. Supongamos por otra parte, que se les conceda o que resulte demostrado que la extensión sale de sus principios; habrá aún que explicar por qué ciertos cuerpos son ligeros, por qué otros son pesados. Porque ellos declaran, y ésta es su pretensión, que todo lo que dicen de los cuerpos matemáticos lo afirman de los cuerpos sensibles; y por esta razón jamás han hablado del fuego, de la tierra, ni de los otros cuerpos análogos, como si no tuvieran nada de particular que decir de los seres sensibles.

Además, ¿cómo concebir que las modificaciones del número y el número mismo sean causas de lo que existe, de lo que se produce en el cielo en todos tiempos y hoy, y que no haya, sin embargo, ningún otro número fuera de este número que constituye el mundo? En efecto, cuando los pitagóricos han colocado en tal parte del Universo la Opinión y la Oportunidad, y un poco más arriba o más abajo la Injusticia, la Separación o la Mezcla, diciendo para probar que es así, que cada una de estas cosas es un número (71) y que en esta misma parte del Universo se encuentra ya una multitud de magnitudes, puesto que cada punto particular del espacio está ocupado por alguna magnitud, ¿el número que constituye el cielo es entonces lo mismo que cada uno de estos números, o bien se necesita de otro número además de aquél? (72). Platón dice que se necesita otro. Admite que todos estos seres, lo mismo que sus causas, son igualmente números, pero las causas son números inteligibles, mientras que los otros seres son números sensibles.

- IX -

Dejemos ya a los pitagóricos, y respecto a ellos mantengámonos a lo dicho. Pasemos ahora a ocuparnos de los que reconocen las ideas como causas (73). Observemos por lo pronto, que al tratar de comprender las causas de los seres que están sometidos a nuestros sentidos, han introducido otros tantos seres, lo cual es como si uno, queriendo contar y no teniendo más que un pequeño número de objetos, creyese la operación imposible y aumentase el número para poder practicarla. Porque el número de las ideas es casi tan grande o poco menos que el de los seres cuyas causas intentan descubrir y de los cuales han partido para llegar a las ideas. Cada cosa tiene su homónimo; no sólo la tienen las esencias, sino también todo lo que es uno en la multiplicidad de los seres, sea entre las cosas sensibles, sea entre las cosas eternas.

Además, de todos los argumentos con que se intenta demostrar la existencia de las ideas, ninguno prueba esta existencia. La conclusión de algunos no es necesaria; y conforme a otros, debería haber ideas de cosas respecto de las que no se admite que las haya. En efecto, según las

consideraciones tomadas de la ciencia, habrá ideas de todos los objetos de que se tienen conocimiento, conforme al argumento de la unidad en la pluralidad, habrá hasta negaciones; y, en tanto que se piensa en lo que ha perecido, habrá también ideas de los objetos que han perecido, porque podemos formarnos de ellos una imagen. Por otra parte, los razonamientos más rigurosos conducen ya a admitir las ideas de lo que es relativo y no se admite que lo relativo sea un género en sí; o ya a la hipótesis del tercer hombre (74). Por último, la demostración de la existencia de las ideas destruye lo que los partidarios de las ideas tienen más interés en sostener, que la misma existencia de las ideas. Porque resulta de aquí que no es la diada lo primero, sino el número; que lo relativo es anterior al ser en sí; y todas las contradicciones respecto de sus propios principios en que han incurrido los partidarios de la doctrina de las ideas.

Además, conforme a la hipótesis de la existencia de las ideas, habrá ideas, no sólo de las esencias, sino de muchas otras cosas; porque hay unidad de pensamiento, no sólo con relación a la esencia, sino también con relación a toda especie de ser; las ciencias no recaen únicamente sobre la esencia, recaen también sobre otras cosas; y pueden sacarse otras mil consecuencias de este género. Mas, por otra parte, es necesario, y así resulta de las opiniones recibidas sobre las ideas; es necesario, repito, que si hay participación de los seres en las ideas, haya ideas sólo de las esencias, porque no se tiene participación en ellas mediante el accidente; no debe haber participación de parte de un ser con las ideas, sino en tanto que este ser es un atributo de un sujeto. Y así, si una cosa participase de lo doble en sí, participaría al mismo tiempo de la eternidad; pero sólo sería por accidente, porque sólo accidentalmente lo doble es eterno. Luego no hay ideas sino de la esencia. Luego idea significa esencia en este mundo y en el mundo de las ideas; ¿de otra manera qué significaría esta proposición: la unidad en la pluralidad (75) es algo que está fuera de los objetos sensibles? (76). Y si las ideas son del mismo género que las cosas que participan de ellas, habrá entre las ideas y las cosas alguna relación común. ¿Por qué ha de haber entre las diadas precederas y las diadas también varias, pero eternas (77), unidad e identidad del carácter constitutivo de la diada, más bien que entre la diada ideal y la diada particular? (78). Si no hay comunidad de género, no habrá entre ellas más de común que el nombre; y será como si se diese el nombre de hombre a Calias y a un trozo de madera, sin haber relación entre ellos.

Una de las mayores cuestiones de difícil resolución sería demostrar para qué sirven las ideas a los seres sensibles eternos, o a los que nacen y perecen. Porque las ideas no son, respecto de ellos, causas de movimiento, ni de ningún cambio; ni prestan auxilio alguno para el conocimiento de los demás seres, porque no son su esencia, pues en tal caso estarían en ellos. Tampoco son su causa de existencia, puesto que no se encuentran en los objetos que participan de las ideas. Quizá se dirá que son causas de la misma manera que la blancura es causa del objeto blanco, en el cual se da mezclada. Esta opinión, que tiene su origen en

las doctrinas de Anaxágoras y que ha sido adoptada por Eudoxio (79) y por algunos otros, carece verdaderamente de todo fundamento, y sería fácil acumular contra ella una multitud de objeciones insolubles. Por otra parte, los demás objetos no pueden provenir de las ideas en ninguno de los sentidos en que les entiende de ordinario esta expresión (80). Decir que las ideas son ejemplares, y que las demás cosas participan de ellas, es pagarse de palabras vacías de sentido y hacer metáforas poéticas. El que trabaja en su obra, ¿tiene necesidad para ello de tener los ojos puestos en las ideas? Puede suceder que exista o que se produzca un ser semejante a otro, sin haber sido modelado por este otro; y así, que Sócrates exista o no, podría nacer un hombre como Sócrates. Esto no es menos evidente, aun cuando se admitiese un Sócrates eterno. Habría por otra parte muchos modelos del mismo ser y, por consiguiente, muchas ideas; respecto del hombre, por ejemplo, habría a la vez la de animal, la de bípedo y la de hombre en sí.

Además, las ideas no serán sólo modelos de los seres sensibles, sino que serán también modelos de sí mismas; tal será el género en tanto que género de ideas; de suerte que la misma cosa será a la vez modelo y copia (81). Y puesto que es imposible, al parecer, que la esencia se separe de aquello de que ella es esencia, ¿cómo en este caso las ideas que son la esencia de las cosas podrían estar separadas de ellas? Se dice en el Fedón, que las ideas son las causas del ser y del devenir o llegar a ser (82), y sin embargo, aun admitiendo las ideas, los seres que de ellas participan no se producen si no hay un motor. Vemos, por el contrario, producirse muchos objetos, de los que no se dice que haya ideas; como una casa, un anillo, y es evidente que las demás cosas pueden ser o hacerse por causas análogas a la de los objetos en cuestión.

Asimismo, si las ideas son números, ¿cómo podrán estos números ser causa? ¿Es porque los seres son otros números, por ejemplo, tal número el hombre, tal otro Sócrates, tal otro Calias? ¿Por qué los unos son causa de los otros? Pues con suponer a los unos eternos y a los otros no, no se adelantará nada. Si se dice que los objetos sensibles no son más que relaciones de números, como lo es, por ejemplo, una armonía, es claro que habrá algo de que serán ellos la relación. Este algo es la materia. De aquí resulta evidentemente que los números mismos no serán más que relaciones de los objetos entre sí. Por ejemplo, supongamos que Calias sea una relación en números de fuego, agua, tierra y aire; entonces el hombre en sí se compondría, además del número, de ciertas sustancias, y en tal caso la idea número, el hombre ideal, sea o no un número determinado, será una relación numérica de ciertos objetos, y no un puro número y, por consiguiente, no es el número el que constituirá el ser particular.

Es claro que de la reunión de muchos números resulta un número; pero ¿cómo muchas ideas pueden formar una sola idea? Si no son las ideas mismas, si son las unidades numéricas comprendidas bajo las ideas las que constituyen la suma, y si esta suma es un número en el género de la miriada, ¿qué papel desempeñan entonces las unidades? Si son semejantes, resultan de aquí numerosos absurdos; si no son semejantes, no serán todas,

ni las mismas, ni diferentes entre sí. Porque ¿en qué diferirán no teniendo ningún modo particular? Estas suposiciones ni son razonables, ni están de acuerdo con el concepto mismo de la unidad.

Además, será preciso introducir necesariamente otra especie de número, objeto de la aritmética, y todos esos intermedios de que hablan algunos filósofos. ¿En qué consisten estos intermedios, y de qué principios se derivan? Y, por último, ¿para qué estos intermediarios entre los seres sensibles y las ideas? Además, las unidades que entran en cada díada procederán de una díada anterior, y esto es imposible. Luego ¿por qué el número compuesto es uno? Pero aún hay más: si las unidades son diferentes, será preciso que se expliquen como lo hacen los que admiten dos o cuatro elementos; los cuales dan por elemento, no lo que hay de común en todos los seres, el cuerpo, por ejemplo, sino el fuego o la tierra, sea o no el cuerpo algo de común entre los seres. Aquí sucede lo contrario; se hace de la unidad un ser compuesto de partes homogéneas, como el agua o el fuego. Y si así sucede, los números no serán esencias. Por lo demás, es evidente que si hay una unidad en sí, y si esta unidad es principio, la unidad debe tomarse en muchas acepciones; de otra manera, iríamos a parar a cosas imposibles.

Con el fin de reducir todos los seres a estos principios, se componen las longitudes de lo largo y de lo corto, de una especie de pequeño y de grande; la superficie de una especie de ancho y de estrecho; y el cuerpo de una especie de profundo y de no profundo. Pero en este caso, ¿cómo el plano contendrá la línea, o cómo el sólido contendrá la línea y el plano? Porque lo ancho y lo estrecho difieren en cuanto género de lo profundo y de su contrario. Y así como el número se encuentra en estas cosas, porque el más y el menos difieren de los principios que acabamos de asentar, es igualmente evidente que de estas diversas especies, las que son anteriores no se encontrarán en las que son posteriores (83). Y no se diga que lo profundo es una especie de ancho, porque entonces el cuerpo sería una especie de plano. Por otra parte, ¿los puntos de dónde han de proceder? Platón combatió la existencia del punto, suponiendo que es una concepción geométrica. Le daba el nombre de principio de la línea, siendo los puntos estas líneas indivisibles de que hablaba muchas veces. Sin embargo, es preciso que la línea tenga límites, y las mismas razones que prueban la existencia de la línea, prueban igualmente la del punto.

En una palabra, es el fin propio de la filosofía el indagar las causas de los fenómenos, y precisamente es esto mismo lo que se desatiende. Porque nada se dice de la causa que es origen del cambio, y para explicar la esencia de los seres sensibles se recurre a otras esencias; ¿pero son las unas esencias de las otras? A esto sólo se contesta con vanas palabras. Porque participar, como hemos dicho más arriba, no significa nada. En cuanto a esta causa, que en nuestro juicio es el principio de todas las ciencias, principio en cuya virtud obra toda inteligencia, toda naturaleza, esta causa que colocamos entre los primeros principios, las ideas de ninguna manera la alcanzan. Pero las matemáticas se han convertido hoy en filosofía, son toda la filosofía, por más que se

diga que su estudio no debe hacerse sino en vista de otras cosas (84). Además, lo que los matemáticos admiten como sustancia de los seres podría considerarse como una sustancia puramente matemática, como un atributo, una diferencia de la sustancia, o de la materia, más bien que como la materia misma. He aquí a lo que viene a parar lo grande y lo pequeño. A esto viene también a reducirse la opinión de los físicos de que lo raro y lo denso son las primeras diferencias del objeto. Esto no es, en efecto, otra cosa que lo más y lo menos (85). Y en cuanto al movimiento, si el más y el menos lo constituyen, es claro que las ideas estarán en movimiento; si no es así, ¿de dónde ha venido el movimiento? Suponer la inmovilidad de las ideas equivale a suprimir todo estudio de la naturaleza (86).

Una cosa que parece más fácil demostrar es que todo es uno; y sin embargo, esta doctrina no lo consigue. Porque resulta de la explicación, no que todo es uno, sino que la unidad en sí es todo, siempre que se conceda que es todo; y esto no se puede conceder, a no ser que se reconozca la existencia del género universal, lo cual es imposible respecto de ciertas cosas.

Tampoco en este sistema se puede explicar lo que viene después del número, como las longitudes, los planos, los sólidos; no se dice cómo estas cosas son y se hacen, ni cuales son sus propiedades. Porque no pueden ser ideas; no son números; no son seres intermedios; este carácter pertenece a los seres matemáticos. Tampoco son seres perecederos. Es preciso admitir que es una cuarta especie de seres.

Finalmente, indagar en conjunto los elementos de los seres sin establecer distinciones, cuando la palabra elemento se toma en tan diversas acepciones (87), es ponerse en la imposibilidad de encontrarlos, sobre todo, si se plantea de esta manera la cuestión: ¿cuáles son los elementos constitutivos? Porque seguramente no pueden encontrarse así los principios de la acción, de la pasión, de la dirección rectilínea; y sí pueden encontrarse los principios sólo respecto de las esencias. De suerte que buscar los elementos de todos los seres o imaginarse que se han encontrado, es una verdadera locura. Además ¿cómo pueden averiguarse los elementos de todas las cosas? Evidentemente, para esto sería preciso no poseer ningún conocimiento anterior. El que aprende la geometría, tiene necesariamente conocimientos previos, pero nada sabe de antemano de los objetos de la geometría y de lo que se trata de aprender. Las demás ciencias se encuentran en el mismo caso. Por consiguiente, si como se pretende, hay una ciencia de todas las cosas, se abordará esta ciencia sin poseer ningún conocimiento previo. Porque toda ciencia se adquiere con el auxilio de conocimientos previos (88), totales y parciales, ya proceda por vía de demostración, ya por definiciones; porque es preciso conocer antes, y conocer bien, los elementos de la definición. Lo mismo sucede con la ciencia inductiva (89). De otro lado, si la ciencia de que hablamos fuese innata en nosotros, sería cosa sorprendente que el hombre, sin advertirlo, poseyese la más excelente de las ciencias.

Además ¿cómo conocer cuáles son los elementos de todas las cosas, y llegar sobre este punto a la certidumbre? Porque esta es otra dificultad.

Se discutirá sobre los verdaderos elementos, como se discute con motivo de ciertas sílabas. Y así, unos dicen que la sílaba xa se compone de c, de s y de a; otros pretenden que en ella entra otro sonido distinto de todos los que se conocen como elementos (90). En fin, en las cosas que son percibidas por los sentidos, ¿el que esté privado de la facultad de sentir, las podrá percibir? Debería, sin embargo, conocerlas, si las ideas son los elementos constitutivos de todas las cosas, de la misma manera que los sonidos simples son los elementos de los sonidos compuestos.

- X -

Resulta evidente de lo que precede, que las indagaciones de todos los filósofos recaen sobre los principios que hemos enumerado en la Física, y que no hay otros fuera de éstos. Pero estos principios han sido indicados de una manera oscura, y podemos decir que, en un sentido, se ha hablado de todos ellos antes que nosotros, y en otro, que no se ha hablado de ninguno. Porque la filosofía de los primeros tiempos, joven aún y en su primer arranque, se limita a hacer tanteos sobre todas las cosas. Empédocles, por ejemplo, dice que lo que constituye los huesos es la proporción (91). Ahora bien, este es uno de nuestros principios, la forma propia, la esencia de cada objeto. Pero es preciso que la proporción sea igualmente el principio esencial de la carne y de todo lo demás (92); o si no, no es principio de nada (93). La proporción es la que constituirá la carne, el hueso y cada uno de los demás objetos; no será la materia, no serán estos elementos de Empédocles, el fuego, la tierra, el agua y el aire. Empédocles se hubiera convencido ante estas razones, si se le hubieran propuesto; pero él por sí no ha puesto en claro su pensamiento.

Hemos expuesto más arriba la insuficiencia de la aplicación de los principios que han hecho nuestros predecesores. Pasemos ahora a examinar las dificultades que pueden ocurrir relativamente a los principios mismos. Éste será un medio de facilitar la solución de las que puedan presentarse.

Libro segundo

I. El estudio de la verdad es en parte fácil y en parte difícil.

Diferencia que hay entre la filosofía y las ciencias prácticas: aquella tiene principalmente por objeto las causas. -II. Hay un principio simple y no una serie de causas que se prolongue hasta el infinito. -III. Método. No debe aplicarse el mismo método a todas las ciencias. La física no consiente la sutileza matemática. Condiciones preliminares del estudio de la naturaleza.

- I -

La ciencia, que tiene por objeto la verdad, es difícil desde un punto de vista y fácil desde otro. Lo prueba la imposibilidad que hay de alcanzar la completa verdad y la imposibilidad de que se oculte por entero. Cada filósofo explica algún secreto de la naturaleza. Lo que cada cual en particular añade al conocimiento de la verdad no es nada, sin duda, o es muy poca cosa, pero la reunión de todas las ideas presenta importantes resultados. De suerte que en este caso sucede a nuestro parecer como cuando decimos con el proverbio (94); ¿quién no clava la flecha en una puerta? Considerada de esta manera, esta ciencia es cosa fácil. Pero la imposibilidad de una posesión completa de la verdad en su conjunto y en sus partes, prueba todo lo difícil que es la indagación de que se trata. Esta dificultad es doble. Sin embargo, quizá la causa de ser así no está en las cosas, sino en nosotros mismos. En efecto, lo mismo que a los ojos de los murciélagos ofusca la luz del día, lo mismo a la inteligencia de nuestra alma ofuscan las cosas que tienen en sí mismas la más brillante evidencia.

Es justo, por tanto, mostrarse reconocidos, no sólo respecto de aquellos cuyas opiniones compartimos, sino también de los que han tratado las cuestiones de una manera un poco superficial, porque también éstos han contribuido por su parte. Estos han preparado con sus trabajos el estado actual de la ciencia. Si Timoteo (95) no hubiera existido, no habríamos disfrutado de estas preciosas melodías, pero si no hubiera habido un Frinis (96) no habría existido Timoteo. Lo mismo sucede con los que han expuesto sus ideas sobre la verdad. Nosotros hemos adoptado algunas de las opiniones de muchos filósofos, pero los anteriores filósofos han sido causa de la existencia de éstos.

En fin, con mucha razón se llama a la filosofía la ciencia teórica de la verdad. En efecto, el fin de la especulación es la verdad, el de la práctica es la mano de obra; y los prácticos, cuando consideran el porqué de las cosas, no examinan la causa en sí misma, sino con relación a un fin particular y para un interés presente. Ahora bien, nosotros no conocemos lo verdadero, si no sabemos la causa (97). Además, una cosa es verdadera por excelencia cuando las demás cosas toman de ella lo que tienen de verdad, y de esta manera el fuego es caliente por excelencia, porque es la causa del calor de los demás seres. En igual forma, la cosa, que es la causa de la verdad en los seres que se derivan de esta cosa, es igualmente la verdad por excelencia. Por esta razón los principios de los seres eternos son sólo necesariamente la eterna verdad. Porque no son sólo en tal o cual circunstancia estos principios verdaderos, ni hay nada que sea la causa de su verdad; sino que, por lo contrario, son ellos mismos causa de la verdad de las demás cosas. De manera que tal es la dignidad de cada cosa en el orden del ser, tal es su dignidad en el orden de la verdad.

- II -

Es evidente que existe un primer principio y que no existe ni una serie infinita de causas, ni una infinidad de especies de causas. Y así, desde el punto de vista de la materia, es imposible que haya producción hasta el infinito; que la carne, por ejemplo procede de la tierra, la tierra del aire, el aire del fuego, sin que esta cadena se acabe nunca. Lo mismo debe entenderse del principio del movimiento; no puede decirse que el hombre ha sido puesto en movimiento por el aire, el aire por el Sol, el Sol por la discordia, y así hasta el infinito. En igual forma, respecto a la causa final, no puede irse hasta el infinito y decirse que el paseo existe en vista de la salud, la salud en vista del bienestar, el bienestar en vista de otra cosa, y que toda cosa existe siempre en vista de otra cosa. Y, por último, lo mismo puede decirse respecto a la causa esencial.

Toda cosa intermedia es precedida y seguida de otra, y la que precede es necesariamente causa de la que sigue. Si con respecto a tres cosas, se nos preguntase cuál es la causa, diríamos que la primera. Porque no puede ser la última, puesto que lo que está al fin no es causa de nada. Tampoco puede ser la intermedia, porque sólo puede ser causa de una sola cosa. Poco importa, además, que lo que es intermedio sea uno o muchos, infinito o finito. Porque todas las partes de esta infinidad de causas, y en general todas las partes del infinito, si partís del hecho actual para ascender de causa en causa, no son igualmente más que intermedios. De suerte que si no hay algo que sea primero, no hay absolutamente causa. Pero si, al ascender, es preciso llegar a un principio, no se puede en manera alguna, descendiendo, ir hasta el infinito, y decir, por ejemplo, que el fuego produce el agua, el agua la tierra, y que la cadena de la producción de los seres se continúa así sin cesar y sin fin. En efecto, decir que esto sucede a aquello, significa dos cosas; o bien una sucesión simple, como el que a los juegos Ístmicos siguen los juegos Olímpicos, o bien una relación de otro género, como cuando se dice que el hombre, por efecto de un cambio, viene del niño, y el aire del agua. Y he aquí en qué sentido entendemos que el hombre viene del niño; en el mismo que dijimos, que lo que ha devenido o se ha hecho, ha sido producido por lo que devenía o se hacía; o bien, que lo que es perfecto ha sido producido por el ser que se perfeccionaba, porque lo mismo que entre el ser y el no ser hay siempre el devenir, en igual forma, entre lo que no existía y lo que existe, hay lo que deviene. Y así, el que estudia, deviene o se hace sabio, y esto es lo que se quiere expresar cuando se dice, que de aprendiz que era, deviene o se hace maestro. En cuanto al otro ejemplo: el aire viene del agua, en este caso uno de los dos elementos perece en la producción del otro. Y así, en el caso anterior no hay retroceso de lo que es producido a lo que ha producido; el hombre no deviene o se hace niño, porque lo que es producido no lo es por la producción misma, sino que viene después de la producción. Lo mismo acontece en la sucesión simple; el día viene de la aurora únicamente, porque la sucede; pero por esta misma razón la aurora no viene del día. En la otra especie de producción pasa todo lo contrario; hay retroceso de uno de los elementos al otro. Pero en ambos casos es imposible ir hasta el infinito. En el primero, es

preciso que los intermedios tengan un fin; en el último, hay un retroceso perpetuo de un elemento a otro, pues la destrucción del uno es la producción del otro. Es imposible que el elemento primero, si es eterno, perezca, como en tal caso sería preciso que sucediera. Porque si remontando de causa en causa, la cadena de la producción no es infinita, es de toda necesidad que el elemento primero que al parecer ha producido alguna cosa, no sea eterno. Ahora bien, esto es imposible.

Aún hay más: la causa final es un fin. Por causa final se entiende lo que no se hace en vista de otra causa, sino, por lo contrario, aquello en vista de lo que se hace otra cosa. De suerte que si hay una cosa que sea el último término, no habrá producción infinita; si nada de esto se verifica, no hay causa final. Los que admiten la producción hasta el infinito, no ven que suprimen por este medio el bien. Porque ¿hay nadie que quiera emprender nada, sin proponerse llegar a un término? (98). Esto sólo le ocurría a un insensato. El hombre racional obra siempre en vista de alguna cosa, y esta mira es un fin, porque el objeto que se propone es un fin. Tampoco se puede indefinidamente referir una esencia a otra esencia. Es preciso pararse. La esencia que precede es siempre más esencia que la que sigue, pero si lo que precede no lo es, con más razón aún no lo es la que sigue (99).

Más aún; un sistema semejante hace imposible todo conocimiento. No se puede saber, y es imposible conocer, antes de llegar a lo que es simple, a lo que es indivisible. Porque ¿cómo pensar en esta infinidad de seres de que se nos habla? Aquí no sucede lo que con la línea, cuyas divisiones no acaban; el pensamiento tiene necesidad de puntos de parada. Y así, si recorréis esta línea que se divide hasta el infinito, no podéis contar todas las divisiones. Añádase a esto, que sólo concebimos la materia como objeto en movimiento. Mas ninguno de estos objetos está señalado con el carácter del infinito. Si estos objetos son realmente infinitos, el carácter propio del infinito no es el infinito (100).

Y aun cuando sólo se dijese que hay un número infinito de especies y de causas, el conocimiento sería todavía imposible. Nosotros creemos saber cuándo conocemos las causas; y no es posible que en un tiempo finito podamos recorrer una serie infinita.

- III -

Los que escuchan a otro están sometidos al influjo del hábito. Gustamos que se emplee un lenguaje conforme al que nos es familiar. Sin esto las cosas no nos parecen ya lo que nos parecen; se nos figura que las conocemos menos, y nos son más extrañas. Lo que nos es habitual, nos es, en efecto, mejor conocido. Una cosa que prueba bien cuál es la fuerza del hábito es lo que sucede con las leyes, en las que las fábulas y las puerilidades tienen, por efecto del hábito, más cabida que tendría la verdad misma (101).

Hay hombres que no admiten más demostraciones que las de las

matemáticas; otros no quieren más que ejemplos (102); otros no encuentran mal que se invoque el testimonio de los poetas. Los hay, por último, que exigen que todo sea rigurosamente demostrado; mientras que otros encuentran este rigor insoportable, ya porque no pueden seguir la serie encadenada de las demostraciones, ya porque piensan que es perderse en futilidades (103). Hay, en efecto, algo de esto en la afectación del rigorismo en la ciencia. Así es que algunos consideran indigno que el hombre libre lo emplee, no sólo en la conversación, sino también en la discusión filosófica.

Es preciso, por lo tanto, que sepamos ante todo qué suerte de demostración conviene a cada objeto particular; porque sería un absurdo confundir y mezclar la indagación de la ciencia y la del método: dos cosas cuya adquisición presenta grandes dificultades. No debe exigirse rigor matemático en todo, sino tan sólo cuando se trata de objetos inmateriales. Y así, el método matemático no es el de los físicos; porque la materia es probablemente el fondo de toda la naturaleza. Ellos tienen, por lo mismo, que examinar ante todo lo que es la naturaleza. De esta manera verán claramente cuál es el objeto de la física, y si el estudio de las causas y de los principios de la naturaleza es patrimonio de una ciencia única o de muchas ciencias.

Libro tercero

I. Antes de emprender el estudio de una ciencia es preciso determinar qué cuestiones, qué dificultades va a ser preciso resolver. Utilidad de este reconocimiento. -II. Solución de la primera cuestión que se presenta: ¿el estudio de todo género de causas toca a una sola ciencia o a muchas ciencias? -III. Los géneros, ¿pueden ser considerados como elementos y como principios? Respuesta negativa. -IV. ¿Cómo puede la ciencia abrazar a la vez el estudio de todos los seres particulares, de cosas infinitas? Otras dificultades que se relacionan con ésta. -V. Los números y los seres matemáticos, a saber: los sólidos, las superficies, las líneas y los puntos, ¿pueden ser elementos? -VI. ¿Por qué el filósofo debe estudiar otros seres que los sensibles? ¿Los elementos existen en potencia o en acto? ¿Los principios son universales o particulares?

- I -

Consultado el interés de la ciencia que tratamos de cultivar, es preciso comenzar por exponer las dificultades que tenemos que resolver desde el principio. Estas dificultades son, además de las opiniones contradictorias de los diversos filósofos sobre los mismos objetos, todos los puntos oscuros que hayan podido dejar ellos de aclarar. Si se quiere llegar a una solución verdadera, es útil dejar desde luego allanadas estas dificultades. Porque la solución verdadera a que se llega después, no es

otra cosa que la aclaración de estas dificultades, pues es imposible desatar un nudo si no se sabe la manera de hacerlo. Esto es evidente, sobre todo respecto a las dificultades y dudas del pensamiento. Dudar en este caso es hallarse en el estado del hombre encadenado y, como a éste, no es posible a aquél caminar adelante. Necesitamos comenzar examinando todas las dificultades por esta razón, y porque indagar, sin haberlas planteado antes, es parecerse a los que marchan sin saber el punto a que han de dirigirse, es exponerse a no reconocer si se ha descubierto o no lo que se buscaba. En efecto, en tal caso no hay un fin determinado, cuando, por lo contrario, le hay, y muy señalado, para aquel que ha comenzado por fijar las dificultades. Por último, necesariamente se debe estar en mejor situación para juzgar, cuando se ha oído a las partes, que son contrarias en cierto modo, todas las razones opuestas (104).

La primera dificultad es la que nos hemos propuesto ya en la introducción (105). ¿El estudio de las causas pertenece a una sola ciencia o a muchas, y la ciencia debe ocuparse sólo de los primeros principios de los seres, o bien debe abrazar también los principios generales de la demostración, como estos: es posible o no afirmar y negar al mismo tiempo una sola y misma cosa, y todos los demás de este género? Y si no se ocupa más que de los principios de los seres, ¿hay una sola ciencia o muchas para el estudio de todos estos principios? Y si hay muchas, ¿hay entre todas ellas alguna afinidad, o deben las unas ser consideradas como filosóficas y las otras no?

También es indispensable indagar, si deben reconocerse sólo sustancias sensibles, o si hay otras además de éstas. ¿Hay una sola especie de sustancias o hay muchas? De esta última opinión son, por ejemplo, los que admiten las ideas, y las sustancias matemáticas intermedias entre las ideas y los objetos sensibles. Éstas, decimos, son las dificultades que es preciso examinar, y además la siguiente: ¿nuestro estudio abraza sólo las esencias o se extiende igualmente a los accidentes esenciales de las sustancias?

Además ¿a qué ciencia corresponde ocuparse de la identidad y de la heterogeneidad, de la semejanza y de la desemejanza, de la identidad y de la contrariedad, de la anterioridad y de la posteridad, y de otros principios de este género de que se sirven los dialécticos, los cuales sólo razonan sobre lo probable? Después ¿cuáles son los accidentes propios de cada una de estas cosas? Y no sólo debe indagarse lo que es cada una de ellas, sino también si son opuestas entre sí (106). ¿Son los géneros los principios y los elementos? ¿Lo son las partes intrínsecas de cada ser? Y si son los géneros, ¿son los más próximos a los individuos, o los géneros más elevados? ¿Es, por ejemplo, el animal, o más bien el hombre, el que es principio, siéndolo el género más bien que el individuo? Otra cuestión no menos digna de ser estudiada y profundizada, es la siguiente: fuera de la sustancia, ¿hay o no hay alguna cosa que sea causa en sí? ¿Y esta cosa es o no independiente, es una o múltiple? ¿Está o no fuera del conjunto (y por conjunto entiendo aquí la sustancia con sus atributos), fuera de unos individuos y no de otros? ¿Cuáles son en este caso los seres fuera de los

cuales existe?

Luego ¿los principios, ya formales, ya sustanciales, son numéricamente distintos, o reducibles a géneros? (107). ¿Los principios de los seres precederos y los de los seres impercederos son los mismos o diferentes, son todos impercederos, o son los principios precederos también precederos? Además, y esta es de los seres per mayor dificultad y la más embarazosa, ¿la unidad y el ser constituyen la sustancia de los seres, como pretendían los pitagóricos y Platón, o acaso hay algo que le sirva de sujeto, de sustancia, como la Amistad de Empédocles, como el fuego, el agua, el aire de éste o aquél filósofo? ¿Los principios son relativos a lo general, o a las cosas particulares? ¿Existen en potencia o en acto? ¿Están en movimiento o de otra manera? (108). Todas éstas son graves dificultades.

Además, ¿los números, las longitudes, las figuras, los puntos, son o no sustancias, y si son sustancias, son independientes de los objetos sensibles, o existen en estos objetos? Sobre todos estos puntos no sólo es difícil alcanzar la verdad por medio de una buena solución, sino que ni siquiera es fácil presentar con claridad las dificultades.

- II -

En primer lugar, ya preguntamos al principio: ¿pertenece a una sola ciencia o a muchas examinar todas las especies de causas? (109). Pero ¿cómo ha de pertenecer a una sola ciencia conocer de principios que no son contrarios los unos a los otros? (110). Y además, hay numerosos objetos, en los que estos principios no se encuentran todos reunidos. Así, por ejemplo, ¿sería posible indagar la causa del movimiento o el principio del bien en lo que es inmóvil? En efecto, todo lo que es en sí y por su naturaleza bien, es un fin, y por esto mismo es una causa, puesto que, en vista de este bien, se producen y existen las demás cosas. Un fin, sólo por ser fin, es necesariamente objeto de alguna acción, pero no hay acción sin movimiento, de suerte que en las cosas inmóviles no se puede admitir ni la existencia de este principio del movimiento, ni la del bien en sí. De aquí resulta que nada se demuestra en las ciencias matemáticas por medio de la causa del movimiento. Tampoco se ocupan de lo que es mejor y de lo que es peor; ningún matemático se da cuenta de estos principios. Por esta razón algunos sofistas, Aristipo (111), por ejemplo, rechazaban como ignominiosas las ciencias matemáticas. Todas las artes, hasta las manuales, como la del albañil, del zapatero, se ocupan sin cesar de lo que es mejor y de lo que es peor, mientras que las matemáticas jamás hacen mención del bien y del mal.

Pero si hay varias ciencias de causas, cada una de las cuales se ocupa de principios diferentes, ¿cuál de todas ellas será la que buscamos o, entre los hombres que las posean, cuál conocerá mejor el objeto de nuestras indagaciones? Es posible que un solo objeto reúna todas estas especies de causas. Y así en una casa el principio del movimiento es el

arte, y el obrero, la causa final, es la obra; la materia, la tierra y las piedras; y el plan es la forma. Conviene, por tanto, conforme a la definición que hemos hecho precedentemente de la filosofía, dar este nombre a cada una de las ciencias que se ocupan de estas causas. La ciencia por excelencia, la que dominará a todas las demás, y a la que todas se habrán de someter como esclavas, es aquella que se ocupe del fin y del bien, porque todo lo demás no existe sino en vista del bien. Pero la ciencia de las causas primeras, la que hemos definido como la ciencia de lo más científico que existe, será la ciencia de la esencia.

En efecto, una misma cosa puede conocerse de muchas maneras, pero los que conocen un objeto por lo que es, le conocen mejor que los que le conocen por lo que no es. Entre los primeros distinguimos diferentes grados de conocimiento, y decimos que tienen una ciencia más perfecta los que conocen, no sus cualidades, su cantidad, sus modificaciones, sus actos, sino su esencia. Lo mismo sucede con todas las cosas que están sometidas a demostración. Creemos tener conocimiento de las cosas cuando sabemos en qué consisten: ¿qué es, por ejemplo, construir un cuadro, equivalente a un rectángulo dado? Es encontrar la media proporcional entre los dos lados del rectángulo. Lo mismo acontece en todos los demás casos. Por lo contrario, en cuanto a la producción, a la acción, a toda especie de cambio, creemos tener la ciencia cuando conocemos el principio del movimiento, el cual es diferente de la causa final, precisamente es lo opuesto. Parece, pues, en vista de esto, que son ciencias diferentes las que han de examinar cada una de estas causas.

Aún hay más. ¿Los principios de la demostración pertenecen a una sola ciencia o a varias? Esta es otra cuestión (112). Llamo principios de la demostración a estos axiomas generales, en que se apoya todo el mundo para la demostración, por ejemplo: es necesario afirmar o negar una cosa; una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, y todas las demás proposiciones de este género. Y bien: ¿la ciencia de estos principios es la misma que la de la esencia o difiere de ella? Si difiere de ella, ¿cuál de las dos reconocemos que es la que buscamos? Que los principios de la demostración no pertenecen a una sola ciencia, es evidente; ¿por qué la geometría habrá de arrogarse, con más razón que cualquiera otra ciencia, el derecho de tratar de estos principios? Si, pues, toda ciencia tiene igualmente este privilegio, y si a pesar de eso no todas pueden gozar de él, el estudio de los principios no dependerá de la ciencia que conoce de las esencias más que de cualquiera otra. ¿Y entonces cómo es posible una ciencia de los principios? Conocemos al primer golpe de vista lo que es cada uno de ellos, y todas las artes se sirven de ellos como de cosas muy conocidas. Mientras que si hubiese una ciencia demostrativa de los principios, sería preciso admitir la existencia de un género común, que fuese objeto de esta ciencia; sería preciso admitir, de una parte, los accidentes de este género, y de otra, axiomas, porque es imposible demostrarlo todo. Toda demostración debe partir de un principio, recaer sobre un objeto y demostrar algo de este objeto. Se sigue de aquí que todo lo que se demuestra podría reducirse a un solo género. Y en efecto, todas

las ciencias demostrativas se sirven de axiomas. Y si la ciencia de los axiomas es distinta de la ciencia de la esencia, ¿cuál de las dos será la ciencia soberana, la ciencia primera?. Los axiomas son lo más general que hay, son los principios de todas las cosas, y si no forman parte de la ciencia del filósofo, ¿cuál será la encargada de demostrar su verdad o su falsedad?

Por último, ¿hay una sola ciencia para todas las esencias, o hay varias? (113). Si hay varias, ¿de qué esencia trata la ciencia que nos ocupa? No es probable que haya una sola ciencia de todas las esencias. En este caso habría una sola ciencia demostrativa de todos los accidentes esenciales de los seres, puesto que toda ciencia demostrativa somete al criterio de los principios comunes todos los accidentes esenciales de un objeto dado. A la misma ciencia pertenece también examinar conforme a principios comunes solamente los accidentes esenciales de un mismo género. En efecto, una ciencia se ocupa de aquello que existe; otra ciencia, ya se confunda con la precedente, ya se distinga de ella, trata de las causas de aquello que existe. De suerte que estas dos ciencias, o esta ciencia única, en el caso de que no formen más que una, se ocuparán de los accidentes del género que es su sujeto.

Mas de otro lado, ¿la ciencia sólo abraza las esencias o bien recae también sobre sus accidentes? (114). Por ejemplo, si consideramos como esencias los sólidos, las líneas, los planos, ¿la ciencia de estas esencias se ocupará al mismo tiempo de los accidentes de cada género, accidentes sobre los que recaen las demostraciones matemáticas, o bien serán éstos objeto de otra ciencia? Si hay una sola ciencia, la ciencia de la esencia será en tal caso una ciencia demostrativa, pero la esencia, a lo que parece, no se demuestra; y si hay dos ciencias diferentes, ¿cuál será la que habrá de tratar de los accidentes de la sustancia? Esta es una de las cuestiones más difíciles de resolver.

Además ¿deberán admitirse sólo las sustancias sensibles, o deberán admitirse también otras? (115). ¿No hay más que una especie de sustancia o hay muchas? De este último dictamen son, por ejemplo, los que admiten las ideas, así como los seres intermedios que son objeto de las ciencias matemáticas. Dicen que las ideas son por sí mismas causas y sustancias, como ya hemos visto al tratar de esta cuestión en el primer libro. A esta doctrina pueden hacerse mil objeciones. Pero el mayor absurdo que contiene es decir que existen seres particulares fuera de los que vemos en el Universo, pero que estos seres son los mismos que los seres sensibles, sin otra diferencia que los unos son eternos y los otros perecederos. En efecto, dicen que hay el hombre en sí, el caballo en sí, la salud en sí, imitando en esto a los que sostienen que hay dioses, pero que son dioses que se parecen a los hombres. Los unos no hacen otra cosa que hombres eternos; mientras que las ideas de los otros no son más que seres sensibles eternos.

Si además de las ideas y de los objetos sensibles se quiere admitir tres intermedios, nacen una multitud de dificultades. Porque evidentemente habrá también líneas intermedias entre la idea de la línea y la línea

sensible; y lo mismo sucederá con todas las demás cosas. Tomemos, por ejemplo, la Astronomía. Habrá otro cielo, otro sol, otra luna, además de los que tenemos a la vista, y lo mismo en todo lo demás que aparece en el firmamento. Pero ¿cómo crearemos en su existencia? a este nuevo cielo no se le puede hacer razonablemente inmóvil; y, por otra parte, es de todo punto imposible que esté en movimiento. Lo mismo sucede con los objetos de que trata la Óptica, y con las relaciones matemáticas en los sonidos músicos. Aquí no pueden admitirse por la misma razón seres fuera de los que vemos; porque si admitís seres sensibles intermedios, os será preciso admitir necesariamente sensaciones intermedias para percibirlos, así como animales intermedios entre las ideas de los animales y los animales percederos. Puede preguntarse sobre qué seres recaerían las ciencias intermedias. Porque si reconocen que la Geodesia no difiere de la Geometría sino en que la una recae sobre objetos sensibles, y la otra sobre objetos que nosotros no percibimos por los sentidos, evidentemente es preciso que hagáis lo mismo con la Medicina y las demás ciencias, y decir que hay una ciencia intermedia entre la Medicina ideal y la Medicina sensible. ¿Y cómo admitir semejante suposición? Sería preciso, en tal caso, decir también que hay una salud intermedia entre la salud de los seres sensibles y la salud en sí.

Pero tampoco es exacto que la Geodesia sea una ciencia de magnitudes sensibles y percederas, porque en este caso perecería ella cuando pereciesen las magnitudes. La Astronomía misma, la ciencia del cielo, que cae bajo el dominio de nuestros sentidos, no es una ciencia de magnitudes sensibles. Ni las líneas sensibles son las líneas del geómetra, porque los sentidos no nos dan ninguna línea recta, ninguna curva, que satisfaga a la definición; el círculo no encuentra la tangente en un solo punto, sino en muchos, como observa Protágoras (116) en sus ataques contra los geómetras; ni los movimientos reales ni las revoluciones del cielo concuerdan completamente con los movimientos y las revoluciones que dan los cálculos astronómicos; últimamente, las estrellas no son de la misma naturaleza que los puntos.

Otros filósofos admiten igualmente la existencia de estas sustancias intermedias entre las ideas y los objetos sensibles; pero no las separan de los objetos sensibles y dicen que están en estos objetos mismos (117). Sería obra larga enumerar todas las dificultades de imposible solución a que conduce semejante doctrina. Observemos, sin embargo, que no sólo los seres intermedios, sino también las ideas mismas, estarán también en los objetos sensibles; porque las mismas razones se aplican igualmente en los dos casos. Además, de esta manera se tendrán necesariamente dos sólidos en un mismo lugar, y no serán inmóviles, puesto que se darán en objetos sensibles que están en movimiento. En una palabra, ¿a qué admitir seres intermedios, para colocarlos en los seres sensibles? Los mismos absurdos de antes se producirán sin cesar. Y así habrá un cielo fuera del cielo que está sometido a nuestros sentidos, pero no estará separado de él, y estará en el mismo lugar; lo cual es más inadmisibile que el cielo separado.

- III -

¿Qué debe decidirse, a propósito de todos estos puntos, hasta llegar al descubrimiento de la verdad? Numerosas son las dificultades que se presentan.

Las dificultades relativas a los principios no lo son menos. ¿Habrán de considerarse los géneros como elementos y principios, o bien este carácter pertenece más bien a las partes constitutivas de cada ser? (118). Por ejemplo, los elementos y principios de la palabra son al parecer las letras que concurren a la formación de todas las palabras, y no la palabra en general. En igual forma llamamos elementos en la demostración de las propiedades de las figuras geométricas, aquellas demostraciones que se encuentran en el fondo de las demás, ya en todas, ya en la mayor parte. Por último, lo mismo sucede respecto de los cuerpos; los que sólo admiten un elemento y los que admiten muchos, consideran como principio aquello de que el cuerpo se compone, aquello cuyo conjunto le constituye. Y así el agua, el fuego y los demás elementos son, para Empédocles, los elementos constitutivos de los seres, y no los géneros que comprenden estos seres. Además, si se quiere estudiar la naturaleza de un objeto cualquiera, de una cama, por ejemplo, se averigua de qué piezas se compone, y cuál es la colocación de estas piezas, y entonces se conoce su naturaleza. Según esto, los géneros no serán los principios de los seres. Pero si se considera que nosotros sólo conocemos mediante las definiciones, y que los géneros son los principios de las definiciones, es preciso reconocer también que los géneros son los principios de los seres definidos. Por otra parte, si es cierto que se adquiere conocimiento de los seres cuando se adquiere de las especies a que los seres pertenecen, en este caso los géneros son también principios de los seres, puesto que son principios de las especies. Hasta algunos de aquellos que consideran como elementos de los seres la unidad o el ser, o lo grande y lo pequeño, al parecer forman con ellas géneros. Sin embargo, los principios de los seres no pueden ser al mismo tiempo los géneros y los elementos constitutivos. La esencia no admite dos definiciones, porque una sería la definición de los principios considerados como géneros, y otra considerados como elementos constitutivos.

Por otra parte, si son los géneros sobre todo los que constituyen los principios, ¿deberán considerarse como tales principios los géneros más elevados, o los inmediatamente superiores a los individuos? (119). También es este otro motivo de embarazo. Si los principios son lo más general que existe, serán evidentemente principios los géneros más elevados, porque abrazan todos los seres. Se admitirán, por consiguiente, como principios de los seres los primeros de entre los géneros, y en este caso, el ser, la unidad, serán principios y sustancia, porque estos géneros son los que abrazan, por encima de todo, todos los seres. De otro lado, no es posible referir todos los seres a un solo género, sea a la unidad, sea al ser.

Es absolutamente necesario que las diferencias de cada género sean, y

que cada una de estas diferencias sea una; porque es imposible que lo que designa las especies del género designe igualmente las diferencias propias; es imposible que el género exista sin sus especies. Luego si la unidad o el ser es el género, no habrá diferencia que sea, ni que sea una. La unidad y el ser no son géneros, y por consiguiente, no son principios, puesto que son los géneros los que constituyen los principios. Añádase a esto que los seres intermedios, tomados con sus diferencias, serán géneros hasta llegar al individuo. Ahora bien, unos son ciertamente géneros, pero otros no los son.

Además, las diferencias son más bien principios que los géneros. Pero si las diferencias son principios, hay en cierto modo una infinidad de principios, sobre todo si se toma por punto de partida el género más elevado. Observemos, por otra parte, que aunque la unidad nos parezca que es la que tiene sobre todo el carácter de principio, siendo la unidad indivisible y siendo lo que es indivisible tal, ya bajo la relación de la cantidad, ya bajo la de la especie, y teniendo la anterioridad lo que lo es bajo la relación de la especie; y en fin, dividiéndose los géneros en especies, la unidad debe aparecer más bien como individuo: el hombre, en efecto, no es el género de los hombres particulares (120).

Por otra parte, no es posible, en las cosas en que hay anterioridad y posterioridad, que haya fuera de ellas ninguna cosa que sea su género. La díada, por ejemplo, es el primero de los números, fuera de las diversas especies de números no hay ningún otro número que sea el género común (121); como no hay en la geometría otra figura fuera de las diversas especies de figuras. Y si no hay en este caso género fuera de las especies, con más razón no lo habrá en las demás cosas. Porque en los seres matemáticos es en los que, al parecer, se dan principalmente los géneros. Respecto a los individuos no hay prioridad ni posterioridad; además, allí donde hay mejor y peor, lo mejor tiene la prioridad. No hay, pues, géneros que sean principios de los individuos.

Conforme a lo que precede, deben considerarse los individuos como principios de los géneros. Mas de otro lado, ¿cómo concebir que los individuos sean principios? No sería fácil demostrarlo. Es preciso que, en tal caso, la causa, el principio, esté fuera de las cosas de que es principio, que esté separado de ellas. ¿Pero qué razón hay para suponer que haya un principio de este género fuera de lo particular, a no ser que este principio sea una cosa universal que abraza todos los seres? Ahora bien, si prevalece esta consideración, debe considerarse más bien como principio lo más general, y en tal caso los principios serán los géneros más elevados.

- IV -

Hay una dificultad que se relaciona con las precedentes, dificultad más embarazosa que todas las demás, y de cuyo examen no podemos dispensarnos; vamos a hablar de ella. Si no hay algo fuera de lo

particular, y si hay una infinidad de cosas particulares, ¿cómo es posible adquirir la ciencia de la infinidad de las cosas? (122). Conocer un objeto es, según nosotros, conocer su unidad, su identidad y su carácter general. Pues bien, si esto es necesario, y si es preciso que fuera de las cosas particulares haya algo, habrá necesariamente, fuera de las cosas particulares, los géneros, ya sean los géneros más próximos a los individuos, ya los géneros más elevados. Pero hemos visto antes que esto era imposible. Admitamos, por otra parte, que hay verdaderamente algo fuera del conjunto del atributo y de la sustancia, admitamos que hay especies. Pero ¿la especie es algo que exista fuera de todos los objetos o sólo está fuera de algunos, sin estar fuera de otros, o no está fuera de ninguno?

¿Diremos entonces que no hay nada fuera de las cosas particulares? En este caso no habría nada de inteligible, no habría más que objetos sensibles, no habría ciencia de nada, a no llamarse ciencia el conocimiento sensible. Igualmente no habría nada eterno, ni inmóvil; porque todos los objetos sensibles están sujetos a la destrucción y están en movimiento. Y si no hay nada eterno, la producción es imposible. Porque es indispensable que lo que deviene o llega a ser sea algo, así como aquello que hace llegar a ser; y que la última de las causas productoras sea de todos los tiempos, puesto que la cadena de las causas tiene un término y es imposible que cosa alguna sea producida por el no-ser. Por otra parte, allí donde haya nacimiento y movimiento, habrá necesariamente un término, porque ningún movimiento es infinito, y antes bien, todo movimiento tiene un fin. Y, por último, es imposible que lo que no puede devenir o llegar a ser devenga; lo que deviene existe necesariamente antes de devenir o llegar a ser.

Además, si la sustancia existe en todo tiempo, con mucha más razón es preciso admitir que la existencia de la esencia en el momento en que la sustancia deviene. En efecto, si no hay sustancia ni esencia, no existe absolutamente nada. Y como esto es imposible, es preciso que la forma y la esencia sean algo fuera del conjunto de la sustancia y de la forma. Pero si se adopta esta conclusión, una nueva dificultad se presenta. ¿En qué casos se admitirá esta existencia separada, y en qué casos no se la admitirá? (123). Porque es evidente que no en todos los casos se admitirá. En efecto, no podemos decir que hay una casa fuera de las casas particulares.

Pero no para en esto. La sustancia de todos los seres, ¿es una sustancia única? ¿La sustancia de todos los hombres es única, por ejemplo? Pero esto sería un absurdo, porque no siendo todos los seres un ser único, sino un gran número de seres, y de seres diferentes, no es razonable que sólo tengan una misma sustancia. Y además, ¿cómo la sustancia de todos los seres deviene o se hace cada uno de ellos; y cómo la reunión de estas dos cosas, la esencia y la sustancia, constituyen al individuo?

Veamos una nueva dificultad con relación a los principios. Si sólo tienen la unidad genérica, nada será numéricamente uno, ni la unidad misma ni el ser mismo (124). Y en este caso ¿cómo podrá existir la ciencia,

puesto que no habrá unidad que abrace todos los seres? (125).

¿Admitiremos, pues, su unidad numérica? Pero si cada principio sólo existe como unidad, sin que los principios tengan ninguna relación entre sí; si no son como las cosas sensibles, porque cuando tal o cual sílaba son de la misma especie, sus principios son de la misma especie sin reducirse a la unidad numérica; si esto no se verifica, si los principios de los seres son reducidos a la unidad numérica, no quedará existente otra cosa que los elementos. Uno, numéricamente o individual son la misma cosa puesto que llamamos individual a lo que es uno por el número; lo universal, por lo contrario, es lo que se da en todos los individuos. Por tanto, si los elementos de la palabra tuviesen por carácter la unidad numérica, habría necesariamente un número de letras igual al de los elementos de la palabra, no habiendo ninguna identidad ni entre dos de estos elementos, ni entre un mayor número de ellos.

Una dificultad que es tan grave como cualquiera otra, y que han dejado a un lado los filósofos de nuestros días y los que les han precedido, es saber si los principios de las cosas perecederas y los de las cosas imperecederas son los mismos principios, o son diferentes (126). Si los principios son efectivamente los mismos, ¿en qué consiste que unos seres son perecederos y los otros imperecederos, y por qué razón se verifica esto? Hesíodo y todos los teósofos sólo han buscado lo que podía convencerles a ellos, y no han pensado en nosotros. De los principios han formado los dioses, y los dioses han producido las cosas; y luego añaden que los seres que no han gustado el néctar y la ambrosía están destinados a perecer. Estas explicaciones tenían sin duda un sentido para ellos, pero nosotros no comprendemos siquiera cómo han podido encontrar causas en esto. Porque si los seres se acercan al néctar y ambrosía, en vista del placer que proporcionan el néctar y la ambrosía, de ninguna manera son causas de la existencia; si, por lo contrario, es en vista de la existencia, ¿cómo estos seres podrán ser inmortales, puesto que tendrían necesidad de alimentarse? Pero no tenemos necesidad de someter a un examen profundo invenciones fabulosas.

Dirijámonos, pues, a los que razonan y se sirven de demostraciones, y preguntémosles: ¿en qué consiste que, procediendo de los mismos principios, unos seres tienen una naturaleza eterna mientras que otros están sujetos a la destrucción? Pero como no nos dicen cuál es la causa de que se trata y hay contradicción en este estado de cosas, es claro que ni los principios ni las causas de los seres pueden ser las mismas causas y los mismos principios. Y así, un filósofo al que debería creérsele perfectamente consecuente con su doctrina, Empédocles, ha incurrido en la misma contradicción que los demás. Asienta, en efecto, un principio, la Discordia, como causa de la destrucción, y engendra con este principio todos los seres, menos la unidad, porque todos los seres, excepto Dios (127), son producidos por la Discordia. Oigamos a Empédocles:

Tales fueron las causas de lo que ha sido, de lo que es, y de

lo que será en el provenir;
las que hicieron nacer los árboles, los hombres, las mujeres,
y las bestias salvajes, y los pájaros, y los peces que viven en
las aguas.
Y los dioses de larga existencia (128).

Esta opinión resulta también de otros muchos pasajes. Si no hubiese en las cosas Discordia, todo, según Empédocles, se vería reducido a la unidad. En efecto, cuando las cosas están reunidas, entonces se despierta por último la Discordia. Se sigue de aquí que la Divinidad, el ser dichoso por excelencia, conoce menos que los demás seres porque no conoce todos los elementos. No tiene en sí la Discordia, y es porque sólo lo semejante conoce lo semejante:

Por la tierra vemos la tierra, el agua por el agua;
por el aire el aire divino, y por el fuego el fuego devorador,
la Amistad por la Amistad, la Discordia por la fatal Discordia
(129).

Es claro, volviendo al punto de partida, que la Discordia es, en el sistema de este filósofo, tanto causa de ser como causa de destrucción. Y lo mismo la Amistad es tanto causa de destrucción como de ser. En efecto, cuando la Amistad reúne los seres y los reduce a la unidad, destruye todo lo que no es la unidad. Añádase a esto que Empédocles no asigna al cambio mismo o mudanza ninguna causa, y sólo dice que así sucedió:

En el acto que la poderosa Discordia hubo agrandado,
y que se lanzó para apoderarse de su dignidad en el día señalado
por el tiempo,
El tiempo, que se divide alternativamente entre la Discordia y la
Amistad; el tiempo, que ha precedido al majestuoso juramento (130).

Habla como si el cambio fuese necesario, pero no asigna causa a esta necesidad.

Sin embargo, Empédocles ha estado de acuerdo consigo mismo, en cuanto admite, no que unos seres son percederos y otros impercederos, sino que todo es percedero, menos los elementos.

La dificultad que habíamos expuesto era la siguiente: si todos los seres vienen de los mismos principios, ¿por qué los unos son percederos y

los otros imperecederos? Pero lo que hemos dicho precedentemente basta para demostrar que los principios de todos los seres no pueden ser los mismos.

Pero si los principios son diferentes una dificultad se suscita: ¿serán también imperecederos o perecederos? Porque si son perecederos, es evidente que proceden necesariamente de algo, puesto que todo lo que se destruye vuelve a convertirse en sus elementos. Se seguiría de aquí que habría otros principios anteriores a los principios mismos. Pero esto es imposible, ya tenga la cadena de las causas un límite, ya se prolongue hasta el infinito. Por otra parte, si se anonadan los principios, ¿cómo podrá haber seres perecederos? Y si los principios son imperecederos, ¿por qué entre estos principios imperecederos hay unos que producen seres perecederos y los otros seres imperecederos? Esto no es lógico; es imposible, o por lo menos exigiría grandes explicaciones. Por último, ningún filósofo ha admitido que los seres tengan principios diferentes; todos dicen que los principios de todas las cosas son los mismos. Pero esto equivale a pasar por alto la dificultad que nos hemos propuesto, y que es considerada por ellos como un punto poco importante.

Una cuestión tan difícil de examinar como la que más, y de una importancia capital para el conocimiento de la verdad, es la de saber si el ser y la unidad son sustancias de los seres; si estos dos principios no son otra cosa que la unidad y el ser, tomado cada uno aparte; o bien si debemos preguntarnos qué son el ser y la unidad, suponiendo que tengan por sustancia una naturaleza distinta de ellos mismos (131). Porque tales son en este punto las diversas opiniones de los filósofos.

Platón y los pitagóricos pretenden, en efecto, que el ser y la unidad no son otra cosa que ellos mismos, y que tal es su carácter. La unidad en sí y el ser en sí; he aquí, según estos filósofos, lo que constituye la sustancia de los seres.

Los físicos son de otra opinión. Empédocles, por ejemplo, intentando cómo reducir su principio a un término más conocido, explica lo que es la unidad; puede deducirse de sus palabras que el ser es la Amistad (132); la Amistad es, pues, según Empédocles, la causa de la unidad de todas las cosas. Otros pretenden que el fuego o el aire son esta unidad y este ser, de donde salen todos los seres y que los ha producido a todos. Lo mismo sucede con los que han admitido la pluralidad de elementos; porque deben necesariamente reconocer tantos seres y tantas unidades como principios reconocen.

Si no se asienta que la unidad y el ser son una sustancia, se sigue que no hay nada general, puesto que estos principios son lo más general que hay en el mundo, y si la unidad en sí y el ser en sí no son algo, con más fuerte razón no habrá ser alguno fuera de lo que se llama lo particular. Además, si la unidad no fuese una sustancia, es evidente que el número mismo no podría existir como una naturaleza separada de los seres. En efecto, el número se compone de mónadas, y la mónada es lo que es uno. Pero si la unidad en sí, si el ser en sí son alguna cosa, es preciso que sean la sustancia, porque no hay nada fuera de la unidad y del

ser que se diga universalmente de todos los seres.

Pero si el ser en sí y la unidad en sí son algo, nos será muy difícil concebir cómo pueda haber ninguna otra cosa fuera de la unidad y del ser, es decir, cómo puede haber más de un ser, puesto que lo que es otra cosa que el ser no es. De donde se sigue necesariamente lo que decía Parménides, que todos los seres se reducían a uno, y que la unidad es el ser. Pero aquí se presenta una doble dificultad; porque ya no sea la unidad una sustancia, ya lo sea, es igualmente imposible que el número sea una sustancia: que es imposible en el primer caso, ya hemos dicho por qué. En el segundo, la misma dificultad ocurre que respecto del ser. ¿De dónde vendría efectivamente otra unidad fuera de la unidad? Porque en el caso de que se trata habría necesariamente dos unidades. Todos los seres son, o un solo ser o una multitud de seres, si cada ser es unidad (133).

Más aún. Si la unidad fuese indivisible, no habría absolutamente nada, y esto es lo que piensa Zenón (134). En efecto, lo que no se hace ni más grande cuando se le añade, ni más pequeño cuando se le quita algo, no es, en su opinión, un ser, porque la magnitud es evidentemente la esencia del ser. Y si la magnitud es su esencia, el ser es corporal, porque el cuerpo es magnitud en todos sentidos. Pero ¿cómo la magnitud añadida a los seres hará a los unos más grandes sin producir en los otros este efecto? Por ejemplo, ¿cómo el plano y la línea agrandarán, y jamás el punto y la mónada? Sin embargo, como la conclusión de Zenón es un poco dura (135), y por otra parte puede haber en ella algo de indivisible, se responde a la objeción, que en el caso de la mónada o el punto la adición no aumenta la extensión y sí el número. Pero entonces, ¿cómo un solo ser, y si se quiere muchos seres de esta naturaleza, formarán una magnitud? Sería lo mismo que pretender que la línea se compone de puntos. Y si se admite que el número, como dicen algunos (136), es producido por la unidad misma y por otra cosa que no es unidad (137), no por esto dejará de tenerse que indagar por qué y cómo el producto es tan pronto un número, tan pronto una magnitud; puesto que el no-uno es la desigualdad, es la misma naturaleza en los dos casos. En efecto, no se ve cómo la unidad con la desigualdad, ni cómo un número con ella, pueden producir magnitudes.

- V -

Hay una dificultad que se relaciona con las precedentes, y es la siguiente: ¿Los números, los cuerpos, las superficies y los puntos son o no sustancias? (138). Si no son sustancias no conocemos bien ni lo que es el ser, ni cuáles son las sustancias de los seres. En efecto, ni las modificaciones, ni los movimientos, ni las relaciones, ni las disposiciones, ni las proposiciones tienen, al parecer, ninguno de los caracteres de la sustancia. Se refieren

todas estas cosas como atributos a un sujeto, y jamás se les da una existencia independiente. En cuanto a las cosas que parecen tener más el carácter de sustancia, como el agua, la tierra, el fuego que constituyen los cuerpos compuestos en estas cosas, lo caliente y lo frío, y las propiedades de esta clase, son modificaciones y no sustancias. El cuerpo, que es el sujeto de estas modificaciones, es el único que persiste como ser y como

verdadera sustancia. Y, sin embargo, el cuerpo es menos sustancia que la superficie, ésta lo es menos que la línea, y la línea menos que la mónada y el punto. Por medio de ellos el cuerpo es determinado y, al parecer, es posible que existan independientemente del cuerpo; pero sin ellos la existencia del cuerpo es imposible. Por esta razón, mientras que el vulgo y los filósofos de los primeros tiempos admiten que el ser y la sustancia es el cuerpo, y que las demás cosas son modificaciones del cuerpo, de suerte que los principios de los cuerpos son también los principios de los seres, filósofos más modernos (139), y que se han mostrado verdaderamente más filósofos que sus predecesores, admiten por principios los números. Y así, como ya hemos visto, si los seres en cuestión no son sustancias, no hay absolutamente ninguna sustancia, ni ningún ser, porque los accidentes de estos seres no merecen ciertamente que se les dé el nombre de seres. Sin embargo, si por una parte se reconoce que las longitudes y los puntos son más sustancias que los cuerpos, y si por otra no vemos entre qué cuerpos será preciso colocarlos, porque no es posible hacerlos entre los objetos sensibles, en este caso no habrá ninguna sustancia. En efecto, evidentemente estas no son más que divisiones del cuerpo, ya en longitud, ya en latitud, ya en profundidad. Por último, toda figura, cualquiera que ella sea, se encuentra igualmente en el sólido, o no hay ninguna. De suerte que si no puede decirse que el Hermes existe en la piedra con sus contornos determinados, la mitad del cubo tampoco está en el cubo con su forma determinada, y ni hay siquiera en el cubo superficie alguna real. Porque si toda superficie, cualquiera que ella sea, existiese en él realmente, la que determina la mitad del cubo tendrían también en él una existencia real. El mismo razonamiento se aplica igualmente a la línea, al punto y a la mónada. Por consiguiente, si por una parte el cuerpo es la sustancia por excelencia; si por otra las superficies, las líneas y los puntos lo son más que el cuerpo mismo; y si, en otro concepto, ni las superficies, ni las líneas, ni los puntos son sustancia, en tal caso no sabemos ni qué es el ser, ni cuál es la sustancia de los seres.

Añádase a lo que acabamos de decir las consecuencias irracionales que se deducirían relativamente a la producción y a la destrucción. En efecto, en este caso, la sustancia que antes no existía, existe ahora: y la que existía antes cesa de existir. ¿No es esto para la sustancia una producción y una destrucción? Por lo contrario, ni los puntos, ni las líneas, ni las superficies son susceptibles ni de producirse ni de ser destruidas; y, sin embargo, tan pronto existen como no existen. Véase lo que pasa en el caso de la reunión o separación de dos cuerpos; si se juntan, no hay más que una superficie; y si se separan, hay dos. Y así, en el caso de una superficie, las líneas y los puntos no existen ya, han desaparecido; mientras que, después de la separación, existen magnitudes que no existían antes; pero el punto, objeto indivisible, no se ha dividido en dos partes. Finalmente, si las superficies están sujetas a producción y a destrucción, proceden de algo.

Pero con los seres de que tratamos sucede, sobre poco más o menos, lo mismo que con el instante actual en el tiempo. No es posible que devenga y perezca; sin embargo, como no es una sustancia, parece sin cesar diferente. Evidentemente los puntos, las líneas y las superficies se encuentran en un caso semejante, porque se les puede aplicar los mismos razonamientos. Como el instante actual, no son ellos más que límites o divisiones.

- VI -

Una cuestión que es absolutamente preciso plantear es la de saber por qué, fuera de los seres sensibles y de los seres intermedios es imprescindible ir en busca de otros objetos,

por ejemplo, los que se llaman ideas (140). El motivo es, según se dice, que si los seres matemáticos difieren por cualquier otro concepto de los objetos de este mundo, de ninguna manera difieren en este, pues que un gran número de estos objetos son de especie semejante. De suerte que sus principios no quedarán limitados a la unidad numérica. Sucederá, como con los principios de las palabras de que nos servimos, que se distinguen no numéricamente sino genéricamente; a menos, sin embargo, de que se los cuente en tal sílaba, en tal palabra determinada, porque en este caso tiene también la unidad numérica (141). Los seres intermedios se encuentran en este caso.

En ellos igualmente las semejanzas de especies son infinitas en número. De modo que si fuera de los seres sensibles y de los seres matemáticos no hay otros seres que los que algunos filósofos llaman ideas, en este caso no hay sustancia, una en número y en género; y entonces los principios de los seres no son principios que se cuenten numéricamente, y sólo tienen la unidad genérica. Y si esta consecuencia es necesaria, es preciso que haya ideas. En efecto, aunque los que admiten su existencia no formulan bien su pensamiento, he aquí lo que quieren decir y que es consecuencia necesaria de sus principios. Cada idea es una sustancia; ninguna es accidente. Por otra parte, si se afirma que las ideas existen, y que los principios son numéricos y no genéricos, ya hemos dicho más arriba las dificultades imposibles de resolver que de esto tienen que resultar necesariamente.

Una indagación difícil se relaciona con las cuestiones precedentes. ¿Los elementos existen en potencia o de alguna otra manera? Si de alguna otra manera, ¿cómo habrá cosa anterior a los principios? (Porque la potencia es anterior a tal causa determinada, y no es necesario que la causa que existe en potencia pase a acto.) Pero si los elementos no existen más que en potencia, es posible que ningún ser exista. Poder existir no es existir aún; puesto que lo que deviene o llega a ser es lo que no era o existía, y que nada deviene o llega a ser si no tiene la potencia de ser. Tales son las dificultades que es preciso proponerse relativamente a los principios. Debe aún preguntarse si los principios son universales o si son elementos particulares (142). Si son universales no son esencias, porque lo que es común a muchos seres indica que un ser es de tal manera y no que es propiamente tal ser. Porque la esencia es propiamente lo que constituye un ser. Y si lo universal es un ser determinado, si el atributo común a los seres puede ser afirmado como esencia, habrá en el mismo ser muchos animales, Sócrates, el hombre, el animal; puesto que en esta suposición cada uno de los atributos de Sócrates indica la existencia propia y la unidad de un ser. Si los principios son universales, esto es lo que se deduce. Si no son universales, son como elementos particulares que no pueden ser objeto de la ciencia, recayendo como recae toda ciencia sobre lo universal. De suerte que deberá haber aquí otros principios anteriores a ellos, y señalados con el carácter de la universalidad, para que pueda tener lugar la ciencia de los principios (143).

Libro cuarto

I. Del ser en tanto que ser. -II. El estudio del ser en tanto que ser y el de sus propiedades son objeto de una ciencia única. -III. A la filosofía corresponde tratar de los axiomas matemáticos y de la esencia. -IV. No hay medio entre la afirmación y la negación. La misma cosa no puede ser y no ser. -V. La apariencia no es la verdad. -VI. Refutación de los que pretenden que todo lo que parece es verdadero. -VII. Desenvolvimiento del principio según el que no hay medio entre la afirmación y la negación. -VIII. Del sistema de los que pretenden que todo es verdadero o que todo es falso. Refutación.

- I -

Hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser y los accidentes propios del ser. Esta ciencia es diferente de todas las ciencias particulares, porque ninguna de ellas estudia en general el ser en tanto que ser. Estas ciencias sólo tratan del ser desde cierto punto de vista, y sólo desde este punto de vista estudian sus accidentes; en este caso están las ciencias matemáticas. Pero puesto que indagamos los principios, las causas más elevadas, es evidente que estos principios deben de tener una naturaleza propia. Por tanto, si los que han indagado los elementos de los seres buscaban estos principios, debían necesariamente estudiar en tanto que seres. Por esta razón debemos nosotros también estudiar las causas primeras del ser en tanto que ser.

- II -

El ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre; mas así como por sano se entiende todo aquello que se refiere a la salud, lo que la conserva, lo que la produce, aquello de que es ella señal y aquello que la recibe; y así como por medicinal puede entenderse todo lo que se relaciona con la medicina, y significar ya aquellos que posee el arte de la medicina, o bien lo que es propio de ella, o finalmente lo que es obra suya, como acontece con la mayor parte de las cosas; en igual forma el ser tiene muchas significaciones, pero todas se refieren a un principio único. Tal cosa se llama ser, porque es una esencia; tal otra porque es una modificación de la esencia, porque es la dirección hacia la esencia, o bien es su destrucción, su privación, su cualidad, porque ella la produce, le da nacimiento, está en relación con ella; o bien, finalmente, porque ella es la negación del ser desde alguno de estos puntos de vista o de la esencia misma. En este sentido decimos que el no ser es, que él es el no ser. Todo lo comprendido bajo la palabra general de sano, es del dominio de una sola

ciencia. Lo mismo sucede con todas las demás cosas: una sola ciencia estudia, no ya lo que comprende en sí mismo un objeto único, sino todo lo que se refiere a una sola naturaleza; pues en efecto, estos son, desde un punto de vista, atributos del objeto único de la ciencia.

Es, pues, evidente que una sola ciencia estudiará igualmente los seres en tanto que seres. Ahora bien, la ciencia tiene siempre por objeto propio lo que es primero, aquello de que todo lo demás depende, aquello que es la razón de la existencia de las demás cosas. Si la esencia está en este caso, será preciso que el filósofo posea los principios y las causas de las esencias. Pero no hay más que un conocimiento sensible, una sola ciencia para un solo género; y así una sola ciencia, la gramática, trata de todas las palabras; y de igual modo una sola ciencia general tratará de todas las especies del ser y de las subdivisiones de estas especies.

Si, por otra parte, el ser y la unidad son una misma cosa, si constituyen una sola naturaleza, puesto que se acompañan siempre mutuamente como principio y como causa, sin estar, sin embargo, comprendidos bajo una misma noción, importará poco que nosotros tratemos simultáneamente del ser y de la esencia; y hasta ésta será una ventaja. En efecto, un hombre, ser hombre y hombre, significan la misma cosa; nada se altera la expresión: el hombre es, por esta duplicación: el hombre es hombre o el hombre es un hombre. Es evidente que el ser no se separa de la unidad, ni en la producción ni en la destrucción. Asimismo la unidad nace y perece con el ser. Se ve claramente que la unidad no añade nada al ser por su adjunción y, por último, que la unidad no es cosa alguna fuera del ser.

Además la sustancia de cada cosa es una en sí y no accidentalmente. Y lo mismo sucede con la esencia. De suerte que tantas cuantas especies hay en la unidad, otras tantas especies correspondientes hay en el ser. Una misma ciencia tratará de lo que son en sí mismas estas diversas especies; estudiará, por ejemplo, la identidad y la semejanza, y todas las cosas de este género, así como sus opuestas; en una palabra, los contrarios; porque demostraremos en el examen de los contrarios (144) que casi todos se reducen a este principio, la posición de la unidad con su contrario.

La filosofía constará además de tantas partes como esencias hay; y entre estas partes habrá necesariamente una primera, una segunda. La unidad y el ser se subdividen en géneros, unos anteriores y otros posteriores; y habrá tantas partes de la filosofía como subdivisiones hay (145).

El filósofo se encuentra, en efecto, en el mismo caso que el matemático. En las matemáticas hay partes; hay una primera, una segunda (146) y así sucesivamente.

Una sola ciencia se ocupa de los opuestos, y la pluralidad es lo opuesto a la unidad; una sola y misma ciencia tratará de la negación y de la privación, porque en estos dos casos es tratar de la unidad, como que respecto de ella tiene lugar la negación o privación: privación simple, por ejemplo, cuando no se da la unidad en esto, o privación de la unidad en un género particular. La unidad tiene, por lo tanto, su contrario

(147), lo mismo en la privación que en la negación: la negación es la ausencia de tal cosa particular: bajo la privación hay igualmente alguna naturaleza particular, de la que se dice que hay privación. Por otra parte, la pluralidad es, como hemos dicho, opuesta a la unidad. La ciencia de que se trata se ocupará de lo que es opuesto a las cosas de que hemos hablado: a saber, de la diferencia, de la semejanza, de la desigualdad y de los demás modos de este género, considerados, o en sí mismos, o con relación a la unidad y a la pluralidad. Entre estos modos será preciso colocar también la contrariedad, porque la contrariedad es una diferencia, y la diferencia entra en lo semejante. La unidad se entiende de muchas maneras: y por tanto estos diferentes modos se entenderán lo mismo; mas, sin embargo, pertenecerá a una sola ciencia el conocerlos todos. Porque no se refieren a muchas ciencias sólo porque se tomen en muchas acepciones. Si no fuesen modos de la unidad, si sus nociones no pudiesen referirse a la unidad, entonces pertenecerían a ciencias diferentes. Todo se refiere a algo que es primero; por ejemplo, todo lo que se dice uno, se refiere a la unidad primera. Lo mismo debe de suceder con la identidad y la diferencia, y sus contrarios. Cuando se ha examinado en particular en cuántas acepciones se toma una cosa, es indispensable referir luego estas diversas acepciones a lo que es primero en cada categoría del ser; es preciso ver cómo cada una de ellas se liga con la significación primera. Y así, ciertas cosas reciben el nombre de ser y de unidad, porque los tienen en sí mismas; otras porque los producen, y otras por alguna razón análoga. Es por tanto evidente, como hemos dicho en el planteamiento de las dificultades (148), que una sola ciencia debe tratar de la sustancia y sus diferentes modos; ésta era una de las cuestiones que nos habíamos propuesto.

El filósofo debe poder tratar todos estos puntos, porque si no perteneciera y fuera todo esto propio del filósofo, ¿quién ha de examinar, si Sócrates y Sócrates sentado son la misma cosa; si la unidad es opuesta a la unidad; qué es la oposición; de cuántas maneras debe entenderse, y una multitud de cuestiones de este género? Puesto que los modos, de que hemos hablado, son modificaciones propias de la unidad en tanto que unidad, del ser en tanto que ser, y no en tanto que números, líneas o fuego, es evidente que nuestra ciencia deberá estudiarlos en su esencia y en sus accidentes. El error de los que hablan de ellos no consiste en ocuparse de seres extraños a la filosofía, y sí en no decir nada de la esencia, la cual es anterior a estos modos. Así como el número en tanto que número tiene modos propios, por ejemplo, el impar, el par, la conmensurabilidad, la igualdad, el aumento, la disminución, modos todos ya del número en sí, ya de los números en sus recíprocas relaciones y lo mismo que el sólido, al mismo tiempo que puede estar inmóvil o en movimiento, ser pesado o ligero, tiene también sus modos propios, en igual forma el ser en tanto que ser tiene ciertos modos particulares, y estos modos son objeto de las investigaciones del filósofo. La prueba de esto es que las indagaciones de los dialécticos y de los sofistas, que se disfrazan con el traje del filósofo, porque la sofística no es otra cosa

que la apariencia de la filosofía, y los dialécticos disputan, sobre todo, tales indagaciones, digo, son todas ellas relativas al ser. Si se ocupan de estos modos de ser, es evidentemente porque son del dominio de la filosofía, como que la dialéctica y la sofística se agitan en el mismo círculo de ideas que la filosofía. Pero la filosofía difiere de la una por los efectos que produce (149), y de la otra por el género de vida que impone (150). La dialéctica trata de conocer, la filosofía conoce; en cuanto a la sofística, no es más que una ciencia aparente y sin realidad.

Hay en los contrarios dos series opuestas, una de las cuales es la privación, y todos los contrarios pueden reducirse al ser y al no ser, a la unidad y a la pluralidad. El reposo, por ejemplo, pertenece a la unidad, el movimiento a la pluralidad. Por lo demás, casi todos los filósofos están de acuerdo en decir que los seres y la sustancia están formados de contrarios. Todos dicen que los principios son contrarios, adoptando los unos el impar y el par, otros lo caliente y lo frío, otros lo finito y lo infinito, otros la Amistad y la Discordia. Todos sus demás principios se reducen, al parecer, como aquellos a la unidad y la pluralidad. Admitamos que efectivamente se reducen a esto. En tal caso, la unidad y la pluralidad son, en cierto modo, géneros bajo los cuales vienen a colocarse sin excepción alguna los principios reconocidos por los filósofos que nos han precedido (151). De aquí resulta evidentemente que una sola ciencia debe ocuparse del ser en tanto que ser, porque todos los seres son o contrarios o compuestos de contrarios; y los principios de los contrarios son la unidad y la pluralidad, las cuales entran en una misma ciencia, sea que se apliquen o, como probablemente debe decirse con más verdad, que no se aplique cada una de ellas a una naturaleza única. Aunque la unidad se tome en diferentes acepciones, todos estos diferentes sentidos se refieren, sin embargo, a la unidad primitiva. Lo mismo sucede respecto a los contrarios; y por esta razón, aun no concediendo que el ser y la unidad son algo de universal que se encuentra igualmente en todos los individuos o que se da fuera de los individuos (y quizá (152) no estén separados realmente de ellos), será siempre exacto que ciertas cosas se refieren a la unidad, y otras se derivan de la unidad.

Por consiguiente, no es al geómetra a quien toca (153) estudiar lo contrario, lo perfecto, el ser, la unidad, la identidad, lo diferente; él habrá de limitarse a reconocer la existencia de estos principios.

Por lo tanto, es muy claro que pertenece a una ciencia única estudiar el ser en tanto que ser, y los modos del ser en tanto que ser; y esta ciencia es una ciencia teórica, no sólo de las sustancias, sino también de sus modos, de los mismos de que acabamos de hablar, y también de la prioridad y de la posterioridad, del género y de la especie, del todo y de la parte, y de las demás cosas análogas.

- III -

Ahora tenemos que examinar si el estudio de lo que en las matemáticas

se llama axiomas y el de la esencia, dependen de una ciencia única o de ciencias diferentes. Es evidente que este doble examen es objeto de una sola ciencia, y que esta ciencia es la filosofía. En efecto, los axiomas abrazan sin excepción todo lo que existe, y no tal o cual género de seres tomados aparte, con exclusión de los demás. Todas las ciencias se sirven de los axiomas, porque se aplican al ser en tanto que ser, y el objeto de toda ciencia es el ser. Pero no se sirven de ellos sino en la medida que basta a su propósito, es decir, en cuanto lo permiten los objetos sobre que recaen sus demostraciones. Y así, puesto que existen en tanto que seres en todas las cosas, porque este es su carácter común, al que conoce el ser en tanto que ser, es a quien pertenece el examen de los axiomas.

Por esta razón, ninguno de los que se ocupan de las ciencias parciales, ni el geómetra, ni el aritmético intentan demostrar ni la verdad ni la falsedad de los axiomas; y sólo exceptúo algunos de los físicos, por entrar esta indagación en su asunto. Los físicos son, en efecto, los únicos que han pretendido abrazar, en una sola ciencia, la naturaleza toda y el ser. Pero como hay algo superior a los seres físicos, porque los seres físicos no son más que un género particular del ser, al que trate de lo universal y de la sustancia primera es al quien pertenecerá igualmente estudiar este algo. La física es, verdaderamente, una especie de filosofía, pero no es la filosofía primera.

Por otra parte, en todo lo que dicen sobre el modo de reconocer la verdad de los axiomas, se ve que estos filósofos ignoran los principios mismos de la demostración (154). Antes de abordar la ciencia, es preciso conocer los axiomas, y no esperar encontrarlos en el curso de la demostración (155).

Es evidente que al filósofo, al que estudia lo que en toda esencia constituye su misma naturaleza, es a quien corresponde examinar los principios silogísticos. Conocer perfectamente cada uno de los géneros de los seres es tener todo lo que se necesita para poder afirmar los principios más ciertos de cada cosa. Por consiguiente, el que conoce los seres en tanto que seres es el que posee los principios más ciertos de las cosas. Ahora bien, éste es el filósofo.

Principio cierto por excelencia es aquel respecto del cual todo error es imposible. En efecto, el principio cierto por excelencia debe ser el más conocido de los principios, porque siempre se incurre en error respecto de las cosas que no se conocen, y un principio, cuya posesión es necesaria para comprender las cosas, no es una suposición. Por último, el principio que hay necesidad de conocer para conocer lo que quiera que sea es preciso poseerlo también necesariamente, para abordar toda clase de estudios. Pero ¿cuál es este principio? Es el siguiente: es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un tiempo mismo y bajo la misma relación, etc. (no olvidemos aquí, para precavernos de las sutilezas lógicas, ninguna de las condiciones esenciales que hemos determinado en otra parte) (156).

Este principio, decimos, es el más cierto de los principios. Basta que se satisfagan las condiciones requeridas, para que un principio sea el

principio cierto por excelencia. No es posible, en efecto, que pueda concebir nadie que una cosa exista y no exista al mismo tiempo. Heráclito es de otro dictamen, según algunos; pero de que se diga una cosa no hay que deducir necesariamente que se piensa. Si, por otra parte, es imposible que en el mismo ser se den al mismo tiempo los contrarios (y a esta proposición es preciso añadir todas las circunstancias que la determinan habitualmente), y si, por último, dos pensamientos contrarios no son otra cosa que una afirmación que se niega a sí misma, es evidentemente imposible que el mismo hombre conciba al mismo tiempo que una misma cosa es y no es. Mentiría, por consiguiente, el que afirmase tener esta concepción simultánea, puesto que, para tenerla, sería preciso que tuviese simultáneamente los dos pensamientos contrarios. Al principio que hemos sentado van a parar en definitiva todas las demostraciones, porque es de suyo el principio de todos los demás axiomas.

- IV -

Ciertos filósofos, como ya hemos dicho, pretenden que una misma cosa puede ser y no ser, y que se pueden concebir simultáneamente los contrarios. Tal es la aserción de la mayor parte de los físicos. Nosotros acabamos de reconocer que es imposible ser y no ser al mismo tiempo, y fundados en esta imposibilidad hemos declarado que nuestro principio es el principio cierto por excelencia.

También hay filósofos que, dando una muestra de ignorancia, quieren demostrar este principio; porque es ignorancia no saber distinguir lo que tiene necesidad de demostración de lo que no la tiene (157). Es absolutamente imposible demostrarlo todo, porque sería preciso caminar hasta el infinito; de suerte que no resultaría demostración. Y si hay verdades que no deben demostrarse, dígasenos qué principio, como no sea el expuesto, se encuentra en semejante caso.

Se puede, sin embargo, asentar, por vía de refutación, esta imposibilidad de los contrarios. Basta que el que niega el principio dé un sentido a sus palabras. Si no le da ninguno, sería ridículo intentar responder a un hombre que no puede dar razón de nada, puesto que no tiene razón ninguna. Un hombre semejante, un hombre privado de razón, se parece a una planta. Y combatir por vía de refutación, es en mi opinión una cosa distinta que demostrar. El que demostrase el principio, incurriría, al parecer, en una petición de principio. Pero si se intenta dar otro principio como causa de este de que se trata, entonces habrá refutación, pero no demostración.

Para desembarazarse de todas las argucias, no basta pensar o decir que existe o que no existe alguna cosa, porque podría creerse que esto era una petición de principio, y necesitamos designar un objeto a nosotros mismos y a los demás. Es imprescindible hacerlo así, puesto que de este modo se da un sentido a las palabras, y el hombre para quien no tuviesen sentido, no podría ni entenderse consigo mismo, ni hablar a los demás. Si

se concede este punto, entonces habrá demostración, porque habrá algo de determinado y de fijo. Pero el que demuestra no es la causa de la demostración, sino aquel a quien ésta se dirige. Comienza por destruir todo lenguaje, y admite en seguida que se puede hablar. Por último, el que concede que las palabras tienen un sentido, concede igualmente que hay algo de verdadero, independiente de toda demostración. De aquí la imposibilidad de los contrarios.

Ante todo queda, por tanto, fuera de duda esta verdad; que el hombre significa que tal cosa es que o no es. De suerte que nada absolutamente puede ser y no ser de una manera dada. Admitamos, por otra parte, que la palabra hombre designa un objeto; y sea este objeto el animal bípedo. Digo que en este caso, este nombre no tiene otro sentido que el siguiente: si el animal de dos pies es el hombre, y el hombre es una esencia, la esencia del hombre es el ser un animal de dos pies.

Es hasta indiferente para la cuestión que se atribuya a la misma palabra muchos sentidos, con tal que de antemano se los haya determinado. Es preciso entonces unir a cada empleo de una palabra otra palabra. Supongamos, por ejemplo, que se dice: la palabra hombre significa, no un objeto único, sino muchos objetos, cada uno de cuyos objetos tiene un nombre particular, el animal, el bípedo. Añádase todavía un mayor número de objetos, pero determinad su número, y unid la expresión propia a cada empleo de la palabra. Si no se añadiese esta expresión propia, si se pretendiese que la palabra tiene una infinidad de significaciones, es claro que no sería ya posible entenderse. En efecto, no significar un objeto uno, es no significar nada. Y si las palabras no significan nada, es de toda imposibilidad que los hombres se entiendan entre sí; decimos más, que se entiendan ellos mismos. Si el pensamiento no recae sobre un objeto uno, todo pensamiento es imposible. Para que el pensamiento sea posible, es preciso dar un nombre determinado al objeto del pensamiento.

El hombre, como dijimos antes, designa la esencia, y designa un objeto único; por consiguiente ser hombre no puede significar lo mismo que no ser hombre, si la palabra hombre significa una naturaleza determinada, y no sólo los atributos de un objeto determinado. En efecto, las expresiones: ser determinado y atributos de un ser determinado, no tienen, para nosotros, el mismo sentido. Si no fuera así, las palabras músico, blanco y hombre, significarían una sola y misma cosa. En este caso todos los seres serían un solo ser, porque todas las palabras serían sinónimas. Finalmente, sólo bajo la relación de la semejanza de la palabra, podría una misma cosa ser y no ser; por ejemplo, si lo que nosotros llamamos hombre, otros le llamasen no-hombre. Pero la cuestión no es saber si es posible que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo el hombre nominalmente, sino si puede serlo realmente.

Si hombre y no-hombre no significasen cosas diferentes, no ser hombre no tendría evidentemente un sentido diferente de ser hombre. Y así, ser hombre sería no ser hombre, y habría entre ambas cosas identidad, porque esta doble expresión que representa una noción única, significa un objeto único, lo mismo que vestido y traje. Y si hay identidad, ser hombre y no

ser hombre significan un objeto único; pero hemos demostrado antes que estas dos expresiones tienen un sentido diferente.

Por consiguiente, es imprescindible decir, si hay algo que sea verdad, que ser hombre es ser un animal de dos pies, porque este es el sentido que hemos dado a la palabra hombre. Y si esto es imprescindible, no es posible que en el mismo instante este mismo ser no sea un animal de dos pies, lo cual significaría que es necesariamente imposible que este ser sea un hombre. Por lo tanto tampoco es posible que pueda decirse con exactitud al mismo tiempo, que el mismo ser es un hombre y que no es un hombre.

El mismo razonamiento se aplica igualmente en el caso contrario. Ser hombre y no ser hombre significan dos cosas diferentes. Por otra parte, ser blanco y ser hombre no son la misma cosa; pero las otras dos expresiones son más contradictorias, y difieren más por el sentido.

Si llega hasta pretender que ser blanco y ser hombre signifiquen una sola y misma cosa, repetiremos lo que ya dijimos; habrá identidad entre todas las cosas, y no solamente entre las opuestas. Si esto no es admisible, se sigue que nuestra proposición es verdadera. Basta que nuestro adversario responda a la pregunta. En efecto, nada obsta a que el mismo ser sea hombre y blanco y otra infinidad de cosas además. Lo mismo que si se plantea esta cuestión: ¿es o no cierto que tal objeto es un hombre? Es preciso que el sentido de la respuesta esté determinado, y que no se vaya a añadir que el objeto es grande, blanco, porque siendo infinito el número de accidentes, no se pueden enumerar todos; y es necesario o enumerarlos todos o no enumerar ninguno. De igual modo, aunque el mismo ser sea una infinidad de cosas, como hombre, no hombre, etc., a la pregunta: ¿es éste un hombre?, no debe responderse que es al mismo tiempo no hombre, a menos que no se añadan a la respuesta todos los accidentes, todo lo que el objeto es y no es. Pero conducirse de esta manera, no es discutir.

Por otra parte, admitir semejante principio, es destruir completamente toda sustancia y toda esencia. Pues en tal caso resultaría que todo es accidente; y es preciso negar la existencia de lo que constituye la existencia del hombre y la existencia del animal; porque si lo que constituye la existencia del hombre es algo, este algo no es ni la existencia del no-hombre, ni la no-existencia del hombre. Por lo contrario, estas son negaciones de este algo, puesto que lo que significaba era un objeto determinado, y que este objeto era una esencia. Ahora bien, significar la esencia de un ser es significar la identidad de su existencia. Luego si lo que constituye la existencia del hombre es lo que constituye la existencia del no-hombre o lo que constituye la existencia del hombre, no habrá identidad. De suerte que es preciso que esos de que hablamos digan que no hay nada que esté marcado con el sello de la esencia y de la sustancia, sino que todo es accidente. En efecto, he aquí lo que distingue la esencia del accidente: la blancura, en el hombre, es un accidente; y la blancura es un accidente en el hombre, porque es blanco, pero no es la blancura.

Si se dice que todo es accidente, ya no hay género primero (158) puesto que siempre el accidente designa el atributo de un sujeto. Es preciso, por lo tanto, que se prolongue hasta el infinito la cadena de accidentes. Pero esto es imposible. Jamás hay más de dos accidentes ligados el uno al otro. El accidente no es nunca un accidente de accidente, sino cuando estos dos accidentes son los accidentes del mismo sujeto. Tomemos por ejemplo blanco y músico. Músico no es blanco, sino porque lo uno y lo otro son accidentes del hombre. Pero Sócrates no es músico porque Sócrates y músico sean los accidentes de otro ser. Hay, pues, que distinguir dos casos. Respecto de todos los accidentes que se dan en el hombre como se da aquí la blancura en Sócrates (159) es imposible ir hasta el infinito: por ejemplo, a Sócrates blanco es imposible unir además otro accidente. En efecto, una cosa una no es el producto de la colección de todas las cosas. Lo blanco no puede tener otro accidente, por ejemplo, lo músico. Porque músico no es tampoco el atributo de lo blanco, como lo blanco no lo es de lo músico. Esto se entiende respecto al primer caso. Hemos dicho que había otro caso, en el que lo músico en Sócrates era el ejemplo (160). En este último caso, el accidente jamás es accidente de accidente; sólo los accidentes del otro género pueden serlo (161).

Por consiguiente, no puede decirse que todo es accidente. Hay, pues, algo determinado, algo que lleva el carácter de la esencia; y si es así, hemos demostrado la imposibilidad de la existencia simultánea de atributos contradictorios.

Aún hay más. Si todas las afirmaciones contradictorias relativas al mismo ser son verdaderas al mismo tiempo, es evidente que todas las cosas serán entonces una cosa única. Una nave, un muro y un hombre deben ser la misma cosa, si todo se puede afirmar o negar de todos los objetos, como se ven obligados a admitir los que adoptan la proposición de Protágoras (162). En efecto, si se cree que el hombre no es una nave, evidentemente el hombre no será una nave. Y por consiguiente el hombre es una nave, puesto que la afirmación contraria es verdadera. De esta manera llegamos a la proposición de Anaxágoras. Todas las cosas están confundidas. De suerte que nada existe que sea verdaderamente uno. El objeto de los discursos de estos filósofos es, al parecer, lo indeterminado, y cuando creen hablar del ser, hablan del no ser. Porque lo indeterminado es el ser en potencia y no en acto.

Añádase a esto que los filósofos de que hablamos deben llegar hasta decir que se puede afirmar o negar todo de todas las cosas. Sería absurdo, en efecto, que un ser tuviese en sí su propia negación y no tuviese la negación de otro ser que no está en él. Digo, por ejemplo, que si es cierto que el hombre no es hombre, evidentemente es cierto igualmente que el hombre no es una nave. Si admitimos la afirmación, nos es preciso admitir igualmente la negación. ¿Admitiremos por lo contrario la negación más bien que la afirmación? Pero en este caso la negación de la nave se encuentra en el hombre más bien que la suya propia. Si el hombre tiene en sí esta última, tiene por consiguiente la de la nave, y si tiene la de la

nave, tiene igualmente la afirmación opuesta.

Además de esta consecuencia, es preciso también que los que admiten la opinión de Protágoras sostengan que nadie está obligado a admitir ni la afirmación, ni la negación. En efecto, si es cierto que el hombre es igualmente el no-hombre, es evidente que ni el hombre ni el no-hombre podrían existir, porque es preciso admitir al mismo tiempo las dos negaciones de estas dos afirmaciones. Si de la doble afirmación de su existencia se forma una afirmación única, compuesta de estas dos afirmaciones, es preciso admitir la negación única que es opuesta a aquélla.

Pero aún hay más. O se verifica esto con todas las cosas, y lo blanco es igualmente lo no-blanco, el ser el no-ser, y lo mismo respecto de todas las demás afirmaciones y negaciones; o el principio tiene excepciones, y se aplica a ciertas afirmaciones y negaciones, y no se aplica a otras. Admitamos que no se aplica a todas, y en este caso, respecto a las exceptuadas hay certidumbre. Si no hay excepción alguna, entonces es preciso, como se dijo antes, o que todo lo que se afirme se niegue al mismo tiempo, y que todo lo que se niegue al mismo tiempo se afirme; o que todo lo que se afirme al mismo tiempo se niegue por una parte, mientras que por otra, por lo contrario, todo lo que se niegue, se afirmaría al mismo tiempo. Pero en este último caso, habría algo que no existiría realmente. Esta sería una opinión cierta. Ahora bien, si el no-ser es algo cierto y conocido, la afirmación contraria debe ser más cierta aún. Pero si todo lo que se niega, se afirma igualmente, la afirmación entonces es necesaria. Y en este caso, o los dos términos de la proposición pueden ser verdaderos, cada uno de por sí y separadamente; por ejemplo, si digo que esto es blanco, y después digo que esto no es blanco; o no son verdaderos. Si no son verdaderos pronunciados separadamente, el que los pronuncia no los pronuncia, y realmente no resulta nada; y bien, ¿cómo seres no existentes pueden hablar o caminar? Y además todas las cosas serían en este caso una sola cosa, como antes dijimos, y entre un hombre, un dios y una nave, habría identidad. Ahora bien, si lo mismo sucede con todo objeto, un ser no difiere de otro ser. Porque si difiriesen, esta diferencia sería una verdad y un carácter propio. En igual forma, si se puede, al distinguir, decir la verdad, se seguiría lo que acabamos de decir, y además que todo el mundo diría la verdad, y que todo el mundo mentiría, y que reconocería cada uno su propia mentira. Por otra parte, la opinión de estos hombres no merece verdaderamente serio examen. Sus palabras no tienen ningún sentido; porque no dicen que las cosas son así, o que no son así, sino que son y no son así al mismo tiempo. Después viene la negación de estos dos términos; y dicen que no es así ni no así, sino que es así y no así (163). Si no fuera así, habría ya algo determinado. Finalmente, si cuando la afirmación es verdadera, la negación es falsa, y si cuando ésta es verdadera, la afirmación es falsa, no es posible que la afirmación y la negación de una misma cosa estén señaladas al mismo tiempo con el carácter de la verdad.

Pero quizá se responderá que es esto mismo lo que se sienta por

principio. ¿Quiere decir esto que el que piense que tal cosa es así o que no es así, estará en lo falso, mientras que el que diga lo uno y lo otro estará en lo cierto? Pues bien, si el último dice, en efecto, la verdad, ¿qué otra cosa quiere decir esto sino que tal naturaleza entre los seres dice la verdad? Pero si no dice la verdad, y la dice más bien el que sostiene que la cosa es de tal o cual manera, ¿cómo podrían existir estos seres y esta verdad, al mismo tiempo que no existiesen tales seres y tal verdad? Si todos los hombres dicen igualmente la falsedad y la verdad, tales seres no pueden ni articular un sonido, ni discurrir, porque dicen al mismo tiempo una cosa y no la dicen. Si no tienen concepto de nada, si piensan y no piensan a la vez, ¿en qué se diferencian de las plantas?

Es, pues, de toda evidencia, que nadie piensa de esa manera, ni aun los mismos que sostienen esta doctrina. ¿Por qué, en efecto, toman el camino de Mégara (164) en vez de permanecer en reposo en la convicción de que andan? ¿Por qué, si encuentran pozos y precipicios al dar sus paseos en la madrugada, no caminan en línea recta, y antes bien toman sus precauciones, como si creyesen que no es a la vez bueno y malo caer en ellos? Es evidente que ellos mismos creen que esto es mejor y aquello peor. Y si tienen este pensamiento, necesariamente conciben que tal objeto es un hombre, que tal otro no es un hombre, que esto es dulce, que aquello no lo es. En efecto, no van en busca igualmente de todas las cosas, ni dan a todo el mismo valor; si creen que les interesa beber agua o ver a un hombre, en el acto van en busca de estos objetos. Sin embargo, de otro modo deberían conducirse si el hombre y el no-hombre fuesen idénticos entre sí. Pero como hemos dicho, nadie deja de ver que deben evitarse unas cosas y no evitarse otras. De suerte que todos los hombres tienen, al parecer, la idea de la existencia real, si no de todas las cosas, por lo menos de lo mejor y de lo peor (165).

Pero aun cuando el hombre no tuviese la ciencia, aun cuando sólo tuviese opiniones, sería preciso que se aplicase mucho más todavía al estudio de la verdad; al modo que el enfermo se ocupa más de la salud que el hombre que está sano. Porque el que sólo tiene opiniones, si se le compara con el que sabe, está, con respecto a la verdad, en estado de enfermedad.

Por otra parte, aun suponiendo que las cosas son y no son de tal manera, el más y el menos existirían todavía en la naturaleza de los seres. Nunca se podrá sostener que dos y tres son de igual modo números pares. Y el que piense que cuatro y cinco son la misma cosa, no tendrá un pensamiento falso de grado igual al del hombre que sostuviese que cuatro y mil son idénticos. Si hay diferencia en la falsedad, es evidente que el primero piensa una cosa menos falsa. Por consiguiente está más en lo verdadero. Luego si lo que es más una cosa, es lo que se aproxima más a ella, debe haber algo verdadero, de lo cual será lo más verdadero más próximo. Y si esto verdadero no existiese, por lo menos hay cosas más ciertas y más próximas a la verdad que otras, y henos aquí desembarazados de esta doctrina horrible, que condena al pensamiento a no tener objeto determinado.

- V -

La doctrina de Protágoras parte del mismo principio que esta de que hablamos, y si la una tiene o no fundamento, la otra se encuentra necesariamente en el mismo caso. En efecto, si todo lo que pensamos, si todo lo que nos aparece, es la verdad, es preciso que todo sea al mismo tiempo verdadero y falso. La mayor parte de los hombres piensan diferentemente los unos de los otros; y los que no participan de nuestras opiniones los consideramos que están en el error. La misma cosa es por lo tanto y no es. Y si así sucede, es necesario que todo lo que aparece sea la verdad; porque los que están en el error y los que dicen verdad, tienen opiniones contrarias. Si las cosas son como acaba de decirse todas igualmente dirán la verdad. Es por lo tanto evidente que los dos sistemas en cuestión parten del mismo pensamiento.

Sin embargo, no debe combatirse de la misma manera a todos los que profesan estas doctrinas. Con los unos hay que emplear la persuasión, y con los otros la fuerza de razonamiento. Respecto de todos aquellos que han llegado a esta concepción por la duda, es fácil curar su ignorancia; entonces no hay que refutar argumentos, y basta dirigirse a su inteligencia. En cuanto a los que profesan esta opinión por sistema, el remedio que debe aplicarse es la refutación, así por medio de los sonidos que pronuncian, como de las palabras de que se sirven (166).

En todos los que dudan, el origen de esta opinión nace del cuadro que presentan las cosas sensibles. En primer lugar, han concebido la opinión de la existencia simultánea en los seres, de los contradictorios y de los contrarios, porque veían la misma cosa producir los contrarios. Y si no es posible que el no-ser devenga o llegue a ser, es preciso que en el objeto preexistan el ser y el no-ser. Todo está mezclado en todo, como dice Anaxágoras, y con él Demócrito, porque, según este último, lo vacío y lo lleno se encuentran, así lo uno como lo otro, en cada porción de los seres; siendo lo lleno el ser y lo vacío el no-ser.

A los que deducen estas consecuencias diremos que, desde un punto de vista, es exacta su aserción; pero que, desde otro, están en un error. El ser se toma en un doble sentido (167). Es posible en cierto modo que el no-ser produzca algo, y en otro modo esto es imposible. Puede suceder que el mismo objeto sea al mismo tiempo ser y no-ser, pero no desde el mismo punto de vista del ser. En potencia es posible que la misma cosa represente los contrarios; pero en acto, esto es imposible. Por otra parte nosotros reclamaremos de los mismos de que se trata el concepto de la existencia en el mundo de otra sustancia, que no es susceptible ni de movimiento, ni de destrucción, ni de nacimiento (168).

El cuadro de los objetos sensibles es el que ha creado en algunos la opinión de la verdad de lo que aparece. Según ellos, no es a los más, ni tampoco a los menos, a quienes pertenece juzgar de la verdad. Si gustamos una misma cosa, parecerá dulce a los unos, amarga a los otros. De suerte

que si todo el mundo estuviese enfermo, o todo el mundo hubiese perdido la razón y sólo dos o tres estuviesen en buen estado de salud y en su sano juicio, estos últimos serían entonces los enfermos y los insensatos, y no los primeros. Por otra parte, las cosas parecen a la mayor parte de los animales lo contrario de lo que nos parecen a nosotros, y cada individuo, a pesar de su identidad, no juzga siempre de la misma manera por los sentidos. ¿Qué sensaciones son verdaderas? ¿Cuáles son falsas? No se podría saber; esto no es más verdadero que aquello, siendo todo igualmente verdadero. Y así Demócrito pretende o que no hay nada verdadero o que no conocemos la verdad. En una palabra, como, según su sistema, la sensación constituye el pensamiento, y como la sensación es una modificación del sujeto, aquello que parece a los sentidos es necesariamente en su opinión la verdad.

Tales son los motivos por los que Empédocles, Demócrito y, puede decirse, todos los demás se han sometido a semejantes opiniones. Empédocles afirma que un cambio en nuestra manera de ser cambia igualmente nuestro pensamiento:

El pensamiento existe en los hombres en razón de la impresión del momento (169).

Y en otro pasaje dice:

Siempre se verifica en razón de los cambios que se operan en los hombres,

el cambio en su pensamiento (170)

Parménides se expresa de la misma manera:

Como es en cada hombre la organización de sus miembros flexibles, tal es igualmente la inteligencia de cada hombre; porque es la naturaleza de los miembros la que constituye el pensamiento de los hombres

en todos y en cada uno: cada grado de la sensación es un grado del pensamiento (171).

Se refiere también de Anaxágoras, que dirigía esta sentencia a algunos de sus amigos: «Los seres son para vosotros tales como los concibáis.» También se pretende que Homero, al parecer, tenía una opinión análoga, porque representa a Héctor delirando por efecto de su herida, tendido en tierra, trastornada su razón; como si creyese que los hombres en delirio tienen también razón, pero que esta razón no es ya la misma. Evidentemente, si el delirio y la razón son ambos la razón, los seres a su vez son a la par lo que son y lo que no son.

La consecuencia que sale de semejante principio es realmente desconsoladora. Si son éstas, efectivamente, las opiniones de los hombres que mejor han visto toda la verdad posible, y son estos hombres los que la buscan con ardor y que la aman; si tales son las doctrinas que profesan

sobre la verdad, ¿cómo abordar sin desaliento los problemas filosóficos? Buscar la verdad, ¿no sería ir en busca de sombras que desaparecen?

Lo que motiva la opinión de estos filósofos es que, al considerar la verdad en los seres, no han admitido como seres más que las cosas sensibles. Y bien, lo que se encuentra en ellas es principalmente lo indeterminado y aquella especie de ser de que hemos hablado antes (172). Además, la opinión que profesan es verosímil, pero no verdadera. Esta apreciación es más equitativa que la crítica que Epicarmo hizo de Jenófanes (173). Por último, como ven que toda la naturaleza sensible está en perpetuo movimiento, y que no se puede juzgar de la verdad de lo que muda, pensaron que no se puede determinar nada verdadero sobre lo que muda sin cesar y en todos sentidos. De estas consideraciones nacieron otras doctrinas llevadas más lejos aún. Por ejemplo, la de los filósofos que se dicen de la escuela de Heráclito; la de Cratilo, que llegaba hasta creer que no es preciso decir nada. Se contentaba con mover un dedo y consideraba como reo de un crimen a Heráclito, por haber dicho que no se pasa dos veces un mismo río (174); en su opinión no se pasa ni una sola vez (175).

Convendremos con los partidarios de este sistema, en que el objeto que muda les da en el acto mismo de cambiar un justo motivo para no creer en su existencia. Aún es posible discutir este punto. La cosa que cesa de ser participa aún de lo que ha dejado de ser, y necesariamente participa ya de aquello que deviene o se hace. En general, si un ser perece, habrá aún en él ser; y si deviene, es indispensable que aquello de donde sale y aquello que le hace devenir tengan una existencia, y que esto no continúe así hasta el infinito.

Pero dejemos aparte estas consideraciones y hagamos notar que mudar bajo la relación de la cantidad y mudar bajo la relación de la cualidad no son una misma cosa. Concedemos que los seres, bajo la relación de la cantidad no persisten; pero es por la forma como conocemos lo que es. Podemos dirigir otro cargo a los defensores de esta doctrina. Viendo estos hechos por ellos observados sólo en el corto número de los objetos sensibles, ¿por qué entonces han aplicado su sistema al mundo entero? Este espacio que nos rodea, el lugar de los objetos sensibles, único que está sometido a las leyes de la destrucción y de la producción, no es más que una porción nula, por decirlo así, del Universo. De suerte que hubiera sido más justo absolver a este bajo mundo en favor del mundo celeste, que no condenar el mundo celeste a causa del primero. Finalmente, como se ve, podemos repetir aquí una observación que ya hemos hecho. Para refutar a estos filósofos no hay más que demostrarles que existe una naturaleza inmóvil, y convencerles de su existencia.

Además, la consecuencia de este sistema es que, pretender que el ser y el no-ser existen simultáneamente, es admitir el eterno reposo más bien que el movimiento eterno. No hay, en efecto, cosa alguna en que puedan transformarse los seres, puesto que todo existe en todo.

Respecto a la verdad, muchas razones nos prueban que no todas las apariencias son verdaderas. Por lo pronto, la sensación misma no nos

engaña sobre su objeto propio; pero la idea sensible no es lo mismo que la sensación. Además, con razón debemos extrañar que esos mismos de quienes hablamos permanezcan en la duda frente a preguntas como las siguientes: ¿Las magnitudes, así como los colores, son realmente tales como aparecen a los hombres que están lejos de ellas, o como los ven los que están cerca? ¿Son tales como aparecen a los hombres sanos o como los ven los enfermos? ¿La pesantez es tal como parece por su peso a los de débil complexión o bien lo que parece a los hombres robustos? ¿La verdad es lo que se ve durmiendo o lo que se ve durante la vigilia? Nadie, evidentemente, cree que sobre todos estos puntos quepa la menor incertidumbre. ¿Hay alguno, que soñando que está en Atenas, en el acto de hallarse en África, se vaya a la mañana, dando crédito al sueño, al Odeón? (176). Por otra parte, y Platón es quien hace esta observación, la opinión del ignorante no tiene, en verdad, igual autoridad que la del médico, cuando se trata de saber, por ejemplo, si el enfermo recobrará o no la salud (177). Por último, el testimonio de un sentido respecto de un objeto que le es extraño, y aunque se aproxime a su objeto propio, no tiene un valor igual a su testimonio respecto de su objeto propio, del objeto que es realmente el suyo. La vista es la que juzga de los colores y no el gusto; el gusto el que juzga de los sabores y no la vista. Ninguno de estos sentidos, cuando se le aplica a un tiempo al mismo objeto, deja nunca de decirnos que este objeto tiene o no a la vez tal propiedad. Voy más lejos aún. No puede negarse el testimonio de un sentido porque en distintos tiempos esté en desacuerdo consigo mismo; el cargo debe dirigirse al ser que experimenta la sensación. El mismo vino, por ejemplo, sea porque él haya mudado, sea porque nuestro cuerpo haya mudado, nos parecerá ciertamente dulce en un instante y lo contrario en otro. Pero no es lo dulce lo que deja de ser lo que es; jamás se despoja de su propiedad esencial; siempre es cierto que un sabor dulce es dulce, y lo que tenga un sabor dulce tendrá necesariamente para nosotros este carácter esencial.

Ahora bien, esta necesidad es la que destruye estos sistemas de que se trata; así como niegan toda esencia, niegan igualmente que haya nada de necesario, puesto que lo que es necesario no puede ser a la vez de una manera y otra. De suerte que si hay algo necesario, los contrarios no podrían existir a la vez en el mismo ser. En general, si sólo existiese lo sensible, no habría nada, porque nada puede haber sin la existencia de los seres animados que puedan percibir lo sensible; y quizá entonces sería cierto decir que no hay objetos sensibles ni sensaciones, porque todo esto es en la hipótesis una modificación del ser que siente. Pero que los objetos que causan la sensación no existen, ni aun independientemente de toda sensación, es una cosa imposible. La sensación no es sensación por sí misma, sino que hay otro objeto fuera de la sensación y cuya existencia es necesariamente anterior a la sensación. Porque el motor es, por su naturaleza, anterior al objeto en movimiento; y aun admitiendo que en el caso de que se trata la existencia de los dos términos es correlativa, nuestra proposición no es por eso menos cierta.

- VI -

Veamos una dificultad que se proponen los más de estos filósofos, unos de buena fe y otros por el solo gusto de disputar. Preguntan quién juzgará de la salud y, en general, quién es el que juzgará con acierto en todo caso. Ahora bien, hacerse semejante pregunta equivale a preguntarse si en el mismo acto que uno la hace está dormido o despierto. Todas las dificultades de este género tienen un mismo valor. Estos filósofos creen que se puede dar razón de todo porque buscan un principio, y quieren arribar a él por el camino de la demostración. Pero sus mismos actos prueban que no están persuadidos de la verdad de lo que anticipan, incurren en el error de que ya hemos hablado, quieren darse razón de cosas respecto de las que no hay razón. En efecto, el principio de la demostración no es una demostración, y sería fácil convencer de ello a los que dudan de buena fe, porque esto no es difícil de comprender. Pero los que sólo quieren someterse a la fuerza del razonamiento exigen un imposible, piden que se les ponga en contradicción, y comienzan por admitir los contrarios.

Sin embargo, si no es todo relativo, si hay seres en sí, no podrá decirse que todo lo que parece es verdadero, porque lo que parece parece a alguno. De suerte que decir que todo lo que parece es verdadero, equivale a decir que todo es relativo. Los que exigen una demostración lógica deben tener en cuenta lo siguiente: es preciso que admitan, si quieren entrar en una discusión, no que lo que aparece es verdadero, sino que lo que aparece es verdadero para aquel a quien aparece cuándo y cómo le aparece. Si se prestan a entrar en discusión, y no quieren añadir estas restricciones a su principio, caerán bien pronto en la opinión de la existencia de los contrarios. En efecto, puede suceder que la misma cosa parezca a la vista que es miel y no lo parezca al paladar; que las cosas no parezcan las mismas a cada uno de los dos ojos, si son diferentes el uno del otro.

Es fácil responder a los que, por las razones que ya hemos indicado, pretenden que la apariencia es la verdad y, por consiguiente, que todo es verdadero y falso igualmente. Unas mismas cosas no parecen a todo el mundo, ni parecen a un mismo individuo siempre las mismas; parecen muchas veces contrarias al mismo tiempo. El tacto, sobreponiendo los dedos, acusa dos objetos cuando la vista no acusa más que uno. Pero en este caso no es el mismo sentido el que percibe el mismo objeto; la percepción no tiene lugar de la misma manera ni en el mismo tiempo, y sólo bajo estas condiciones sería exacto decir que lo que aparece es verdadero.

Los que sostienen esta opinión, no porque vean en ella una dificultad que resolver y sí tan sólo por discutir, se verán precisados a decir, no «esto es cierto en sí» sino: «esto es cierto para tal individuo» y, como ya hemos dicho precedentemente, les será preciso referir todo a algo, al pensamiento, a la sensación. De suerte que nada ha sido, nada será, si alguno no piensa en ello antes; y si algo ha sido o debe de ser, entonces no son ya todas las cosas relativas al pensamiento. Además, un solo objeto

sólo puede ser relativo a una sola cosa o a cosas determinadas. Si, por ejemplo, una cosa es a la vez mitad e igual, lo igual no será por este concepto relativo al doble. Con respecto a lo que es relativo al pensamiento, si el hombre y lo que es pensado son la misma cosa, el hombre no es aquello que piensa sino lo que es pensado. Y si todo es relativo al ser que piensa, este ser se compondrá de una infinidad de especies de seres.

Hemos dicho lo bastante para probar que el más seguro de todos los principios es que las afirmaciones opuestas no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, y lo bastante para demostrar las consecuencias y las causas de la opinión contraria.

Y puesto que es imposible que dos aserciones contrarias sobre el mismo objeto sean verdaderas al mismo tiempo, es evidente que tampoco es posible que los contrarios se encuentren al mismo tiempo en el mismo objeto, porque uno de los contrarios no es otra cosa que la privación, la privación de la esencia. Pero la privación es la negación de un género determinado; luego, si es imposible que la afirmación y la negación sean verdaderas al mismo tiempo, es imposible igualmente que los contrarios se encuentren al mismo tiempo, a menos que no esté cada uno de ellos en alguna parte especial del ser, o que se encuentre el uno solamente en una parte, pudiéndose afirmar el otro absolutamente.

- VII -

No es posible tampoco que haya un término medio entre dos proposiciones contrarias; es de necesidad afirmar o negar una cosa de otra (178). Esto se hará evidente si definimos lo verdadero y lo falso. Decir que el ser no existe, o que el no-ser existe, he aquí lo falso; y decir que el ser existe, que el no-ser no existe, he aquí lo verdadero. En la suposición de que se trata, el que dijese que este intermedio existe o no existe, estaría en lo verdadero o en lo falso; y por lo mismo, hablar de esta manera no es decir si el ser y el no-ser existen o no existen.

Además, o el intermedio entre los dos contrarios es como el gris entre el negro y lo blanco, o como entre el hombre y el caballo, lo que no es ni el uno ni el otro. En este último caso no podría tener lugar el tránsito de uno de estos términos al otro; porque cuando hay cambio es, por ejemplo, del bien al no-bien al bien; esto es lo que vemos siempre. En una palabra, el cambio no tiene lugar sino de lo contrario a lo contrario o al intermedio. Ahora bien, decir que hay un intermedio, y que este intermedio nada tiene de común con los términos opuestos equivale a decir que puede tener lugar el tránsito a lo blanco de lo que no era no blanco, cosa que no se ve nunca.

Por otra parte, todo lo que es inteligible o pensado, el pensamiento lo afirma o lo niega; y esto resulta evidentemente conforme a la definición del caso en que se está en lo verdadero y de aquel en que se está en lo falso. Cuando el pensamiento pronuncia tal juicio afirmativo o

negativo, está en lo verdadero. Cuando pronuncia tal otro juicio está en lo falso.

Además, deberá decirse que este intermedio existe igualmente entre todas las proposiciones contrarias, a menos que se hable sólo por hablar. En este caso, no se diría ni verdadero ni no verdadero, habría un intermedio entre el ser y el no-ser. Por consiguiente, entonces habría un cambio, término medio entre la producción y la destrucción. Habría también un intermedio hasta en los casos en que la negación lleva consigo un contrario. Y así habría un número que no sería ni impar ni no-impar, cosa imposible, como lo demuestra la definición del número.

Aún hay más. Con los intermedios se llegará al infinito. Se tendrá no sólo tres seres en lugar de dos, sino muchos más. En efecto, además de la afirmación y negación primitivas, podrá haber una negación relativa al intermedio; este intermedio será alguna cosa, tendrá una sustancia propia. Y, por otra parte, cuando alguno, interrogado si un objeto es blanco, responde: No, no hace más que decir que no es blanco; y bien, no ser es la negación.

La opinión que combatimos ha sido adoptada por algunos como tantas otras paradojas. Cuando no se sabe cómo desenredarse de un argumento capcioso, se somete uno a este argumento, se acepta la conclusión. Por este motivo algunos han admitido la existencia de un intermedio; otros, porque buscan la razón de todo. El medio de convencer a los unos y a los otros es partir de una definición, y necesariamente habrá definición si dan un sentido a sus palabras: la noción de que son las palabras la expresión, es la definición de la cosa de que se habla. Por lo demás, el pensamiento de Heráclito, cuando dice que todo es y no es, es al parecer que todo es verdadero; el de Anaxágoras, cuando pretende que entre los contrarios hay un intermedio, es que todo es falso. Puesto que hay mezcla de los contrarios, la mezcla no es ni bien ni no-bien; nada se puede afirmar, por tanto, como verdadero.

- VIII -

Conforme con lo que dejamos sentado, es evidente que estas aserciones de algunos filósofos no están fundadas ni en particular ni en general. Los unos pretenden que nada es verdadero, porque nada obsta, dicen, a que con toda proposición suceda lo que con ésta: la relación de la diagonal con el lado del cuadrado es inconmensurable. Según otros, todo es verdadero; esta aserción no difiere de la de Heráclito, porque el que dice que todo es verdadero o que todo es falso, expresa a la vez estas dos proposiciones en cada una de ellas. Si la una es imposible, la otra lo será igualmente.

Además hay proposiciones contradictorias que evidentemente no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, tampoco al mismo tiempo pueden ser falsas y, sin embargo, esto parecería más bien la posible, conforme a lo que hemos dicho.

A los que sostienen semejantes doctrinas no debe preguntárseles, lo

hemos dicho más arriba, si hay o no algo, sino que debe pedírseles que designen algo. Para discutir es preciso empezar por una definición y determinar lo que significa lo verdadero y lo falso. Si afirmar tal cosa es lo verdadero y si negarlo es falso, será imposible que todo sea falso. Porque es necesariamente indispensable que una de las dos proposiciones contradictorias sea verdadera, y luego, si es de toda necesidad afirmar o negar toda cosa, será imposible que las dos proposiciones sean falsas; sólo una de las dos es falsa. Unamos a esto la observación tan debatida de que todas estas aserciones se destruyen mutuamente. El que dice que todo es verdadero, afirma igualmente la verdad de la aserción contraria a la suya, de suerte que la suya no es verdadera porque el que sienta la proposición contraria pretende que no está en lo verdadero. El que dice que todo es falso, afirma igualmente la falsedad de lo que él mismo dice. Si pretenden, el uno que solamente la aserción contraria no es verdadera, y el otro que la suya no es falsa, sientan por lo mismo una infinidad de proposiciones verdaderas y de proposiciones falsas. Porque el que pretende que una proposición verdadera es verdadera, dice verdad; pero esto nos conduce a un procedimiento infinito (179).

También es evidente que ni los que pretenden que todo está en reposo ni los que pretenden que todo está en movimiento, están en lo cierto. Porque si todo está en reposo, todo será eternamente verdadero y falso. Ahora bien, en este caso hay cambio; el que dice que todo está en reposo, no ha existido siempre; llegará un momento en que no existirá. Si, por el contrario, todo está en movimiento, nada será verdadero; todo será, por tanto, falso. Pero ya hemos demostrado que esto era imposible. Además, el ser en que se realiza el cambio persiste, él, es el que de tal cosa se convierte en tal otra mediante el cambio.

Sin embargo, tampoco puede decirse que todo está tan pronto en movimiento como en reposo, y que nada está en un reposo eterno. Porque hay un motor eterno de todo lo que está en movimiento, y el primer motor es inmóvil.

Libro quinto

De las diversas acepciones de los términos filosóficos: I. Principio. -II. Causa. -III. Elemento. -IV. Naturaleza. -V. Necesario. -VI. Unidad. -VII. Ser. -VIII. Sustancia. -IX. Identidad, heterogeneidad, diferencia, semejanza. -X. Opuesto y contrario. -XI. Anterioridad y posterioridad. -XII. Poder. -XIII. Cantidad. -XIV. Cualidad. -XV. Relación. -XVI. Perfecto. -XVII. Término. -XVIII. En qué o por qué. -XIX. Disposición. -XX. Estado. -XXI. Pasión. -XXII. Privación. -XXIII. Posesión. -XXIV. Ser o provenir de. -XXV. Parte. -XXVI. Todo. -XXVII. Truncado. -XXVIII. Género. -XXIX. Falso. -XXX. Accidente.

- I -

Principio (180) se dice, en primer lugar, del punto de partida de la cosa, como el principio de la línea, del viaje. En uno de los extremos reside este principio, correspondiendo con él otro principio al extremo opuesto. Principio se dice también de aquello mediante lo que puede hacerse mejor una cosa; por ejemplo, el principio de una ciencia. En efecto, no siempre hay precisión de empezar con la noción primera y el comienzo de la ciencia, sino por lo que puede facilitar el estudio (181). El principio es también la parte esencial y primera de donde proviene una cosa; y así la carena es el principio del buque, y el cimiento es el principio de la casa; y el principio de los animales es, según unos, el corazón; según otro, el cerebro, según otros, por último, otra parte cualquiera del mismo género (182)

. Otro principio es la causa exterior que produce un ser, aquello en cuya virtud comienza el movimiento o el cambio. Y así el hijo proviene del padre y de la madre, y la guerra del insulto (183). Otro principio es el ser por cuya voluntad se mueve lo que se mueve y muda lo que muda: como, por ejemplo, en los Estados los magistrados, los príncipes, los reyes, los tiranos. Se llaman también principio las artes y, entre ellas, las artes arquitectónicas (184). Finalmente, lo que ha dado el primer conocimiento de una cosa se dice también que es el principio de esta cosa: las premisas son los principios de las demostraciones.

Las causas se toman en tantas acepciones como los principios (185), porque todas las causas son principios. Lo común a todos los principios es que son el origen de donde se derivan: o la existencia, o el nacimiento, o el conocimiento. Pero entre los principios hay unos que están en las cosas y otros que están fuera de las cosas. He aquí por qué la naturaleza es un principio, lo mismo que lo son el elemento, el pensamiento, la voluntad, la sustancia. La causa final está en el mismo caso, porque lo bueno y lo bello son, respecto de muchos seres, principios de conocimiento y principios de movimiento.

- II -

Se llama Causa (186), ya la materia de que una cosa se hace: el bronce es la causa de la estatua, la plata de la copa y, remontándonos más, lo son los géneros a que pertenecen la plata y el bronce; ya la forma y el modelo, así como sus géneros, es decir, la noción de la esencia: la causa de la octava es la relación de dos a uno y, en general, el número y las partes que entran en la definición de la octava. También se llama causa al primer principio del cambio o del reposo. El que da un consejo es una causa, y el padre es causa del hijo; y en general, aquello que hace es causa de lo hecho, y lo que imprime el cambio lo es de lo que experimenta el cambio. La causa es también el fin, y entiendo por esto aquello en vista de lo que se hace una cosa. La salud es causa del paseo. ¿Por qué se

pasea? Para mantenerse uno sano, respondemos nosotros; y al hablar de esta manera, creemos haber dicho la causa. Por último, se llaman causas todos los intermedios entre el motor y el objeto. La maceración, por ejemplo, la purgación, los remedios, los instrumentos del médico, son causas de la salud; porque todos estos medios se emplean en vista del fin. Estas causas difieren, sin embargo, entre sí, en cuanto son las unas instrumentos y otras operaciones. Tales son, sobre poco más o menos, las diversas acepciones de la palabra causa.

De esta diversidad de acepciones resulta que el mismo objeto tiene muchas causas no accidentales, y así: la estatua tiene por causas el arte del estatuario y el bronce, no por su relación con cualquier otro objeto, sino en tanto que es una estatua. Pero estas dos causas difieren entre sí; la una es causa material, la otra causa del movimiento. Las causas pueden igualmente ser recíprocas: el ejercicio, por ejemplo, es causa de la salud, y la buena salud lo es del ejercicio; pero con esta diferencia: que la buena salud lo es como fin y el ejercicio como principio del movimiento. Por último, la misma causa puede a veces producir los contrarios. Lo que ha sido por su presencia causa de alguna cosa, se dice muchas veces que es por su ausencia causa de lo contrario. Decimos: el piloto con su ausencia ha causado el naufragio de la nave; porque la presencia del piloto hubiera sido una causa de salvación. Pero en este caso, las dos causas, la presencia y la privación, son ambas causa del movimiento.

Todas las causas que acabamos de enumerar se reducen a las cuatro clases de causas principales. Los elementos respecto de las sílabas, la materia respecto de los objetos fabricados, el fuego, la tierra y los principios análogos respecto de los cuerpos, las partes respecto del todo, las premisas respecto de la conclusión, son causas, en tanto que son el punto de donde provienen las cosas; y unas de estas causas son sustanciales, las partes, por ejemplo; las otras esenciales, como el todo, la composición y la forma. En cuanto a la semilla, al médico, al consejero, y en general al agente, todas estas causas son principios de cambio o de estabilidad. Las demás causas son el fin y bien de todas las cosas; causa final significa, en efecto, el bien por excelencia, y el fin de los demás seres. Y poco importa que se diga que este fin es el bien real o que es sólo una apariencia del bien.

A estos géneros pueden reducirse las causas. Éstas se presentan bajo una multitud de aspectos, pero pueden reducirse también estos modos a un pequeño número. Entre las causas que se aplican a objetos de la misma especie, se distinguen ya diversas relaciones. Son anteriores o posteriores las unas a las otras; y así el médico es anterior a la salud, el artista a su obra, el doble y el número lo son a la octava; en fin, lo general es siempre anterior a las cosas particulares que en él se contienen. Ciertas causas están marcadas con el sello de lo accidental, y esto en diversos grados. Policleto es causa de la estatua de una manera, y el estatuario de otra; sólo por accidente en el estatuario Policleto. Además hay lo que contiene lo accidental. Así, el hombre, o ascendiendo

más aún, el animal, es la causa de la estatua, porque Policleteo es un hombre, y el hombre es un animal. Y entre las causas accidentales, las unas son más lejanas, las otras son más próximas. Admitimos que se diga que la causa de la estatua es el blanco, es el músico; y no Policleteo o el hombre.

Además de las causas propiamente dichas y de las causas accidentales, se distinguen también las causas en potencia y las causas en acto; como, por ejemplo, el arquitecto constructor de edificios y el arquitecto que está construyendo un edificio dado. Las mismas relaciones que se observan entre las causas, se observan igualmente entre los objetos a que ellas se aplican. Hay la causa de esta estatua en tanto que estatua, y la de la imagen en general; la causa de este bronce es tanto que bronce, y en general la causa de la materia. Lo mismo sucede respecto a los accidentes. Finalmente, las causas accidentales y las causas esenciales pueden encontrarse reunidas en la misma noción; como cuando se dice, por ejemplo, no ya Policleteo, ni tampoco estatuario, sino Policleteo estatuario.

Los modos de las causas son en suma seis, y estos modos son opuestos dos a dos. La causa propiamente dicha es particular o general, la causa accidental es igualmente particular o general: las unas y las otras pueden ser combinadas o simples. Por ejemplo, todas estas causas existen en acto o en potencia. Pero hay esta diferencia entre ellas; que las causas en acto, lo mismo que las causas particulares, comienzan y concluyen al mismo tiempo que los efectos que ellas producen: este médico, por ejemplo, no cura sino en cuanto trata a este enfermo, y este arquitecto no es constructor sino en cuanto construye esa casa. No siempre sucede así con las causas en potencia; la casa y el arquitecto no perecen al mismo tiempo.

- III -

Se llama Elemento (187) la materia primera que entra en la composición, y que no puede ser dividida en partes heterogéneas (188); así los elementos del sonido son lo que constituye el sonido, y las últimas partes en las que se le divide, partes que no se pueden dividir en otros sonidos de una especie diferente de la suya propia. Si se dividiesen, sus partes serían de la misma especie que ellas mismas: una partícula de agua, por ejemplo, es agua; pero una parte de una sílaba no es una sílaba. Los que tratan de los elementos de los cuerpos, dan siempre este nombre a las últimas partes en que se dividen los cuerpos, partes que no se pueden dividir en otros cuerpos de especies diferentes. Esto es lo que llaman ellos elementos, ya admitan sólo un elemento, ya admitan muchos. Lo mismo sucede sobre poco más o menos con los que se llaman elementos en la demostración de las propiedades de las figuras geométricas, y en general en todas las demostraciones; porque las demostraciones primeras, y que se encuentran en el fondo de muchas demostraciones, se les llama elementos de demostraciones: estos son los silogismos primeros compuestos de tres

términos, uno de los cuales sirve de medio.

De aquí que, por metáfora, se llama también elemento a lo que, siendo uno y pequeño, sirve para un gran número de cosas. Por esta razón se llama elemento lo que es simple, pequeño, indivisible. Por consiguiente, los atributos más universales son elementos. Cada uno de ellos es uno y simple, y existe un gran número de seres, en todos o en la mayor parte. Por último, la unidad y el punto son, según algunos, elementos.

Los géneros son universales, y además indivisibles, porque su noción es una; y así algunos pretenden que los géneros son elementos más bien que la diferencia, porque el género es más universal. En efecto, allí donde hay diferencia se muestra siempre el género; pero donde hay género no siempre hay diferencia.

Por lo demás, el carácter común a todos los elementos es que el elemento de cada ser es su principio constitutivo.

- IV -

Naturaleza (189) se dice en primer lugar de la generación de todo aquello que crece, por ejemplo, cuando se pronuncia larga la primera sílaba de la palabra griega; luego la materia intrínseca de donde proviene lo que nace; y además el principio del primer movimiento en todo ser físico, principio interno y unido a la esencia. Y se llama crecimiento natural de un ser el aumento que recibe de otro ser, ya por su adjunción, ya por su conexión, ya como los embriones, por su adherencia con este ser. La conexión difiere de la adjunción en que, en este último caso, no hay más que un simple contacto, mientras que en los demás casos hay en los dos seres algo que es uno, y que en lugar de un contacto, produce su conexión, y hace de estos dos seres una unidad bajo la relación de la continuidad y de la cantidad, pero no bajo la relación de la cualidad. Se dice además naturaleza la sustancia bruta inerte y sin acción sobre sí misma de que se compone y se forma un ser físico. Así el bronce es la naturaleza de la estatua y de los objetos de bronce, y la madera lo es de los objetos de madera, y lo mismo de los demás seres; esta materia prima y preexistente constituye cada uno de ellos. Como resultado de esta consideración, se entiende también por naturaleza los elementos de las cosas naturales; y así se explican los que admiten por elemento el fuego, la tierra, el aire, o el agua o cualquiera otro principio análogo, y los que admiten muchos de estos elementos, o todos ellos a la vez. Finalmente, desde otro punto de vista, la naturaleza es la esencia de las cosas naturales. En esta acepción la toman los que dicen que la naturaleza es la composición primitiva, o con Empédocles,

que ningún ser tiene realmente una naturaleza,
sino que a la mezcla y a la separación de las cosas mezcladas,
es todo lo que hay y lo que los hombres llaman naturaleza (190).

Por esta razón, según ellos, de todo objeto que es naturalmente, o que ya deviene o se hace, y que posee en sí el principio natural del devenir o del ser, no decimos que tiene una naturaleza, cuando aún no tiene esencia y forma. Por tanto, la reunión de la esencia y de la materia constituye la naturaleza de los seres. Esto sucede con la de los animales y la de sus partes. Pero es preciso decir que la materia primera es una naturaleza, y que puede serlo desde dos puntos de vista; porque puede ser o primera relativamente a un objeto o absolutamente primera. Para los objetos cuya sustancia es el bronce, el bronce es el primero relativamente a estos objetos; pero absolutamente hablando, es el agua quizá, si es cierto que el agua es el principio de todos los cuerpos fusibles. Y es preciso añadir que la forma y la esencia son también una naturaleza, porque son el fin de toda producción. Finalmente, por metáfora, toda esencia toma en general el nombre de la naturaleza, a causa de la misma en que hablamos, porque la naturaleza es también una especie de esencia.

Se sigue de todo lo que precede, que la naturaleza primera, la naturaleza propiamente dicha, es la esencia de los seres, que tienen en sí y por sí mismos el principio de su movimiento (191). La materia no se llama en efecto naturaleza, sino porque es capaz de recibir en sí este principio, y la generación, así como el crecimiento, sino porque son movimientos producidos por este principio. Y este principio del movimiento de las cosas naturales reside siempre en ellas, ya sea en potencia, ya en acto.

- V -

Se llama Necesario (192) aquello que es la causa cooperante (193) sin la cual es imposible vivir. Así la respiración y el alimento son necesarios al animal. Sin ellos le es imposible existir. Lo constituyen aquellas condiciones sin las cuales el bien no podría ni ser ni llegar a ser, o sin las cuales no se puede ni prevenir un mal ni librarse de él. Es necesario, por ejemplo, tomar el remedio para no estar enfermo, o hacerse a la vela a Egipto para recibir dinero.

Constituye también lo necesario la violencia y la fuerza, es decir, lo que nos impide y detiene, a pesar de nuestro deseo y nuestra voluntad. Porque la violencia se llama necesidad, y por consiguiente la necesidad es una cosa que aflige (194), como dice Eneida (195):

Toda necesidad, es una cosa aflictiva.

Finalmente, la fuerza es una necesidad; escuchemos a Sófocles (196):

La fuerza es la que me obliga necesariamente a obrar así.

La necesidad envuelve la idea de algo inevitable, y con razón, porque es lo opuesto al movimiento voluntario y reflexivo. Además, cuando una cosa no puede ser de otra manera de como es, decimos: es necesario que así

sea. Y esta necesidad es, en cierta manera, la razón de todo lo que se llama necesario. Efectivamente, cuando el deseo no puede conseguir su objeto a consecuencia de la violencia, se dice que ha habido violencia, hecha o padecida. La necesidad es por consiguiente a nuestros ojos aquello en cuya virtud es imposible que una cosa sea de otra manera. La misma observación cabe respecto de las causas cooperantes de la vida, lo mismo que de las del bien. Porque cuando hay, ya para el bien, ya para la vida y el ser, imposibilidad de existir sin ciertas condiciones, entonces estas condiciones son necesarias, y la causa cooperante es una necesidad. Finalmente, las demostraciones de las verdades necesarias son necesarias, porque es imposible, si la demostración es rigurosa, que la conclusión sea otra que la que es. Las causas de esta imposibilidad son estas proposiciones primeras, que no pueden ser otras que las que son, que componen el silogismo.

Entre las cosas necesarias, hay unas que tienen fuera de sí la causa de su necesidad; otras, por lo contrario, que la tienen en sí mismas, y de ellas es de donde sacan las primeras su necesidad. De suerte que la necesidad primera, la necesidad propiamente dicha, es la necesidad absoluta, porque es imposible que tenga muchos modos de existencia. Por lo tanto ella es la necesidad invariable; de otra manera tendría muchos modos de existencia. Luego si hay seres eternos e inmutables, nada puede ejercer sobre ellos violencia o contrariar su naturaleza.

- VI -

Hay dos clases de Unidad (197); hay lo que es uno por accidente, y lo que es en su esencia. Corisco y músico, y Corisco músico son una sola cosa, porque hay identidad entre las expresiones: Corisco y músico, y Corisco músico, Músico y justo, y Corisco músico justo son igualmente una sola cosa. A esto se llama unidad accidental. En efecto, de una parte justo y músico son los accidentes de una sola y misma sustancia; de la otra músico y Corisco son recíprocamente accidentes el uno del otro. Asimismo el músico Corisco es, desde un punto de vista, la misma cosa que Corisco, porque una de las dos partes de esta expresión es el accidente de la otra parte; músico lo es, si se quiere, de Corisco. Y el músico Corisco y el justo Corisco son igualmente una sola cosa, porque uno de los dos términos de cada una de estas expresiones es el accidente del mismo ser. Importa poco que músico sea accidente de Corisco, o que Corisco lo sea de músico. Y lo mismo acontece cuando el accidente se aplica al género o a cualquiera otra cosa universal. Admitamos que hombre y hombre músico sean idénticos el uno al otro. Esto se verificará, o bien porque el hombre es una sustancia una, que tiene por accidente músico, o bien porque ambos son los accidentes de un ser particular, de Corisco, por ejemplo. Sin embargo, en este último caso, los dos accidentes no son accidentes de la misma manera; el uno representa, por decirlo así, el género, y existe en la esencia; el otro no es más que un estado, una modificación de la

sustancia. Todo lo que se llama unidad accidental es unidad tan sólo en el sentido que acabamos de decir.

En cuanto a lo que es uno esencialmente, hay en primer lugar lo que lo es por la continuidad de las partes: por ejemplo, el haz, que debe a la ligadura la continuidad y las piezas de madera que la reciben de la cola que las une. La línea, hasta la línea curva, siempre que sea continua, es una; así como cada una de las partes del cuerpo, las piernas, los brazos. Digamos, sin embargo, que lo que tiene naturalmente la continuidad es más uno que lo que sólo tiene una continuidad artificial. Ahora bien, se llama continuo a aquello cuyo movimiento es uno esencialmente, y no puede ser otro que el que es. Este movimiento uno es el movimiento indivisible, pero indivisible en el tiempo. Las cosas continuas en sí mismas son las que tienen algo más que la unidad que proviene del contacto. Si ponéis en contacto trozos de maderas, no iréis a decir que hay allí unidad; y lo mismo que con la madera, sucede con el cuerpo o cualquiera otra cosa continua. Las cosas esencialmente continuas son unas, aun cuando tengan una flexión. Las que no tienen flexión lo son más: la canilla o el muslo, por ejemplo, lo son más que la pierna, la cual puede no tener un movimiento uno: y la línea recta tiene más que la curva el carácter de unidad. Decimos que la línea curva, así como de la línea angulosa, que es una y que no es una, porque es posible que no estén en sus partes todas en movimiento o que lo estén todas a la vez. Pero en la línea recta el movimiento es siempre simultáneo, y ninguna de las partes que tiene magnitud está en reposo, como en la línea curva, mientras que otra se mueve.

También se toma la unidad en otro sentido; la homogeneidad de las partes del objeto. Hay homogeneidad cuando no se puede señalar en el objeto ninguna división bajo la relación de la cualidad. Y el objeto será, o bien el objeto inmediato, o bien los últimos elementos a que se le pueda referir. Se dice que el vino es uno, y el agua es una, en tanto que son ambos genéricamente indivisibles: y que todos los líquidos juntos, aceite, vino, cuerpos fusibles, no son más que una cosa, porque hay identidad entre los elementos primitivos de la materia líquida, porque lo que constituye todos los líquidos es el agua y el aire.

En igual forma, cuando se pueden señalar diferencias en el género, se atribuye a la unidad a los seres que contiene. Y se dice que todos son una sola cosa, porque el género que se encuentra bajo las diferencias es uno. El caballo, por ejemplo, el hombre, el perro, son una sola cosa, porque son animales. Sucede lo mismo, sobre poco más o menos, que en los casos en que hay unidad de materia. Tan pronto es, como en el ejemplo que acabamos de citar, al género próximo al que se refiere a la unidad como, según acontece en el caso en que los géneros inmediatamente superiores a los objetos idénticos sean las últimas especies del género, es al género más elevado al que se refiere (198). Así, el triángulo isósceles y el equilátero son una sola y misma figura, porque son triángulos ambos, pero no son los mismos triángulos. También se atribuye la unidad a las cosas cuya noción esencial no puede dividirse en otras nociones, cada una de las

cuales expresa la esencia de estas cosas. En efecto, de suyo toda definición puede dividirse. Hay unidad entre lo que aumenta y lo que disminuye, porque hay unidad en la definición; de la misma manera respecto de las superficies la definición es una. En general, la unidad de todos los seres, cuya idea, entiendo la idea esencial, es indivisible y no puede ser separada ni en el tiempo, ni en el espacio, ni en la definición, es la unidad por excelencia. Las esencias están en este caso. En general, en tanto que no pueden ser divididos, es como se atribuye la unidad a los objetos que no pueden serlo. Por ejemplo, si como hombre no es posible la división, tenéis un solo hombre; si como animal, un solo animal; si como magnitud, una sola magnitud.

La unidad se atribuye por tanto a la mayor parte de las cosas, o porque ellas producen, o porque soportan otra unidad, o porque están en relación con una unidad. Las unidades primitivas son los seres, cuya esencia es una: y la esencia puede ser una, ya por continuidad, ya genéricamente, ya por definición, por lo que nosotros contamos como varios, son o los objetos no continuos, o los que no son del mismo género, o los que no tienen la unidad de definición. Añadamos que a veces decimos que una cosa es una por continuidad, con tal que tenga cantidad y continuidad, pero que otras veces esto no basta. Es preciso también que sea un conjunto, es decir, que tenga unidad de forma. No constituirán para nosotros una unidad las partes que constituyen el calzado colocadas las unas junto a las otras de una manera cualquiera; y sólo cuando hay, no simplemente continuidad, sino partes colocadas de tal manera que constituyen un calzado, y tengan una forma determinada, es cuando decimos que hay verdadera unidad. Por esta razón la línea del círculo es la línea una por excelencia; es perfecta en todas sus partes.

La esencia de la unidad consiste en ser el principio de un número, porque la medida primera de cada género de seres es un principio. La medida primera de un género es el principio por el que conocemos un género de seres. El principio de lo cognoscible en cada género es, pues, la unidad. Sólo que no es la misma unidad para todos los géneros (199); aquí es un semitono, allá la vocal o consonante. La pesantez tiene una unidad; el movimiento tiene otra. Pero en todos los casos la unidad es indivisible. Ya bajo la relación de la forma, ya bajo la de la cantidad.

Lo que es indivisible con relación a la cantidad, y en tanto que cantidad, lo que es absolutamente indivisible y no tiene posición, se llama mónada. Lo que lo es en todos sentidos, pero que ocupa una posición, en un punto. Lo que no es divisible, sino en un sentido, es una línea. Lo que puede ser dividido en dos sentidos es una superficie. Lo que puede serlo por todos lados y en tres sentidos, bajo la relación de la cantidad, es un cuerpo. Y si se sigue el orden inverso, lo que puede dividirse en tres sentidos por todos lados es un cuerpo; lo que puede dividirse en dos sentidos es una superficie; lo que no puede serlo más que en uno solo es una línea; lo que no se puede en ningún sentido dividir bajo la relación de la cantidad es un punto y una mónada: sin posición es la mónada; con posición es el punto.

Además, lo que es uno, lo es o relativamente al número, o relativamente a la forma, o relativamente al género, o bien por analogía. Uno en número es aquello cuya materia es una; uno en forma es aquello que tiene unidad de definición; uno genéricamente es lo que tiene los mismos atributos; dondequiera que hay relación hay unidad por analogía. Los modos de la unidad, que acabamos de enumerar los primeros, llevan consigo siempre los siguientes. Y así, el uno en número es igualmente uno en forma; pero lo que es uno en forma, no lo es siempre en número. Todo lo que es uno en forma, lo es siempre numéricamente. La unidad genérica no siempre la unidad de forma; es siempre unidad por analogía. Pero no todo lo que es uno por analogía, es uno genéricamente.

Es también evidente, que la pluralidad debe ser puesta en oposición con la unidad. Hay pluralidad: o por falta de continuidad o porque la materia, ya la materia del género, ya los últimos elementos, pueden dividirse por la forma, o porque hay pluralidad de definiciones que expresen la esencia.

- VII -

El Ser (200) se entiende de lo que es accidentalmente o de lo que es en sí. Hay, por ejemplo, ser accidental, cuando decimos: el justo es músico, el hombre es músico, el músico es hombre. Lo mismo poco más o menos, que cuando decimos que el músico construye, es porque es accidental que el arquitecto sea músico o el músico arquitecto; porque, cuando se dice: una cosa es esto o aquello, significa que esto o aquello es el accidente de esta cosa; lo mismo que, volviendo a nuestro asunto, si se dice: el hombre es músico o el músico es hombre, o bien: el músico es blanco o el blanco es músico, es, en el último caso, porque uno y otro son accidentes del mismo ser. El músico no es hombre, sino porque el hombre es accidentalmente músico. En igual forma no se dice que el no blanco es, sino porque el objeto del cual es accidente, es.

El ser toma el nombre de accidental, bien cuando el sujeto del accidente y el accidente son ambos accidentes de un mismo ser (201); o cuando el accidente se da en un ser (202); o, por último, cuando el ser, en que se encuentra el accidente, es tomado como atributo del accidente (203).

El ser en sí tiene acepciones como categorías hay (204), porque tantas cuantas se distinguen otras tantas son las significaciones dadas al ser. Ahora bien, entre las cosas que abrazan las categorías, unas son esencias, otras cualidades, otras designan la cantidad, otras la relación, otras la acción o la pasión, otras el lugar, otras el tiempo: el ser se toma en el mismo sentido que cada uno de estos modos. En efecto, no hay ninguna diferencia entre estas expresiones: el hombre es convaleciente y el hombre convalece; o entre estas: el hombre es andante y el hombre anda. Lo mismo sucede en todos los demás casos.

Ser, esto es, significan que una cosa es verdadera; no-ser, que no lo

es, que es falsa, y esto se verifica en el caso de la afirmación como en el de la negación. Decimos: Sócrates es músico, porque esto es verdadero; o bien, Sócrates es no-blanco, porque esto también es cierto. Pero decimos que la relación de la diagonal con el lado del cuadrado no es conmensurable, porque es falso que lo sea.

Finalmente, ser y siendo expresan tan pronto la potencia como el acto de estas cosas de que hemos hablado. Saber, es a la vez, poderse servir de la ciencia y servirse de ella; y la inercia se dice de lo que está en reposo y de lo que puede estarlo; y lo mismo pasa con las esencias. Decimos en efecto: el Hermes está en la piedra; la mitad de la línea está en la línea; y lo mismo: he aquí el trigo, cuando aún no está maduro. Pero ¿en qué caso el ser existe en acto, y en qué caso existe en potencia? Esto lo diremos más adelante (205).

- VIII -

Sustancia (206) se dice de los cuerpos simples, tales como la tierra, el fuego, el agua y todas las cosas análogas; y en general, de los cuerpos, así como de los animales, de los seres divinos que tienen cuerpo y de las partes de estos cuerpos. A todas estas cosas se llama sustancias, porque no son los atributos de un sujeto, sino que son ellas mismas sujetos de otros seres. Desde otro punto de vista, la sustancia es la causa intrínseca de la existencia de los seres que no se refiere a un sujeto: el alma, por ejemplo, es la sustancia del ser animado. Se da también este nombre a las partes integrantes de los seres de que hablamos, partes que los limitan y determinan su esencia, y cuyo anodamiento sería el anodamiento del todo. Así, la existencia del cuerpo, según algunos filósofos, depende de la de la superficie, la existencia de la superficie de la de la línea; y ascendiendo más, el número, según otra doctrina, es una sustancia; porque, anodado el número, ya no hay nada, siendo él el que determina todas las cosas. Por último, el carácter propio de cada ser (207), carácter cuya noción es la definición del ser, es la esencia del objeto, su sustancia misma, de aquí se sigue que la palabra sustancia tiene dos acepciones: o designa el último sujeto, el que no es atributo de ningún ser, o el ser determinado, pero independiente del sujeto, es decir la forma y la figura de cada ser.

- IX -

Identidad (208). Por lo pronto hay identidad accidental; y así lo hay entre lo blanco y lo músico, porque son accidentes del mismo ser; entre el hombre y el músico, porque el uno es el accidente del otro. Porque el músico es el accidente del hombre, y se dice: hombre músico. Esta expresión es idéntica a cada una de las otras dos, y cada una de éstas a aquélla; puesto que, para nosotros, hombre y músico son lo mismo que

hombre músico, y recíprocamente. En todas estas identidades no hay ningún carácter universal. No es cierto que todo hombre sea la misma cosa que músico; lo universal existe de suyo mientras que lo accidental no existe por sí mismo, sino simplemente como atributo de un ser particular. Se admite la identidad de Sócrates y de Sócrates músico, y es porque Sócrates no es la esencia de muchos seres; y así no se dice: todo Sócrates, como se dice: todo hombre.

Además de la identidad accidental, hay la identidad esencial. Se aplica, como la unidad en sí, a las cosas cuya materia es una, sea por la forma, sea por el número, sea genéricamente, así como a aquellas cuya esencia es una. Se ve, pues, que la identidad es una especie de unidad de ser (209), unidad de muchos objetos, o de uno solo tomado como muchos; ejemplo: cuando se dice: una cosa es idéntica a sí misma, la misma cosa es considerada como dos.

Se llaman heterogéneas (210) las cosas que tienen pluralidad de forma, de materia, o de definición; y en general la heterogeneidad es lo opuesto a la identidad.

Diferente (211) se dice de las cosas heterogéneas que son idénticas desde algún punto de vista, no cuando lo son bajo el del número, sino cuando lo son bajo el de la fortuna, o del género, o de la analogía. Se dice también de lo que pertenece a géneros diferentes de los contrarios, y de todo lo que tiene en la esencia alguna diversidad.

Las cosas semejantes (212) son las sujetas a las mismas modificaciones, entre las que hay más relación que diferencia, y las que tienen la misma cualidad. Y por contrarias que puedan aparecer, si el mayor número de los caracteres o los principales se parecen, sólo por esto hay semejanza.

En cuanto a lo semejante, se toma en todos los sentidos opuestos a lo semejante.

- X -

Lo Opuesto (213) se dice de la contradicción, de los contrarios y de la relación; de la privación y de la posesión; de los principios de los seres y de los elementos en que se resuelven; es decir, de la producción y de la destrucción. En una palabra, en todos los casos en que un sujeto no puede admitir la coexistencia de dos cosas, decimos que éstas son opuestas, opuestas en sí mismas, o bien opuestas en cuanto a sus principios (214). Lo pardo y lo blanco no coexisten en el mismo sujeto, y así sus principios son opuestos.

Se llaman Contrarias (215) las cosas de géneros diferentes que no pueden coexistir en el mismo sujeto; y las que difieren más dentro del mismo género; las que difieren más en el mismo sujeto; las que difieren más entre las cosas sometidas a la misma potencia; finalmente aquellas, cuya diferencia es considerable, ya absolutamente, ya genéricamente, ya bajo la relación de la especie. Las demás contrarias son llamadas así, las

unas porque tienen en sí mismas los caracteres de que hablamos, las otras porque admiten esos caracteres, y otras porque, activas o pasivas, agentes o pacientes, toman o dejan, poseen o no estos caracteres y otros de la misma naturaleza.

Puesto que la unidad y el ser se entienden de muchas maneras, se sigue de aquí necesariamente, que sus modos se encuentran en igual caso; y entonces es preciso que la identidad, la heterogeneidad y lo contrario varíen en las diversas maneras de considerar el ser y la unidad.

Se llaman cosas de especies diferentes, aquellas que, siendo del mismo género, no pueden sustituirse mutuamente; las que siendo del mismo género, tienen una diferencia; y aquellas cuyas esencias son contrarias. Hay también diferencia de especie en los contrarios, ya en todos los contrarios, ya sólo en los contrarios primitivos, e igualmente en los seres que tienen la última forma del género, cuando sus nociones esenciales no son las mismas. Así el hombre y el caballo son ciertamente indivisibles por el género, pero hay diferencia entre sus nociones esenciales. Por último, los seres cuya esencia es la misma, pero con una diferencia, son especies diferentes.

La identidad de especie se entiende de todos los casos opuestos a los que acabamos de enumerar.

- XI -

Anterioridad y posterioridad (216) se dicen en ciertos casos (217) de la relación con un objeto considerado en cada género como primero y como principio; es el más o el menos de proximidad a un principio determinado, ya absolutamente y por la naturaleza misma, ya relativamente a alguna cosa, sea en cualquier punto, sea bajo ciertas condiciones. En el espacio, por ejemplo, lo anterior es lo que está más próximo a un lugar determinado por la naturaleza, como el medio o la extremidad, o tomado al azar; y aquello que está más distante de este lugar es posterior. En el tiempo, lo anterior es en primer lugar lo que está más lejano del instante actual. Así sucede respecto a lo pasado. La guerra de Troya es anterior a las guerras médicas, porque está más lejana del instante actual. Después entra lo que está más próximo a este mismo instante actual. El porvenir está en este caso. La celebración de los juegos Nemeos será anterior a la de los juegos Picos, porque está más próxima al instante actual, tomando el instante actual como principio, como cosa primera. Con relación al movimiento, la anterioridad pertenece a lo que está más próximo al principio motor; el niño es anterior al hombre. En este caso, el principio está determinado por su naturaleza. [Con relación a] la potencia, lo que tiene la prioridad es lo que excede en poder, lo que puede más. De este género es todo ser a cuya voluntad se ve precisado a someterse otro ser, que es ser inferior, de tal manera que éste no se ponga en movimiento si el otro no le mueve, y que se mueva imprimiéndole el primero el movimiento. En este caso, la voluntad es el principio. Con respecto al

orden, la anterioridad y la posterioridad se entienden en vista de la distancia regulada relativamente a un objeto determinado. El bailarín que sigue al corifeo es anterior al que figura en tercera fila; y la penúltima cuerda de la lira es anterior a la última. En el primer caso el corifeo es el principio; en el segundo es la cuerda del medio (218).

Éste es un punto de vista de la anterioridad. Hay otro: la anterioridad de conocimiento; anterioridad que es absoluta. Pero hay dos órdenes de conocimiento: el esencial y el sensible. Para el conocimiento esencial, lo universal es lo anterior, así como lo particular para el conocimiento sensible. En la esencia misma, el accidente es anterior al todo; lo músico es anterior al hombre músico, porque no podría haber todo sin partes. Y sin embargo, la existencia del músico no es posible, si no hay alguien que sea músico. La anterioridad se entiende, por último, de las propiedades de lo que es anterior; la rectitud es anterior a lo terso; porque la una es propiedad esencial de la línea, la otra es una propiedad de la superficie.

Hay, pues, la anterioridad y la posterioridad accidentales, y las de naturaleza y esencia. La anterioridad por naturaleza no tiene por condición la anterioridad accidental; pero ésta no puede nunca existir sin aquélla; distinción que Platón ha establecido. Por otra parte, el ser tiene muchas acepciones: lo que es anterior en el ser es el sujeto; y así la sustancia tiene la prioridad. Desde otro punto de vista, la prioridad y la posterioridad se refieren a la potencia y al acto. Lo que existe en potencia es anterior; lo que existe en acto, posterior. Así, en potencia, la mitad de la línea es anterior a la línea entera, la parte al todo, la materia a la esencia. Pero en acto las partes son posteriores al todo, porque después de la disolución del todo, es cuando existen en acto.

Todo lo que es anterior y posterior entra, bajo cualquier punto de vista, en estos ejemplos. En efecto, bajo la relación de la producción es posible que ciertas cosas existan sin las otras; y así el todo será anterior a las partes; bajo la relación de la destrucción, por lo contrario, la parte será anterior al todo. Lo mismo sucede en todos los demás casos.

- XII -

Poder o potencia (219) se entiende del principio del movimiento o del cambio, colocado en otro ser, o en el mismo ser, pero en tanto que otro. Así el poder de construir no se encuentra en lo que es construido; el poder de curar, por lo contrario, puede encontrarse en el ser que es curado, pero no en tanto que curado. Por poder se entiende, ya el principio del movimiento y del cambio, colocado en otro ser o en el mismo ser en tanto que otro; ya la facultad de ser mudado, puesto en movimiento por otra cosa o por sí mismo en tanto que otro: en este sentido es el poder de ser modificado en el ser que es modificado. Así es que a veces decimos que una cosa tiene el poder de ser modificada, cuando puede

experimentar una modificación cualquiera y a veces también cuando no puede experimentar toda especie de modificaciones, y sí sólo las mejores. Poder se dice también de la facultad de hacer bien alguna cosa, o de hacerla en virtud de su voluntad. De los que solamente andan o hablan, pero haciéndolo mal, o de distinto modo de como quisieran, no se dice que tienen el poder de hablar o de andar. Poder se entiende igualmente en el sentido de tener la facultad de ser modificado.

Además, todos los estados en los que no puede experimentar absolutamente ninguna modificación, ningún cambio, o en los que no se experimenta sino difícilmente una modificación para mal, son poderes; porque se ve uno roto, estropeado, maltratado, en una palabra, destruido, no en virtud de un poder, sino por falta de poder, y porque falta algo. Los seres que están al abrigo de estas modificaciones son los que no pueden ser mudados sino difícilmente, ligeramente, porque están dotados de una potencia, de un poder propio, de un estado particular.

Éstas son las diversas acepciones de poder o potencia. Poderoso debe ser por tanto en primer lugar lo que tiene el principio del movimiento o del cambio; porque la facultad de producir el reposo es una potencia que se encuentra en otro ser o en el mismo ser en tanto que otro. Poderoso se dice igualmente de lo que tiene la facultad de ser mudado por otro ser; en otro sentido, es la facultad de mudar otro objeto, o para mejorarlo o para empeorarlo. En efecto, lo que se destruye parece tener la potencia de ser destruido; porque no podría ser destruido si no tuviese esta potencia; es preciso que tenga en sí alguna disposición, causa y principio de una modificación semejante. Así se dice en un sentido que un objeto es poderoso en virtud de sus propiedades; y en otro, que es poderoso a causa de la privación de ciertas propiedades. Pero si la privación misma es una especie de propiedad, será uno poderoso siempre en virtud de una propiedad particular.

Lo mismo sucede con el ser en general; es poderoso, porque tiene ciertas propiedades, ciertos principios; lo es igualmente por la privación de estas propiedades, si la privación misma es una propiedad. Es poderoso en otro sentido, en cuanto el poder de destruirle no se encuentra ni en otro ser, ni en él mismo en tanto que otro. Finalmente, todas estas expresiones significan que una cosa puede hacerse o no hacerse, o que puede hacerse bien. De este último género es el poder de los seres inanimados, de los instrumentos; bajo esta condición del bien se dice de una lira que puede producir sonidos; y se dice de otra que no puede, cuando no tiene sonidos armoniosos.

La impotencia (220) es la privación de la potencia, la falta de un principio como el que acabamos de señalar, falta absoluta o falta de un ser que debería naturalmente poseerla, o en la época en que según su naturaleza debería poseerla. No se dice en el mismo concepto que el niño y el eunuco son impotentes para engendrar. Además, a cada potencia se opone una impotencia particular, lo mismo a la potencia simplemente motriz como a la que produce el bien. Impotente se entiende con relación a la impotencia de este género, y también se toma en otro sentido. Se trata de

lo Posible y de lo Imposible (221). Lo imposible es aquello cuyo contrario es absolutamente verdadero. Y así, es imposible que la relación de la diagonal con el lado del cuadrado sea conmensurable, porque es falso que lo sea: no sólo lo contrario es verdadero, sino que es necesario que esta relación sea inconmensurable, y por consiguiente, no sólo es falso que la relación en cuestión sea conmensurable, sino que esto es necesariamente falso. Lo opuesto de lo imposible es lo posible, que es aquello cuyo contrario no es necesariamente falso. Y así, es posible que el hombre esté sentado, porque no es necesariamente falso que no esté sentado. Posible, en un sentido significa como acabamos de decir, lo que no es necesariamente falso; en otro, es lo que es verdadero o, más bien, lo que puede serlo.

Sólo metafóricamente emplea la Geometría (222) la palabra potencia; la potencia en este caso no es un poder real. Pero todas las acepciones de potencia en tanto que poder, se refieren a la primera potencia, es decir, al principio del cambio colocado en otro ser en tanto que otro,

Las demás cosas se dicen posibles o potentes, las unas porque otro ser tiene sobre ellas un poder de este género; las otras, por lo contrario, porque no están sometidas a este poder; y otras porque este poder es de una naturaleza determinada. Lo mismo sucede con las acepciones de impotencia o de imposible; de suerte que la definición de la potencia primera es: Principio del cambio colocado en otro ser en tanto que otro.

- XIII -

Cantidad

Cantidad (223) se dice de lo que es divisible en elementos constitutivos, de los que alguno, o todos, es uno y tienen por naturaleza una existencia propia. La pluralidad es una cantidad cuando puede contarse; una magnitud cuando puede medirse. Se llama pluralidad lo que es en potencia divisible en partes no continuas; magnitud lo que puede dividirse en partes continuas. Una magnitud continua en un solo sentido, se llama longitud; en dos sentidos, latitud, y en tres, profundidad. Una pluralidad finita es el número; una longitud finita es la línea. Lo que tiene latitud determinada es una superficie; lo que tiene profundidad determinada, un cuerpo. Finalmente, ciertas cosas son cantidades por sí mismas, otras accidentalmente. Y así, la línea es por sí misma una cantidad; el músico lo es tan sólo accidentalmente.

Entre las cosas que son cantidades por sí mismas hay unas que lo son por su esencia, la línea, por ejemplo, porque la cantidad entra en la definición de la línea; otras no lo son sino como modos, estados de la cantidad; como lo mucho y lo poco, lo largo y lo corto, lo ancho y lo estrecho, lo profundo y su contrario, lo pesado y lo ligero y las demás cosas de este género. Lo grande y lo pequeño, lo mayor y lo menor, considerados, ya en sí mismos, ya en sus relaciones, son igualmente modos esenciales de la cantidad. Estos nombres, sin embargo, se aplican algunas

veces metafóricamente a otros objetos. Cantidad, tomada accidentalmente, se entiende, como hemos dicho, de lo músico, de lo blanco, en tanto que se encuentran en seres que tienen cantidad. El movimiento, el tiempo, se los llama cantidades en otro sentido. Se dice que tienen una cantidad, que son continuos, a causa de la divisibilidad, de los seres de que son modificaciones; divisibilidad, no del ser en movimiento, sino del ser a que se ha aplicado el movimiento. Porque este ser tiene cantidad, es por lo que hay también cantidad para el movimiento; y el tiempo no es una cantidad, sino porque el movimiento lo es.

- XIV -

Cualidad

La Cualidad (224) es, en primer lugar, la diferencia que distingue la esencia; y así el hombre es un animal que tiene tal cualidad, porque es bípedo; el caballo, porque es cuadrúpedo. El círculo es una figura que tiene también tal cualidad: no tiene ángulos. En este sentido, por tanto, cualidad significa la diferencia que distingue la esencia. Cualidad puede decirse igualmente de los seres inmóviles y de los seres matemáticos, de los números, por ejemplo. En este caso están los números compuestos, y no los que tienen por factor la unidad; en una palabra, los que son imitaciones de la superficie y del sólido, es decir, los números cuadrados, los números cúbicos; y, en general, la expresión cualidad se aplica a todo lo que es la esencia del número distinto de la cantidad. La esencia del número es el ser producto de la cantidad. La esencia del número es el ser producto de un número multiplicado por la unidad: la esencia de seis no es dos veces, tres veces un número, sino una vez, porque seis es una vez seis. Cualidad se dice también de los atributos de las sustancias en movimiento. Tales son el calor y el frío, la blancura y la negrura, la pesantez y la ligereza, y todos los atributos de este género que pueden revestir alternativamente los cuerpos en sus cambios. Por último, esta expresión se aplica a la virtud y al vicio, y en general, al mal y al bien.

Pueden, pues, reducirse los diferentes sentidos de cualidad a dos principales, uno de los cuales es por excelencia el propio de la palabra. La cualidad primera es la diferencia en la esencia. La cualidad en los números forma parte de los números mismos; es realmente una diferencia entre esencias, pero esencias inmóviles o consideradas en tanto que inmóviles.

En la segunda clase de cualidades, por lo contrario, se colocan los modos de los seres en movimiento, en tanto que están en movimiento, y las diferencias de los movimientos. La virtud, el vicio, pueden considerarse como formando parte de estos modos, porque son la expresión de las diferencias de movimiento o de acción en los seres en movimiento que hacen o experimentan el bien o el mal. Por ejemplo este ser puede ser puesto en movimiento y obrar de tal manera; entonces es bueno: aquel otro de una

manera contraria, y entonces es malo. El bien y el mal sobre todo reciben el nombre de cualidades que se dan en los seres animados, y entre éstos principalmente en los que tienen voluntad.

- XV -

Relación

Relación (225) se dice, o bien del doble con relación a la mitad, del triple con relación a la tercera parte y, en general, de lo múltiplo con relación a lo submúltiplo, de lo más con relación a lo menos; o bien es la relación de lo que calienta a lo que es calentado, de lo que corta a lo que es cortado y, en general, de lo que es activo a lo que es pasivo. También es la relación de lo conmensurable a la medida, de lo que puede ser sabido a la ciencia, de lo sensible a la sensación. Las primeras relaciones son las numéricas, relaciones indeterminadas o relaciones de números determinados entre sí o relaciones de un número con la unidad. Así, la relación numérica de la pluralidad a la unidad no es determinada: puede ser tal o cual número. La relación de uno y medio con un medio es una relación de números determinados; la relación del número fraccionado en general a la fracción, no es una relación de números determinados: sucede con ella lo que con la de la pluralidad a la unidad. En una palabra, la relación del más o menos es una relación numérica completamente indeterminada. El número inferior es ciertamente conmensurable, pero se le compara a un número inconmensurable. En efecto, lo más relativamente a lo menos, es lo menos y un resto; este resto es indeterminado; puede o no ser igual a lo menos.

Todas estas relaciones son relaciones de números o de propiedades de números, y también relaciones por igualdad, por semejanza, por identidad; pero éstas son de otra especie. En efecto, bajo cada uno de estos modos hay unidad: se llama idéntico aquello cuya esencia es una: semejante lo que tiene la misma cualidad; igual lo que tiene la misma cantidad. Ahora bien, la unidad es el principio, la medida del número. De suerte que puede decirse que todas estas relaciones son relaciones numéricas, pero no de la misma especie que las precedentes. Las relaciones de lo que es activo a lo que es pasivo son relaciones, ya de las potencias activa y pasiva, ya de los actos de estas potencias. Así hay relación de lo que puede calentar a lo que tiene la posibilidad de calentarse, porque hay potencia. Hay igualmente relación de aquello que calienta a lo que es calentado, de lo que corta a lo que es cortado, pero relación de seres en acto. Para las relaciones numéricas, por lo contrario, no hay acto, a menos que se entienda por esto las propiedades de que hemos hablado en otra parte; el acto como movimiento no se encuentra en ellas.

En cuanto a las relaciones de potencia, hay por lo pronto las que son determinadas por el tiempo: éstas son las relaciones del que hace a lo que es hecho, del que debe hacer a lo que debe ser hecho. En este sentido se dice que el padre es padre de su hijo; el uno ha hecho, el otro ha

padecido la acción. Hay finalmente cosas que se dicen relativas, como siendo privaciones de potencia; como lo imposible y demás de este género, lo invisible, por ejemplo.

Lo que es relativo numéricamente o en potencia es relativo en el concepto de referirse él a otra cosa, pero no otra cosa a él. Por lo contrario, lo que es conmensurable, científico, inteligible, se llama relativo, porque se refiere a otra cosa. Decir que una cosa es inteligible, es decir que se puede tener inteligencia de esta cosa; porque la inteligencia no es relativa al ser a que pertenece: hablar de esta manera sería repetir dos veces la misma cosa. De igual modo la vista es relativa a algún objeto, no al ser a quien pertenece la vista, bien que sea cierto decirlo. La vista es relativa o al color o a otra cosa semejante. En la otra expresión habría dos veces la misma cosa; la vista es la vista del ser a que pertenece la vista.

Las cosas que en sí mismas son relativas, lo son, o como aquellas de que acabamos de hablar, o bien porque los géneros de que ellas dependen son relativos de esta manera. La medicina, por ejemplo, es una de las cosas relativas, porque la ciencia, de la que es ella una especie, parece una cosa relativa. También se da el nombre de relativos a los atributos en cuya virtud los seres que los poseen se dicen relativos: a la igualdad, porque lo igual es relativo; a la semejanza, porque lo semejante lo es igualmente. Hay, por último, relaciones accidentales: en este concepto el hombre es relativo, porque accidentalmente es doble, y lo doble es una cosa relativa. Lo blanco igualmente puede ser relativo de la misma manera, si el mismo ser es accidentalmente doble y blanco.

- XVI -

Perfecto

Perfecto (226) se dice por de pronto de aquello que contiene en sí todo, y fuera de lo que no hay nada, ni una sola parte (227). Así, tal duración determinada es perfecta cuando fuera de esta duración no hay ninguna duración que sea parte de la primera. Se llama también perfecto aquello que, bajo las relaciones del mérito y del bien, no es superado en un género particular. Se dice: un médico perfecto, un perfecto tocador de flauta, cuando no les falta ninguna de las cualidades propias de su arte. Esta calificación se aplica metafóricamente lo mismo a lo que es malo. Se dice: un perfecto sicofanta; un perfecto ladrón; y también se le suele dar el nombre de buenos, un buen ladrón, un buen sicofanta. El mérito de un ser es igualmente una perfección. Una cosa, una esencia es perfecta, cuando en su género propio no le falta ninguna de las partes que constituyen naturalmente su fuerza y su grandeza. Se da también el nombre de perfectas a las cosas que tienden a un buen fin. Son perfectas en tanto que tienen un fin (228). Y como la perfección es un punto extremo, se aplica metafóricamente esta palabra a las cosas malas, y se dice: esto está perfectamente perdido, perfectamente destruido, cuando nada falta a

la destrucción y al mal, cuando éstos han llegado al último término. Por esto la palabra perfecta se aplica metafóricamente a la muerte: ambos son el último término. Por último, la razón por qué se hace una cosa, es un fin, una perfección.

Perfecto en sí se dice, por tanto, o de aquello a que no falta nada de lo que constituye el bien, de aquello que no es superado en su género propio, o de lo que no tiene fuera de sí absolutamente ninguna parte. Otras cosas, sin ser perfectas por sí mismas, lo son en virtud de aquellas, o porque producen la perfección, o la poseen o están en armonía con ella, o bien porque sostienen alguna otra especie de relación con lo que propiamente se llama perfecto.

- XVII -

Término

Término (229) se dice del extremo de una cosa después del cual ya no hay nada y antes del que está todo. Es también el límite de las magnitudes o de las cosas que tienen magnitud. Por término de una cosa entiendo el punto adonde va a parar el movimiento, la acción, y no el punto de partida. Algunas veces, sin embargo, se da este nombre al punto de partida, al punto de detención, a la causa final, a la sustancia de cada ser y a su esencia; porque estos principios son el término del conocimiento, y como término del conocimiento, son igualmente el término de las cosas. Es evidente que, según esto, la palabra término tiene tantas acepciones como principio, y más aún: el principio es un término, pero el término no es siempre un principio.

- XVIII -

En qué o por qué

En qué o Por qué (230) se toma en muchas acepciones. En un sentido designa la forma, la esencia de cada cosa; y así aquello en que se es bueno, es el bien en sí. En otro sentido se aplica al sujeto primero en que se ha producido alguna cosa, como a la superficie que ha recibido el color. En qué o por qué en su acepción primera significa, por tanto, en primer lugar la forma; y en segundo la materia, la sustancia primera de cada cosa; en una palabra, tiene todas las acepciones del término causa. En efecto, se dice: ¿por qué ha venido?, como si se dijera: ¿con qué fin ha venido?, ¿por qué se ha hecho un paralogismo o un silogismo?, en el sentido de: ¿cuál ha sido la causa del silogismo o del paralogismo? Por qué y en qué se dice también respecto a la posición: ¿por qué se está en pie?, ¿por qué se anda? En estos dos casos se trata de la posición y del lugar.

Conforme a esto, En sí y Por sí (231) se entenderán también necesariamente de muchas maneras. En sí significará la esencia de un ser,

como Calias y la esencia propia de Calias. Expresará además todo lo que se encuentra en la noción del ser: Calias es en sí un animal; porque en la noción de Calias se encuentra el animal: Calias es un animal. En sí se entiende igualmente del sujeto primero que ha recibido en sí o en alguna de sus partes alguna cualidad: la superficie en sí es blanca; el hombre en sí es vivo; porque el alma, parte de la ciencia del hombre, es el principio de la vida. Se dice también de aquello que no tiene otra causa que ello mismo. Es cierto que el hombre tiene muchas causas: lo animal, lo bípedo; sin embargo, el hombre es hombre en sí y por sí. Se dice finalmente de lo que se encuentra solo en un ser, en tanto que es solo; y en este sentido lo que está aislado se dice que existe en sí y por sí.

- XIX -

Disposición

La Disposición (232) es el orden de lo que tiene partes, o con relación al lugar, o con relación a la potencia, o con relación a la forma. Es preciso, en efecto, que haya en este caso cierta posición, como indica el nombre mismo: disposición.

- XX -

Estado

Estado (233) en un sentido significa la actividad o la pasividad en acto; por- ejemplo, la acción o el movimiento; porque entre el ser que hace y el que padece, hay siempre acción. Entre el ser que viste un traje y el traje vestido, hay siempre un intermedio: el vestir y el traje. Evidentemente, el vestir el traje no puede ser el estado del traje vestido; porque se iría así hasta el infinito si se dijese que el estado es el estado de un estado. En otro sentido el estado se toma por disposición, situación buena o mala de un ser, ya en sí, ya con relación a otro. Así la salud es un estado, porque es una disposición particular. Estado se aplica también a las diferentes partes, cuyo conjunto constituye la disposición; en este sentido, la fuerza o la debilidad de los miembros en un estado de los miembros.

- XXI -

Pasión

Pasión (234) se dice de las cualidades que puede alternativamente revestir un ser; como lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesantez y la ligereza, y todas las demás de este género. En otro sentido, es el acto mismo de estas cualidades, el tránsito de una a otra. Pasión, en este último caso, se dice más bien de las cualidades malas, y sobre

todo se aplica a las tendencias deplorables y perjudiciales. En fin, se da el nombre de pasión a una grande y terrible desgracia.

- XXII -

Privación

Se dice que hay Privación (235) ya cuando un ser no tiene alguna cualidad que no debe encontrarse en él, y que por su natural no debe tener, y en este sentido se dice que una planta privada de ojos; ya cuando, debiendo naturalmente encontrarse esta cualidad en él, o en el género a que pertenece, sin embargo, no la posee. Así el hombre ciego está privado de vista, de distinta manera que lo está el topo; en el último caso la privación es un hecho general, en el otro es un hecho individual. Hay también privación cuando, debiendo un ser tener naturalmente una cualidad en una época determinada, llega esta época y no la tiene. La ceguera es una privación, pero no se dice que un ser es ciego a una edad cualquiera, sino sólo si no tiene la vista a la edad que naturalmente debe tenerla. Hay igualmente privación cuando no se tiene tal facultad en la parte que se debe tener, aplicada a los objetos a que debe aplicarse, en las circunstancias y manera convenientes. La supresión violenta también se llama privación.

En fin, todas las negaciones indicadas por la partícula in o cualquiera otra semejante (236), expresan otras tantas privaciones. Se dice que un objeto es desigual, cuando no hay igualdad que le sea natural; invisible, cuando está absolutamente sin color, o cuando está débilmente coloreado; se llama sin pies, el que no tiene pies o los tiene malos. Hay igualmente privación de una cosa cuando está en pequeña cantidad: como un fruto sin pepita, por un fruto que tiene sólo una pequeña pepita; o bien cuando esta cosa se hace difícilmente o mal: incortable no significa sólo que no puede ser cortado, sino que se corta difícilmente o se corta mal. En fin, privación significa falta absoluta. No se llama ciego al que sólo ve con un ojo, sino al que no ve con ninguno de los dos. Conforme a esto, no es todo ser bueno o malo, justo o injusto; hay grados intermedios entre éstos.

- XXIII -

Posesión

La Posesión (237) se expresa de muchas maneras. Por de pronto indica lo que imprime una acción en virtud de su naturaleza o de un efecto propio: y así se dice que la fiebre posee al hombre, que el tirano posee la ciudad, que los que están vestidos poseen su vestido. También se entiende por el objeto que padece la acción: por ejemplo, el bronce tiene o posee la forma de una estatua, el cuerpo posee la enfermedad; además, lo que envuelve con relación a lo envuelto, porque el objeto que envuelve

otro, es claro que lo contiene. Decimos: el vaso contiene el líquido, la ciudad contiene los hombres, la nave los marineros; así como el todo contiene las partes. Lo que impide a un ser moverse u obrar conforme a su tendencia, retiene este ser. En este sentido se dice: que las columnas sostienen las masas que tienen encima; que Atlas, como dicen los poetas, sostiene el Cielo. Sin sostén, caería sobre la Tierra, como pretenden algunos sistemas de física. En el mismo sentido se aplica también la palabra tener a lo que retiene los objetos; sin esto, se separarían en virtud de su fuerza propia. En fin, lo contrario de la posesión se explica de tanta maneras como la posesión y en correspondencia con las expresiones que acabamos de enumerar.

- XXIV -

Ser o Provenir de

Ser o Provenir de (238), se aplica en un sentido a aquello de que está hecha una cosa, como la materia; en cuyo caso hay un doble punto de vista que considerar, la materia primera o tal especie particular de materia. Ejemplo de lo primero: lo que es fusible proviene del agua. Segundo punto de vista: la estatua proviene del bronce. En otro sentido se dice del principio del movimiento. ¿De dónde proviene el combate, por ejemplo? Del insulto, porque es el principio del combate. Se aplica igualmente al conjunto de la materia y de la forma. Y así se dice, las partes provienen del todo; y en verso, de la *Iliada*; las piedras de la casa, porque una forma es un fin, y lo que tiene un fin es perfecto (239). Desde otro punto de vista, el todo viene de la parte; y así el hombre viene del bípedo, la sílaba del elemento. Pero no al modo que la estatua proviene del bronce: la sustancia compuesta viene de la materia sensible; la especie viene de la materia de la especie. Además de estos ejemplos, la expresión de que trata se aplica a las cosas que provienen de alguna de estas maneras, pero provienen sólo de una parte determinada. En este sentido se dice que el hijo viene del padre y de la madre, que las pantas provienen de la tierra, porque provienen de alguna de sus partes.

Provenir, en otro sentido, sólo indica la sucesión en el tiempo. Y así la noche proviene del día, la tempestad de la calma, en vez de decir que lo uno sigue al otro. A veces hay retroceso del uno al otro, como en los ejemplos que acabamos de citar; otras veces hay sucesión invariable: ha partido a seguida el equinoccio para el embarque, es decir, después del equinoccio, los targelianos (240) a seguida de los dionisianos (241), queriendo decir después de los dionisianos (242).

- XXV -

Parte

Parte (243), en un sentido se dice de aquello en que se puede dividir

una cantidad cualquiera. Porque siempre lo que se quita de una cantidad, en tanto que cantidad, se llama parte de esta cantidad. Y así dos pueden considerarse como parte de tres. En otro sentido, se da sólo este nombre a lo que mide exactamente las cantidades; de suerte que, bajo un punto de vista, dos será parte de tres, y bajo otro, no. Aquello en que pueda dividirse un género, el género animal, por ejemplo, de distinta manera que bajo la relación de la cantidad se llama también parte de este género. Parte se dice igualmente de aquello en que puede dividirse un objeto, o de aquello que constituye el todo o la forma, o lo que tiene la forma. El bronce, por ejemplo es una parte de la esfera o del cubo de bronce, es la materia que recibe la forma. El ángulo es también una parte. Por último, los elementos de la definición de cada ser particular son también partes del todo. De suerte que, bajo este punto de vista, puede considerarse el género como parte de la especie; bajo otro, por lo contrario, la especie es parte del género.

- XXVI -

Todo

Todo (244) se dice de aquello a que no falta ninguna de las partes que constituyen naturalmente un todo; o bien de aquello que abraza otros seres, si tiene unidad; y de los seres comprendidos, si forman una unidad. Bajo este último punto de vista se presentan dos casos: o bien cada uno de los seres comprendidos es uno, o bien la unidad resulta de su conjunto. Y así, en cuanto al primer caso, lo universal (porque lo universal recibe el nombre de todo, en tanto que designa un conjunto) es universal porque abraza muchos seres, a cada uno de los cuales se aplica, y todo estos seres particulares forman una unidad común, por ejemplo, hombre, caballo, dios, porque son todos seres vivos. En el segundo caso, lo continuo determinado se llama todo o conjunto porque es una unidad resultante en muchas partes integrantes, sobre todo cuando éstas existen en potencia, y a veces también cuando existen en acto.

Los objetos naturales tienen más bien este carácter que los de arte, como hemos hecho observar al tratar de la unidad; porque el todo o conjunto es una especie de unidad.

Añádase a esto que las cantidades que tienen un principio, un medio y un fin, las cosas en las que la posición no produce ningún cambio, se las llama Todo; las que experimentan un cambio por la posición, se las llama Conjunto. Las que pueden reunir los dos caracteres son a la vez conjunto y todo (245). En este caso se encuentran aquellas cuya naturaleza permanece la misma en la dislocación de las partes, pero cuya forma varía; como la cera, un traje. Se aplica a estos objetos las expresiones todo y conjunto, porque tienen los dos caracteres. Pero el agua, los cuerpos líquidos, los números, reciben solamente la denominación de todo. La palabra conjunto no se aplica ni a los números ni al agua, sino metafóricamente. La expresión Todos (246) se aplica a las cosas que se llamarían todo, considerándolas

como unidad; si se las considera como divididas, se les aplica el plural: todo este número, todas mónadas.

- XXVII -

Truncado

Mutilado o truncado (247) se dice de las cantidades, pero no de todas indistintamente; es preciso no sólo que puedan ser divididas, sino también que formen un conjunto: el número dos no resulta mutilado si se quita una de las dos unidades, porque la parte quitada por mutilación jamás es igual a lo que queda del objeto. Lo mismo sucede con todos los números. Para que haya mutilación, es preciso que la esencia persista; cuando una copa se mutila, es aún una copa. Ahora bien, el número, después de la mutilación, no queda el mismo. No basta, sin embargo, para que haya mutilación, que las partes del objeto sean diferentes. Hay números cuyas partes difieren: estas partes pueden ser dos y tres. En general, no hay mutilación respecto de las cosas en que la colocación de las partes es indiferente, como el fuego y el agua; para que haya mutilación, es preciso que la colocación de las partes afecte a la esencia misma del objeto. Es preciso, además, que haya continuidad; porque hay en una armonía tonos diferentes dispuestos en un orden determinado y, sin embargo, no se dice jamás que se mutila una armonía. Unid a esto que esta expresión no se aplica ni a todo conjunto, cualquiera que él sea, ni a un conjunto privado de una parte cualquiera. No es preciso arrancar las partes consecutivas de la esencia; el punto que ocupaban las partes no es tampoco indiferente. No se dice mutilada una copa por estar rajada; lo está cuando el asa o el borde han sido arrancados. Un hombre no está mutilado por haber perdido parte de la gordura o el bazo (248), si no ha perdido alguna extremidad; y esto no respecto a todas las extremidades; es preciso que sea tal que, una vez mutilada, no puede reproducirse jamás. Por esto no se dice de los calvos que están mutilados.

- XXVIII -

Género

Género o Raza (249) se emplea en primer lugar, para expresar la generación continua de los seres que tienen la misma forma (250). Y así se dice; mientras subsista el género humano; en lugar de decir: mientras haya generación no interrumpida de hombres. Se dice igualmente con relación a aquello de que se derivan los seres, al principio que los ha hecho pasar a ser: los helenos, los jonios. Estos nombres designan razas, porque son seres que tienen los unos a Helen y los otros a Jon por autores de su existencia. Raza se dice más bien con relación al generador con relación a la materia. Sin embargo, el género viene también de la hembra, y así se dice: la raza de Pirra.

Otro sentido de la palabra género: la superficie es el género de las figuras planas, el sólido de las figuras sólidas; porque cada figura es o tal superficie o tal sólido: la superficie y el sólido en general son los objetos que se diferencian en los casos particulares. En las definiciones se da el nombre de género a la noción fundamental y esencial, cuyas cualidades son las diferencias (251).

Tales son las diversas acepciones de la palabra género. Se aplica, pues, o a la generación continua de los seres que tienen la misma forma, o a la producción de una misma especie por un orden motor común, o a la comunidad de materia; porque lo que tiene diferencia, cualidad, es el sujeto común, es lo que llamamos la materia.

Se dice que hay diferencia de género cuando el sujeto primero es diferente, cuando las cosas no pueden resolverse las unas en las otras, ni entrar todas en la misma cosa. Y así la forma y la materia difieren por el género, y lo mismo sucede con todos los objetos que se refieren a categorías del ser diferentes (recuérdese que el ser expresa, ya la forma determinada, ya la cualidad, y todas las demás distinciones que hemos establecido precedentemente): estos modos no pueden efectivamente entrar los unos en los otros ni resolverse en uno solo.

- XXIX -

Falso

Falso (252) se entiende en un sentido la falsedad en las cosas (253), y entonces hay falsedad, o porque las cosas no son realmente, o porque es imposible que sean; como si se dijese, por ejemplo, que la relación de la diagonal con el lado del cuadrado es conmensurable, o que no está sentado: lo uno es absolutamente falso, lo otro lo es accidentalmente; pero en uno y otro caso el hecho no es cierto.

Falso se dice también de las cosas que existen realmente, pero que aparecen de otra manera de como son lo que no son; por ejemplo, la sombra, los ensueños, que tienen alguna realidad, pero que son los objetos cuya imagen representan. Y así se dice que las cosas son falsas, o porque no existen absolutamente, o porque no son más que apariencias y no realidades.

Una definición falsa es la que expresa cosas que no hay; digo falsa en tanto que falsa. Y así una definición será falsa cuando recaiga sobre otro objeto que aquel con relación al que es verdadero: por ejemplo, lo que es verdadero del círculo es falso del triángulo. La definición de cada ser es una, bajo un punto de vista, porque se define por la esencia; bajo otro punto de vista es múltiple, porque hay el ser en sí, y después el ser con sus modificaciones; hay Sócrates y Sócrates músico. Pero la definición falsa no es propiamente definición de cosa alguna.

Estas consideraciones prueban la necesidad de lo que dice Antístenes; que no se puede hacer de un mismo ser más que una sola definición, la definición propia; de donde resultaría que no hay contradicción y, en

último resultado, que nada es falso. Pero observemos que se puede definir todo ser, no sólo por su propia definición, sino por la de otro ser; definición falsa en tal caso, o absolutamente falsa (254), o verdadera desde cierto punto de vista (255): puede decirse que ocho es doble, y tal es la noción misma del número dos. Tales son las significaciones de la palabra falso.

Se dice que un hombre es falso cuando ama y busca la falsedad, sin ningún otro fin, y sólo por la falsedad misma, o bien cuando arrastra a otros a la falsedad. En este último sentido damos el nombre de falsas a cosas que presentan una imagen falsa, y por lo tanto es falsa la proposición de Hipias (256), de que el mismo ser es a la vez verídico y mentiroso. Sócrates llama embustero al que puede mentir, y por esto entiende el que es instruido y sagaz. Añade que el que es malo voluntariamente vale más que el que lo es involuntariamente. Y esta falsedad intenta demostrarla por una inducción. El que cojea con intención vale más que el que cojea involuntariamente, y por cojear entiende imitar a un cojo. Pero en realidad, el que cojea con intención será peor seguramente. En éste sucede lo que con la maldad en el carácter.

- XXX -

Accidente

Accidente (257) se dice de lo que se encuentra en un ser y puede afirmarse con verdad, pero que no es, sin embargo, ni necesario ni ordinario. Supongamos que cavando un hoyo para poner un árbol se encuentra un tesoro. Es accidental que el que cava un hoyo encuentre un tesoro; porque ni es lo uno consecuencia ni resultado necesario del otro, ni es ordinario tampoco que plantando un árbol se encuentre un tesoro. Supongamos también que un músico sea blanco; como no es necesario ni general, a esto llamamos accidente. Por tanto, si sucede una cosa, cualquiera que ella sea, a un ser, aun en ciertas circunstancias de lugar y de tiempo, pero sin que haya causa que determine su esencia, sea actualmente, sea en tal lugar, esta cosa será un accidente. El accidente no tiene, pues, ninguna causa determinada; tiene sólo una cosa fortuita; y por lo fortuito es lo indeterminado (258). Por accidente se arriba a Egina, cuando no se hizo ánimo de ir allí, sino que le ha llevado a uno la tempestad o los piratas. El accidente se produce, existe, pero no tiene la causa en sí mismo, y sólo existe en virtud de otra cosa. La tempestad ha sido causa de que hayáis arribado a donde no queríais, y este punto es Egina.

La palabra accidente se entiende también de otra manera; se dice de lo que existe de suyo en un objeto, sin ser uno de los caracteres distintivos de su esencia: tal es la propiedad del triángulo, de que sus tres ángulos valgan dos ángulos rectos (259). Estos accidentes pueden ser eternos; los accidentes propiamente dichos no lo son; ya hemos dado la razón de esto en otra parte (260).

Libro sexto

I. La ciencia teórica es la que trata del ser. Hay tres ciencias teóricas: la física, la ciencia matemática y la teología. -II. Del accidente. No hay ciencia del accidente. -III. Los principios y las causas del accidente se producen y se destruyen, sin que en el mismo acto haya ni producción ni destrucción. -IV. El ser como verdad y el no-ser como falsedad.

- I -

Indagamos los principios y las causas de los seres, pero evidentemente de los seres en tanto que seres. Hay una causa que produce la salud y el bienestar; las matemáticas tienen también principios, elementos, causas; y, en general, toda ciencia intelectual o que participa de la inteligencia en cualquier concepto recae sobre las causas y principios más o menos rigurosos, más o menos simples. Pero todas estas ciencias sólo abrazan un objeto determinado; tratan sólo de este género, de este objeto, sin entrar en ninguna consideración sobre el ser propiamente dicho, ni sobre el ser en tanto que ser, ni sobre la esencia de las cosas. Ellas parten del ser, unas del ser revelado por los sentidos, otras de la esencia admitida como hecho fundamental (261); después, estudiando los problemas esenciales del género de ser de que se ocupan, deducen principios, demostraciones más o menos absolutas, más o menos probables; y es claro que de semejante inducción no resulta ni una demostración de la sustancia, ni una demostración de la esencia, porque para llegar a este resultado se necesita otro género de demostración. Por la misma razón estas ciencias nada dicen de la existencia o de la no existencia del género de seres de que tratan; porque el demostrar qué es la esencia y el probar la existencia dependen de la misma operación intelectual.

La Física es la ciencia de un género de seres determinado; se ocupa de la sustancia que posee en sí el principio del movimiento y del reposo. Evidentemente no es una ciencia práctica ni una ciencia creadora. El principio de toda creación es, en el agente, el espíritu, el arte o cierta potencia. La voluntad es en el agente el principio de toda práctica; es lo mismo que el objeto de acción y el de la elección. Por tanto, si toda concepción intelectual tiene a la vista la práctica, la creación o la teoría (262), la Física será una ciencia teórica, pero la ciencia teórica de los seres que son susceptibles de movimiento, y la ciencia de una sola esencia, de aquella cuya noción es inseparable de un objeto material.

Pero es preciso ignorar lo que es la forma determinada, la noción esencial de los seres físicos; indagar la verdad sin este conocimiento es hacer vanos esfuerzos. En cuanto a la definición, a la esencia, se

distinguen dos casos: tomemos por ejemplo lo chato y lo romo (263). Estas dos cosas difieren, en cuanto lo chato no se concibe sin la materia: lo chato es la nariz roma; mientras que, por lo contrario, el de nariz arremangada se concibe independientemente de toda materia sensible. Ahora bien, si todos los objetos físicos están en el mismo caso que lo chato, como la nariz, ojo, cara, carne, hueso y, en fin, el animal; las hojas, raíces, corteza y, por último, la planta (porque la noción de cada uno de estos objetos va siempre acompañada de movimiento, y tienen siempre una materia), se ve claramente cómo es preciso indagar y definir la forma esencial de los objetos físicos, y por qué el físico debe ocuparse de esta alma, que no existe independientemente de la materia (264).

Es evidente, en vista de lo que precede, que la Física es una ciencia teórica. La ciencia matemática es teórica igualmente; ¿pero los objetos de que se ocupa son realmente inmóviles e independientes? Esto es lo que no sabemos aún (265), y lo que sabemos, sin embargo, es que hay seres matemáticos que esta ciencia considera en tanto que inmóviles, en tanto que independientes. Si hay algo que sea realmente inmóvil, eterno, independiente, a la ciencia teórica pertenece su conocimiento. Ciertamente este conocimiento no es patrimonio de la Física, porque la Física tiene por objeto seres susceptibles de movimiento; tampoco pertenece a la ciencia matemática; sino que es de la competencia de una ciencia superior a ambas. La Física estudia seres inseparables de la materia, y que pueden ser puestos en movimiento. Algunos de aquellos de que trata la ciencia matemática son inmóviles, es cierto, pero inseparables quizá de la materia, mientras que la ciencia primera tiene por objeto lo independiente y lo inmóvil. Todas las causas son necesariamente eternas, y las causas inmóviles e independientes lo son por excelencia, porque son las causas de los fenómenos celestes (266).

Por lo tanto, hay tres ciencias teóricas: Ciencia matemática, Física y Teología. En efecto, si Dios existe en alguna parte, es en la naturaleza inmóvil e independiente donde es preciso reconocerle. De otro lado la ciencia por excelencia debe tener por objeto el ser por excelencia. Las ciencias teóricas están a la cabeza de las demás ciencias, y ésta de que hablamos está a la cabeza de las ciencias teóricas (267).

Puede preguntarse si la filosofía primera es una ciencia universal, o bien si se trata de un género único y de una sola naturaleza. Con esta ciencia no sucede lo que con las ciencias matemáticas; la Geometría y la Astronomía tienen por objeto una naturaleza particular, mientras la filosofía primera abraza, sin excepción, el estudio de todas las naturalezas. Si entre las sustancias que tienen una materia, no hubiese alguna sustancia de otra naturaleza, la Física sería entonces la ciencia primera. Pero si hay una sustancia inmóvil, esta sustancia es anterior a las demás, y la ciencia primera es la Filosofía. Esta ciencia, por su condición de ciencia primera, es igualmente la ciencia universal, y a ella pertenecería el estudiar el ser en tanto que ser, la esencia, y las propiedades del ser en tanto que ser.

- II -

El ser propiamente dicho se entiende en muchos sentidos. Por lo pronto hay el ser accidental, después el ser que designa la verdad, y también el no-ser que designa lo falso; además, cada forma de la atribución es una manera de examinar el ser: se le considera bajo la relación de la esencia, de la cualidad, de la cantidad, del lugar, del tiempo, y bajo otros puntos de vista análogos; hay, por último, el ser en potencia y el ser en acto.

Puesto que se trata de las diversas acepciones que se dan al ser, debemos observar, ante todo, que no hay ninguna especulación que tenga por objeto el ser accidental; y la prueba es que ninguna ciencia, ni práctica, ni creadora, ni teórica, toma en cuenta el accidente. El que hace una casa no hace los diversos accidentes, cuyo sujeto es esta construcción, porque el número de los accidentes es infinito. Nada impide que la casa construida parezca agradable a los unos, desagradable a los otros, útil a éstos, y revista, por decirlo así, toda clase de seres diversos, no siendo ninguno de ellos producto del arte de construir. De igual modo el geómetra no se ocupa ni de los accidentes de este género, cuyo sujeto son las figuras, ni de la diferencia que pueda haber entre el triángulo realizado y el triángulo que tiene la suma de los tres ángulos igual a dos rectos. Y hay motivo para que esto sea así; el accidente no tiene, en cierta manera, más que una existencia nominal. Así, no sin razón, bajo cierto punto de vista, Platón ha colocado en la clase del no-ser el objeto de la Sofística (268). El accidente es el que los sofistas han tomado, prefiriéndolo a todo, si puedo decirlo así, por texto de sus discursos. Se preguntan si hay diferencia o identidad entre músico y gramático, entre Corisco músico y Corisco; si todo lo que existe, pero que no ha existido en todo tiempo, ha devenido o llegado a ser; y, por consiguiente, si el que es músico se ha hecho gramático, o el que es gramático, músico; y plantean otras cuestiones análogas. Ahora bien, el accidente parece que es algo que difiere poco del no-ser (269), como se ve en semejantes cuestiones. Todos los demás seres de distinta especie se hacen, no devienen y se destruyen, lo cual no sucede con el ser accidental.

Sin embargo, deberemos decir, en cuanto nos sea posible, cuál es la naturaleza de lo accidental, y cuál es su causa de existencia: quizá se verá por este medio, por qué no hay ciencia de lo accidental.

Entre los seres hay unos que permanecen en el mismo estado siempre y necesariamente, no a consecuencia de esa necesidad que equivale a la violencia, sino de la que se define diciendo que es la imposibilidad de ser de otra manera; mientras que los otros no permanecen necesariamente, ni siempre, ni de ordinario: he aquí el principio, la causa del ser accidental. Lo que no subsiste, ni siempre, ni en la mayoría de los casos, es lo que llamamos accidente. Hace gran frío y viento en la canícula, y decimos que es accidental; y nos servimos de otras expresiones, cuando hace calor y sequedad. Esto último es lo que sucede siempre, o al menos

ordinariamente, mientras que lo primero es accidental. Es un accidente que el hombre sea blanco, porque no lo es siempre, ni ordinariamente; pero no es accidental el ser animal. Que el arquitecto produzca la salud no deja de ser un accidente, porque no es propio de la naturaleza del arquitecto producir la salud, sino de la del médico, y es un accidente que el arquitecto sea médico. Aun cuando el cocinero sólo atienda a satisfacer el gusto, puede suceder que sus viandas sean útiles a la salud; pero este resultado no proviene del arte culinario, y así decimos que es un resultado accidental: el cocinero llega a veces a conseguir este resultado, pero no absolutamente.

Hay seres que son producto de ciertas potencias: los accidentes, al contrario, no son productos de un arte, ni de ninguna potencia determinada. Lo que existe o deviene accidentalmente, no puede tener sino una causa accidental. No hay necesidad ni eternidad en todo lo que existe o deviene: las más de las cosas no existen sino frecuentemente; es preciso, pues, que haya un ser accidental. Y así, lo blanco no es músico, ni siempre, ni ordinariamente. Esto se verifica algunas veces, y esto es un accidente, porque de otro modo todo sería necesario. De suerte que la causa de lo accidental es la materia, en tanto que es susceptible de ser otra de lo que es ordinariamente.

Una de las dos cosas: o no hay nada que exista siempre, ni ordinariamente, o esta suposición es imposible. Luego hay otras cosas que son efectos del azar y los accidentes. Pero en los seres, ¿tiene lugar sólo el frecuentemente y de ninguna manera el siempre, o bien hay seres eternos? Este es un punto que discutiremos más adelante.

Se ve claramente que no hay ciencia de lo accidental. Toda ciencia tiene por objeto lo que acontece siempre y de ordinario. ¿Cómo sin esta circunstancia puede uno mismo aprender o enseñar a otros? Para que haya ciencia es precisa la condición del siempre o del frecuentemente. Y así: el agua con la miel es ordinariamente buena para la fiebre. Pero no se podrá fijar la excepción, y decir que no es buen remedio, por ejemplo, en la luna nueva, porque lo mismo en la luna nueva que en todos o la mayor parte de casos lo puede ser. Ahora bien, lo accidental es la excepción.

He aquí lo que teníamos que decir en cuanto a la naturaleza del accidente, a la causa que le produce y a la imposibilidad de una ciencia del ser accidental.

- III -

Es claro que los principios y causas de los accidentes se producen y destruyen, sin que haya en este caso ni producción ni destrucción. Si no se verificase así, si la producción y destrucción del accidente tuviesen necesariamente una causa no accidental, entonces todo sería necesario.

¿Será o no será esto? Sí, si tal cosa tiene lugar; si no, no. Y esta cosa tendrá lugar, si no tiene otra cosa. Y prosiguiendo de esta manera, y quitando siempre del tiempo un tiempo finito, evidentemente se llegará al

instante actual. Tal hombre, ¿morirá de enfermedad o de muerte violenta? De muerte violenta, si sale de la ciudad; saldrá de la ciudad, si tiene sed, y tendrá sed mediante otra condición. De esta manera se llega a un hecho actual, o a algún hecho ya realizado. Por ejemplo, saldrá de la ciudad, si tiene sed; tendrá sed, si come alimentos salados; este último hecho existe o no existe. Es de toda necesidad, por tanto, que este hombre muera o no de muerte violenta. Si nos remontamos a los hechos realizados, también se aplica el mismo razonamiento; porque ya hay en el ser dado la condición de lo que será, a saber, el hecho que se ha realizado. Todo lo que sucederá, por tanto, necesariamente. Así, es necesario que el ser que vive, muera; porque hay ya en él la condición necesaria; por ejemplo, la reunión de los elementos contrarios en un mismo cuerpo. Pero ¿morirá de enfermedad o de muerte violenta? La condición necesaria no está aún cumplida, y no lo estará mientras no tenga lugar tal cosa.

Por lo tanto, es evidente que de esta manera se asciende hasta un principio, el cual no se resuelve en ningún otro. Éste es el principio de lo que sucede de una manera indeterminada; este principio ninguna causa le ha producido. Pero ¿a qué causa y principio conduce semejante reducción? ¿A la materia, a la causa final, a la del movimiento? Esto es lo que examinaremos con el mayor cuidado.

- IV -

En cuanto al ser accidental, atengámonos a lo que precede, pues que hemos determinado suficientemente cuáles son sus caracteres. Por lo que hace al ser en tanto que verdadero, y al no ser en tanto que falso, sólo consiste en la reunión y la separación del atributo y del sujeto, en una palabra, en la afirmación o la negación. Lo verdadero es la afirmación de la conveniencia del sujeto con el atributo; la negación la afirmación de su inconveniencia. Lo falso es lo opuesto de esta afirmación y de esta negación. Pero ¿en qué consiste que concebimos, ya reunidos, ya separados, el atributo y el sujeto? (Cuando hablo de reunión o de separación, entiendo una reunión que produce, no una sucesión del objeto, sino un ser uno). De esto no se trata al presente (270). Lo falso y lo verdadero no están en las cosas, como, por ejemplo, si el bien fuese lo verdadero, y el mal lo falso. Sólo existen en el pensamiento; y las nociones simples, la concepción de las puras esencias, tampoco producen nada semejante en el pensamiento (271). Más adelante nos ocuparemos del ser y del no-ser en tanto que verdadero y falso. Bástenos haber observado que la conveniencia o la inconveniencia del sujeto con el atributo existen en el pensamiento y no en las cosas, y que el ser en cuestión no tiene existencia propia; porque lo que el pensamiento reúne o separa del sujeto, puede ser, o la esencia, o la cualidad, o la cantidad, o cualquiera otro modo del ser. Dejemos, pues, aparte el ser en tanto que verdadero, como lo hemos hecho respecto al ser accidental. En efecto, la causa de éste es indeterminada; la del otro no es más que una modificación del pensamiento. Ambos tienen

por objeto los diversos géneros del ser, y no manifiestan, ni el uno ni el otro, naturaleza alguna particular del ser. Pasémoslos, pues, ambos en silencio, y ocupémonos del examen de las causas y de los principios del ser mismo en tanto que ser; y recordemos que, al fijar el sentido de los términos de la filosofía, hemos sentado que el ser se toma en muchas acepciones.

Libro séptimo

I. Del primer ser. -II. Dificultades relativas a la sustancia. -III. De la sustancia. -IV, V y VI. De la forma sustancial. -VII. De la producción. -VIII. La forma y la esencia del objeto no se producen. -IX. Por qué ciertas cosas proceden del arte y el azar. -X. La definición de las partes, ¿debe o no entrar en la del todo? ¿Son las partes anteriores al todo o el todo a las partes? -XI. De las partes de la especie. -XII. Condiciones de la definición. -XIII. Lo universal no es sustancia. -XIV. Refutación de los que admiten las ideas como sustancias y que les atribuyen una existencia independiente. -XV. No puede haber definición ni demostración de la sustancia de los seres sensibles particulares. -XVI. No hay sustancia compuesta de sustancias. -XVII. Algunas observaciones sobre la sustancia y la forma sustancial.

- I -

El ser se entiende de muchas maneras, según lo hemos expuesto más arriba, en el libro de las diferentes acepciones (272). Ser significa, ya la esencia, la forma determinada (273), ya la cualidad, la cantidad o cada uno de los demás atributos de esta clase. Pero entre estas numerosas acepciones del ser, hay una acepción primera; y el primer ser es sin contradicción la forma distintiva, es decir, la esencia. En efecto, cuando atribuimos a un ser tal o cual cualidad, decimos que es bueno o malo, etc., y no que tiene tres codos o que es un hombre, cuando queremos, por lo contrario, expresar su naturaleza, no decimos que es blanco o caliente ni que tiene tres codos de altura, sino que decimos que es un hombre o un dios. Las demás cosas no se las llama seres, sino en cuanto son: o cantidades del ser primero, o cualidades, o modificaciones de este ser, o cualquier otro atributo de este género. No es posible decidir si andar, estar sano, sentarse son o no seres, y lo mismo sucede con todos los demás estados análogos. Porque ninguno de estos modos tiene por sí mismo una existencia propia; ninguno puede estar separado de la sustancia. Si estos son seres, con más razón lo que anda es un ser, así como lo que está sentado, y lo que está sano. Pero estas cosas no parecen tan grabadas con el carácter del ser, sino en cuanto bajo cada una de ellas se oculta un ser, un sujeto determinado. Este sujeto es la sustancia, es el ser

particular, que aparece bajo los diversos atributos. Bueno, sentado, no significan nada sin esta sustancia. Es evidente que la existencia de cada uno de estos modos depende de la existencia misma de la sustancia. En vista de esto, es claro que la sustancia será el ser primero, no tal o cual modo del ser, sino el ser tomado en su sentido absoluto.

Primero se entiende en diferentes sentidos (274); sin embargo, la sustancia es absolutamente primera bajo la relación de la noción, del conocimiento, del tiempo y de la naturaleza. Ninguno de los atributos del ser puede darse separado; la sustancia es la única que tiene este privilegio, y en esto consiste su prioridad bajo la relación de la noción. En la noción de cada uno de los atributos es necesariamente preciso que haya la noción de la sustancia misma, y creemos conocer mejor una cosa cuando sabemos cuál es su naturaleza; por ejemplo, qué es el hombre o el fuego, mejor que cuando sabemos cuál es su calidad, su cantidad y el lugar que ocupa. Sólo llegamos a tener un conocimiento perfecto de cada uno de estos mismos modos cuando sabemos en qué consiste, y qué es la cantidad, qué es la cualidad. Así el objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes; la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse a ésta: ¿qué es la sustancia?

Unos dicen que no hay más que un ser, otros que hay muchos; éstos que hay cierto número de ellos, aquéllos que hay una infinidad. Nuestras indagaciones deben también tener por fin, por primer fin, y en cierta manera único, examinar qué es el ser desde este punto de vista.

- II -

La existencia de la sustancia parece manifiesta, sobre todo en los cuerpos, y así llamamos sustancias a los animales, a las plantas y a las partes de las plantas y de los animales, así como a los cuerpos físicos, como el fuego, el agua, la tierra, o cualquiera de los seres de este género, sus partes y lo que proviene de una de sus partes o de su conjunto, como el cielo; finalmente, las partes del cielo, los astros, la Luna, el Sol. ¿Son éstas las únicas sustancias? ¿Hay, además, otras, o bien ninguna de éstas es sustancia, y pertenece este carácter a otros seres? Esto es lo que debemos examinar.

Algunos creen que los límites de los cuerpos, como la superficie, la línea, el punto, y también la mónada, son sustancias, más sustancias, si se quiere, que el cuerpo y el sólido. Además, unos creen que no hay nada que sea sustancia fuera de los seres sensibles (275); otros admiten varias sustancias, y son sustancias ante todo, según ellos, los seres eternos; y así Platón dice, que las ideas y los seres matemáticos son por lo pronto dos sustancias y que hay una tercera, la sustancia de los cuerpos sensibles. Espeusipo (276) admite un número mucho mayor de ellas, siendo la primera, en su opinión, la unidad; después aparece un principio particular para cada sustancia, uno para los números, otro para las magnitudes, otro para el alma, y de esta manera, multiplica el número de

las sustancias. Hay, por último, algunos filósofos, que consideran como una misma naturaleza las ideas y los números; derivándose, en su opinión, de ellos todo lo demás, como líneas, superficies, hasta la sustancia del cielo, y los cuerpos sensibles.

¿Quién tiene razón, quién no la tiene? ¿Cuáles son las verdaderas sustancias? ¿Hay o no otras sustancias que las sensibles? Y si hay otras, ¿cuál es su modo de existencia? ¿Hay una sustancia separada de las sustancias sensibles? ¿Por qué y cómo? ¿O bien no hay más que las sustancias sensibles? Tales son las cuestiones que es preciso examinar, después de haber expuesto lo que es la sustancia.

- III -

Sustancia, según la distinta inteligencia que se le da, tiene si no muchos, por lo menos cuatro sentidos principales (277); la sustancia de un ser es, al parecer, o la esencia, o lo universal, o el género, o el sujeto. El sujeto es aquél del que todo lo demás es atributo, no siendo él atributo de nada. Examinemos por de pronto el sujeto: porque la sustancia debe ser, ante todo, el sujeto primero. El sujeto primero es, en un sentido, la materia; en otro, la forma; y en tercer lugar el conjunto de la materia y de la forma (278)

. Por materia entiendo el bronce, por ejemplo: la forma es la figura ideal; el conjunto es la estatua realizada. En virtud de esto, si la forma es anterior a la materia; si tiene, más que ella, el carácter del ser, será igualmente anterior, por la misma razón, al conjunto de la forma y de la materia.

Hemos hecho una definición figurada de la sustancia, diciendo qué es lo que no es atributo de un sujeto, aquello de lo que todo lo demás es atributo. Pero necesitamos algo mejor que esta definición; es insuficiente y oscura y, además, conforme a ésta la materia debería considerarse como sustancia; porque si no es una sustancia, no vemos a qué otra cosa podrá aplicársele este carácter; si se suprimen los atributos, no queda más que la materia. Todas las demás cosas son, o modificaciones, acciones, poderes de los cuerpos, o bien, como la longitud, la latitud y la profundidad, cantidades, pero no sustancias, porque la cantidad no es una sustancia; sustancia es más bien el sujeto primero en el que se da la cantidad. Suprímase la longitud, latitud y profundidad, y no quedará nada, sino lo que estaba determinado por estas propiedades. Bajo este punto de vista, la materia es necesariamente la única sustancia; y llamo materia a lo que no tiene en sí forma, ni cantidad, ni ninguno de los caracteres que determinan el ser; porque hay algo de lo que cada uno de estos caracteres es un atributo, algo que difiere, en su existencia, del ser según todas las categorías. Todo lo demás se refiere a la sustancia: la sustancia se refiere a la materia. La materia primera es, por tanto, aquello que, en sí, no tiene forma, ni cantidad, ni ningún otro atributo. No será, sin embargo, la negación de estos atributos, porque las negaciones no son

seres sino por accidente.

Considerada la cuestión bajo este punto de vista, la sustancia será la materia; pero por otra parte, esto es imposible. Porque la sustancia parece tener por carácter esencial el ser separable y el ser cierta cosa determinada. Conforme a esto, la forma y el conjunto de la forma y de la materia parecen ser más bien sustancia que materia. Pero la sustancia realizada (quiero decir, la que resulta de la unión de la materia y de la forma), no hay qué hablar de ella. Evidentemente, es posterior a la forma y a la materia, y por otra parte sus caracteres son manifiestos: la materia cae, hasta cierto punto, bajo los sentidos. Resta, pues, estudiar la tercera, la forma. Esta ha dado lugar a prolongadas discusiones. Se reconoce, generalmente, que hay sustancias de los objetos sensibles, y de estas sustancias vamos a ocuparnos en primer lugar.

- IV -

Hemos fijado al principio (279) las diversas acepciones de la palabra sustancia, y una de estas acepciones es la forma esencial; ocupémonos, pues, ante todo de la esencia; porque es bueno pasar de lo más conocido a lo que lo es menos. Así procede todo el mundo en el estudio (280): se va de lo que no es un secreto de la naturaleza, y sí un conocimiento personal, a los secretos de la naturaleza. Y lo mismo que en la práctica de la vida se parte del bien particular para llegar al bien general, el cual es el bien de todos, en igual forma el hombre parte de sus conocimientos propios para hacerse dueño de los secretos de la naturaleza. Estos conocimientos personales y primeros son muchas veces muy débiles, encierran poca o ninguna verdad y, sin embargo, partiendo de estos conocimientos vagos, individuales, es como se hace un esfuerzo para llegar a conocimientos absolutos; y, como acabamos de decir, por medio de los primeros llegamos a adquirir los demás.

Procedamos, ante todo, por vía de definición, y digamos que la esencia de un ser es este ser en sí. Ser tú no es ser músico; tú no eres en ti músico, y tu esencia es lo que eres tú en ti mismo. Hay, sin embargo, restricciones; no es el ser en sí, al modo que una superficie es blanca, porque ser superficie no es ser blanca. La esencia tampoco es la reunión de las dos cosas: superficie, blanco. ¿Por qué? Porque la palabra superficie se encuentra en la definición. Para que haya definición de la esencia de una cosa es preciso que en la proposición que expresa su carácter no se encuentre el nombre de esta cosa. De suerte que si ser superficie blanca fuera ser superficie lisa, ser blanco y ser liso serían una sola y misma cosa.

El sujeto puede igualmente encontrarse unido a los otros modos del ser, porque cada cosa tiene un sujeto, como la cualidad, el tiempo, el lugar, el movimiento. Es preciso por tanto examinar si hay una definición de la forma sustancial de cada uno de estos compuestos y si tienen una forma sustancial. Para un hombre blanco, ¿hay forma sustancial de hombre

blanco? Expresemos hombre blanco por la palabra vestido, y entonces, ¿qué es ser vestido? Seguramente no es un ser en sí. Una definición puede no ser definición de un ser en sí, o porque diga más que este ser, o diga menos. Y así puede definirse una cosa uniéndola a otra; por ejemplo, si queriendo definir lo blanco, se diese la definición del hombre blanco. Definiendo se puede omitir alguna cosa; por ejemplo, si admitiendo que vestido significa hombre blanco, se define el vestido por lo blanco. Hombre blanco es blanco ciertamente; pero la definición de la forma sustancial de hombre blanco no es blanco, sino vestido. Pero ¿hay o no una forma sustancial? Sí, la forma sustancial es lo que es propiamente un ser. Pero cuando una cosa es el atributo de otra, no es una esencia. Y así el hombre blanco no es una esencia; sólo las sustancias tienen una esencia.

Conforme a lo que precede, hay forma sustancial para todas las cosas, cuya noción es una definición. Una definición no es simplemente la expresión adecuada a la noción de un objeto, porque en tal caso todo nombre sería una definición, puesto que todo nombre es adecuado a la noción de la cosa que expresa. La palabra *Iliada* sería una definición. La definición es una expresión que designa un objeto primero: y por objeto primero entiendo todo aquel que en su noción se refiere a otro. Por lo tanto no habrá forma sustancial respecto de otros seres que de las especies en el género (281); ellas tendrán solamente este privilegio, porque la expresión que las designa no indica una relación con otro ser, no muestra que sean modificaciones ni accidentes. En cuanto a todos los demás seres, la expresión que los designa, si tienen un nombre, debe significar que tal se encuentra en otro ser, o bien es una perífrasis en lugar de la expresión simple; pero estos seres no tienen definición ni forma sustancial.

Sin embargo, ¿no podrá la definición entenderse también como el ser de diferentes maneras? Porque el ser significa o la sustancia y la forma esencial, o cada uno de los atributos generales, la cantidad, la cualidad y todos los demás modos de este género. En efecto, así como hay ser en todas estas cosas, pero no bajo el mismo concepto, siendo una un ser primero y consecuencia de ella las demás, en igual forma la definición conviene propiamente a la sustancia y, sin embargo, se aplica desde un punto de vista a las diversas categorías. Podemos preguntar: ¿qué es la cualidad? La cualidad es un ser, pero no absolutamente; con la cualidad sucede lo que con el no-ser, del cual algunos filósofos, para poder hablar de él, dicen que es, no porque propiamente sea, sino que él es el no-ser (282).

Las indagaciones acerca de la definición de cada ser no deben traspasar las que se hagan sobre la naturaleza misma del ser. Y así, puesto que sabemos de los que aquí tratamos, sabemos igualmente que hay forma esencial por de pronto y absolutamente para las sustancias; luego que hay forma esencial lo mismo que ser en las demás cosas; no forma esencial en el sentido absoluto, sino forma de la cualidad, forma de la cantidad. Estos diversos modos son seres, o bien en concepto de equivalentes de la sustancia, o bien en tanto que unidos a la sustancia o

separados de ella, al modo que se aplica la calificación de inteligible a la no inteligible. Pero evidentemente, estos diferentes seres no son equivalentes a la sustancia, no son seres de la misma manera. En este caso sucede lo que con las diversas acepciones de la palabra medicinal (283), que se refiere a una y sola cosa, pero no son ni tienen el mismo sentido. La palabra medicinal, siendo una y sola cosa, puede aplicarse a un cuerpo, a una operación, a un vaso, pero no será bajo el mismo concepto, no expresará en todos los casos una y sola cosa; lo único que sucede es que sus diferentes acepciones se refieren a una misma cosa.

Poco importa la opinión que sobre esto se adopte, cualquiera que ella sea. Lo evidente es que la definición primera, la definición propiamente dicha y la forma pertenecen a las sustancias; que, sin embargo, hay definición y forma respecto de los demás objetos, pero no definición primera. Admitidos estos principios, no resulta necesariamente de ellos que toda expresión adecuada a la noción de un objeto sea una definición. Esto sólo es cierto respecto a ciertos objetos. Lo será, por ejemplo, si el objeto es uno, no uno por continuidad, como la Iliada, ni por un vínculo, sino uno en las verdaderas acepciones de la palabra (284). La unidad se entiende de tantas maneras como el ser, y el ser expresa, o tal cosa determinada, o la cantidad, o la cualidad. En virtud de todo esto, habrá igualmente una forma sustancial, una definición de hombre blanco: pero una cosa será definición, otra la definición de lo blanco, y otra la definición de la sustancia.

- V -

Veamos otra dificultad. Si se dice que la proposición que expresa a la vez el sujeto y el atributo no es una definición, ¿en qué caso un objeto, no un objeto simple, sino un objeto compuesto, podrá tener una definición? Porque necesariamente la definición de un objeto compuesto ha de ser compuesta también. He aquí en qué caso. Tenemos de una parte nariz y romo (285), y de otra chato; chato abraza las dos cosas a la vez, porque la una está en la otra, y esto no es accidental. Lo romo, lo chato no son accidentalmente estados de la nariz; sino estados esenciales. No sucede aquí como con lo blanco, que puede aplicarse a Calias, o a hombre, porque Calias es blanco, y Calias resulta que es un hombre; sucede como con lo macho en el animal, lo igual en la cantidad, y con todas las propiedades llamadas atributos esenciales. Por atributos esenciales entiendo aquellos en cuya definición entra necesariamente la idea o el nombre del objeto del cual son ellos estados; que no pueden ser expresados, hecha abstracción de este objeto: lo blanco puede abstraerse de la idea del hombre; lo macho, por lo contrario, es inseparable de la del animal. En vista de esto, o ninguno de los objetos compuestos tendrá esencia ni definición, o no será una definición primera; esto ya lo hicimos observar.

Otra dificultad ocurre también sobre este asunto. Si nariz roma y nariz chata son la misma cosa, romo y chato no difieren tampoco. Si se

dice que difieren, porque es imposible decir chato sin expresar la cosa de la que chato es atributo esencial, porque la palabra chato significa nariz roma entonces, o será imposible emplear la expresión: nariz chata, o decir dos veces la misma cosa, nariz nariz roma, pues nariz chata significará nariz nariz roma. Es, pues, absurdo admitir que tengan una esencia objetos de este género; si la hay, se irá hasta el infinito, porque habrá igualmente una esencia para nariz nariz chata.

Es, pues, evidente, que no hay definición más que de la sustancia. En cuanto a las otras categorías, si se quiere que sean susceptibles de definición, serán definiciones redundantes, como las de la cualidad, de lo impar, el cual no puede definirse sin el número; de lo macho que no se define sin el animal. Por definiciones redundantes entiendo aquellas en las que se dicen dos veces las mismas cosas, en cuyo caso se encuentran estas de que tratamos. Si esto es exacto, no habrá tampoco definición que abrace a la vez el atributo y el sujeto; definición del número impar, por ejemplo. Pero se dan definiciones de esta clase de objetos, sin notar que estas definiciones son artificiales. Concedamos, por lo demás, que estos objetos pueden definirse; y entonces, o habrá que definirlos de otra manera o, como ya hemos dicho, será preciso admitir diferentes especies de definiciones, diferentes especies de esencias. Y así, desde un punto de vista, no puede haber ni definición, ni esencia, sino respecto a las sustancias; desde otro, hay definición de los demás modos del ser.

Es evidente, por otra parte, que la definición es la expresión de la esencia, y que la esencia no se encuentra sino en las sustancias, o cuando menos se encuentra en las sustancias sobre todo, ante todo, y absolutamente.

- VI -

Si la forma sustancial es lo mismo que cada ser o es diferente, es el punto que necesitamos examinar. Esto nos vendrá bien para nuestra indagación sobre la sustancia. Un ser no difiere, al parecer, de su propia esencia, y la forma es la esencia misma de cada ser. En los seres accidentales la forma sustancial parece diferir del ser mismo: hombre blanco difiere de la forma sustancial de hombre blanco. Si hubiese identidad, habría identidad igualmente entre la forma sustancial de hombre y la forma sustancial de hombre blanco, porque hombre y hombre blanco es para nosotros la misma cosa; de donde se seguiría que no hay diferencia entre la forma sustancial de hombre blanco y la forma sustancial de hombre. ¿Admitiremos, por tanto, que respecto de todos los seres accidentales el ser y la forma no son necesariamente la misma cosa? Sin duda alguna. Los términos comparados (286) no son, en efecto, idénticos. Quizá se dirá que puede suceder accidentalmente que sean idénticos; por ejemplo, si se trata de la forma sustancial de lo blanco, de la forma sustancial de lo músico. Pero al parecer no es así.

En cuanto a los seres en sí, ¿hay necesariamente identidad entre el

ser y la forma sustancial, en el caso, por ejemplo, de las sustancias primeras, si es que las hay, sustancias sobre las que ninguna otra sustancia, ninguna otra naturaleza, tenga la anterioridad, como son las ideas según algunos filósofos? Si se admite la existencia de las ideas, entonces el bien en sí difiere de la forma sustancial del bien, el animal en sí de la forma del animal, el ser en sí de la forma sustancial del ser; y en este caso debe haber sustancias, naturalezas, ideas, fuera de las formas en cuestión, y estas sustancias son anteriores a ellas, puesto que se refiere la forma a la sustancia. Si se separa de esta manera el ser de la forma, no habrá ya ciencia posible del ser, y las formas, por su parte, no serán ya seres; y entiendo por separación que en el ser bueno no se encuentre la forma sustancial del bien, o que en la forma sustancial no se dé el ser bueno. Digo que no hay ciencia, porque la ciencia de un ser es el conocimiento de la forma sustancial de este ser. Esto se aplica al bien y a todos los demás seres; de suerte que si lo bueno no se encuentra unido a la forma sustancial del bien, el ser tampoco estará unido a la forma sustancial del ser, la unidad o la forma sustancial de la unidad. Además, o la forma sustancial es idéntica al ser respecto de todas las ideas, o no lo es respecto de ninguna; de suerte que si la forma sustancial de ser no es el ser, lo mismo sucederá con todo lo demás. Añádase a esto que lo que no tiene la forma sustancial del bien no es bueno. Luego es indispensable que el bien y la forma sustancial del bien sean una sola y misma cosa; que haya identidad entre lo bello y la forma sustancial de lo bello; y que lo mismo suceda con todos los seres que no son atributos de otra cosa, sino que son primeros y en sí. Esta conclusión es legítima, ya haya ideas o no, pero más quizá si las hay.

También es evidente, que si las ideas no son lo que pretenden ciertos filósofos, el sujeto del ser particular no es una sustancia. En efecto, las ideas son necesariamente sustancias y no atributos, de otro modo participarían de su sujeto.

Resulta de lo que precede, que cada ser sólo constituye uno con su forma sustancial, que le es esencialmente idéntica. Resulta igualmente que conocer lo que es un ser es conocer su forma sustancial. Y así resulta de la demostración que estas dos cosas no son realmente más que una sola cosa.

En cuanto al ser accidental, por ejemplo, lo músico, lo blanco, no es exacto que el ser sea idéntico a su forma sustancial. El ser en este caso significa dos cosas: el sujeto del accidente y el accidente mismo; de suerte que bajo un punto de vista hay identidad entre el ser y la forma; bajo otro, no. No hay identidad entre la forma sustancial de hombre y la sustancial de hombre blanco, pero la hay en el sujeto, que experimenta la modificación.

Se advertirá fácilmente lo absurda que es la separación del ser y de la forma sustancial, si se da un nombre a toda forma sustancial. Fuera de este nombre habrá en el caso de la separación, otra forma sustancial, y así habrá una forma sustancial del caballo fuera de la forma sustancial del caballo en general. Y, sin embargo, ¿qué impide decir, desde luego,

que algunos seres tienen inmediatamente en sí mismos su forma sustancial, puesto que la forma sustancial es la esencia? No sólo hay identidad entre estas dos cosas, sino que su noción es la misma, como resulta de lo que precede, porque no es accidental que la unidad y la forma sustancial de la unidad sean una misma cosa. Si son dos casos diferentes, se irá así hasta lo infinito. Se tendrá de una parte la forma sustancial de la unidad, y de otra la unidad, y cada uno de estos dos términos estarán a su vez en el mismo caso. Es, por tanto, evidente que por lo que hace a los seres primeros, a los seres en sí, cada ser y la forma sustancial de cada ser son una sola y misma cosa.

En cuanto a todas las objeciones sofisticas que pudieran suscitarse contra esta proposición, evidentemente quedaron ya contestadas al resolver esta cuestión: ¿hay identidad entre Sócrates y la forma sustancial de Sócrates? Las objeciones encierran en sí mismas todos los elementos necesarios para la solución. Y así, bajo qué condición hay identidad entre un ser y su forma sustancial, y mediante qué condición esta identidad no existe, es lo que acabamos de determinar.

- VII -

Entre las cosas que devienen o llegan a ser, unas son producciones de la naturaleza, otras del arte, y otras del azar (287). En toda producción hay una causa, un sujeto, luego un ser producido; y por ser entiendo aquí todos los modos del ser, esencia, cantidad, cualidad, lugar (288). Las producciones naturales son las de los seres que provienen de la naturaleza. Aquello de lo que un ser proviene es lo que se llama la materia; y aquello mediante lo que una cosa es producida, es un ser natural. El ser producido es, o un hombre, o una planta, o alguno de los seres de este género, a los cuales damos sobre todo el nombre de sustancias. Todos los seres que provienen de la naturaleza o del arte, tienen una materia, porque todos pueden existir o no existir, y esta posibilidad depende de la materia, que se da en cada uno de ellos. En general la causa productora de los seres y los seres producidos se llama naturaleza (289); porque los seres que son producidos, la planta, el animal, por ejemplo, tienen una naturaleza; y la causa productora, bajo la relación de la forma, tiene una naturaleza semejante a la de los seres producidos, sólo que esta naturaleza se encuentra en otro ser: un hombre es el que produce un hombre. Así alcanzan la existencia las producciones de la naturaleza.

Las demás producciones se llaman creaciones (290). Todas las creaciones son efecto de un arte, o de un poder, o del pensamiento. Algunas provienen también del azar, de la fortuna; éstas son, por decirlo así, producciones colaterales (291). Hay, por ejemplo, en la naturaleza seres que se producen lo mismo por una semilla que sin semilla (292). Nos ocuparemos más adelante de las producciones casuales.

Las producciones del arte son aquellas cuya forma está en el

espíritu; y por forma entiendo la esencia de cada cosa, su sustancia primera. Los contrarios tienen desde un punto de vista la misma forma sustancial; la sustancia de la privación es la sustancia opuesta a la privación, la salud es la sustancia de la enfermedad, y en prueba de ello la declaración de la enfermedad no es más que la ausencia de la salud. Y la salud es la idea misma que está en el alma, la noción científica; la salud viene de un pensamiento como éste: la salud es tal cosa, luego es preciso, si se quiere producirla, que haya otra tal cosa, por ejemplo, el equilibrio de las diferentes partes; ahora bien, para producir este equilibrio, es preciso el calor. De esta manera se llega sucesivamente por el pensamiento a una cosa última, que puede inmediatamente producirse. El movimiento que realiza esta cosa se llama operación, operación hecha con la mira de la salud. De suerte que, bajo un punto de vista, la salud viene de la salud, la casa de la casa, la casa material de la casa inmaterial; porque la medicina, el arte de construir, son la forma de la salud y de la casa. Por esencia inmaterial entiendo la forma pura.

Entre las producciones y los movimientos, hay unos que se llaman pensamientos, y otros que se dicen operaciones; los que provienen de la causa productora y de la forma son los pensamientos; los que tienen por principio la última idea a que llega el espíritu son operaciones. Lo mismo se aplica a cada uno de los estados intermedios entre el pensamiento y la producción. Y así, para que haya salud, es preciso que haya equilibrio; pero ¿qué es el equilibrio? Es tal cosa: y esta cosa tendrá lugar, si hay calor. ¿Qué es calor? Tal cosa. El calor existe en potencia, y el médico puede realizarla. Por tanto, el principio productor, la causa motriz de la salud, si es fruto del arte, es la idea que está en el espíritu, si es fruto del azar tendrá ciertamente por principio la cosa misma, por medio de la cual la hubiera producido el que la produce por el arte. El principio de la curación es probablemente el calor; y se produce el calor por medio de fricciones. Ahora bien, el calor producido en el cuerpo es un elemento de la salud, o va seguido de otra cosa o de muchas que son elementos de la salud. La última cosa a que se llega, procediendo así, es la causa eficiente; es un elemento de la salud, de la casa, como las piedras; y lo mismo sucede en todo lo demás.

Es, pues, imposible, como hemos dicho, que se produzca cosa alguna, si no hay algo que preexista: evidentemente es de toda necesidad la preexistencia de un elemento. La materia es un elemento, es el sujeto, y sobre ella tiene lugar la producción. En los mismos seres respecto de los que cabe la definición, también se encuentra la materia. En efecto, en la definición de los círculos realizados, entran en general dos elementos: la materia, el bronce, por ejemplo, y luego la forma, tal figura, es decir, el género primero a que el objeto se refiere. En la definición del círculo de bronce entra la materia.

El objeto producido no toma nunca el nombre del sujeto de donde procede; sólo se dice que es de la naturaleza de este sujeto, que es de esto (293), pero no esto (294). No se dice una estatua piedra, sino una estatua de piedra. El hombre sano no toma el nombre de aquello de donde ha

partido para llegar a la salud; la causa de esto es que la salud viene a la vez de la privación de la enfermedad y del sujeto mismo, al cual damos el nombre de materia; y así el hombre sano procede del hombre y del enfermo. Sin embargo, la producción se refiere más bien a la privación: se dice, que de enfermo se hace uno sano, más bien que de hombre se hace sano. Por esta razón el ser sano no recibe la calificación de enfermo, sino de hombre y de hombre sano. En las circunstancias en que la privación es incierta o no tiene nombre, por ejemplo, cuando tal forma es producida sobre el bronce, cuando los ladrillos y maderas de una casa reciben tal forma, lo mismo tiene lugar, al parecer, en esta producción que en la producción de la salud, la cual viene de la enfermedad; y lo mismo que en este último caso el objeto producido no recibe el nombre del objeto de que proviene, en igual forma la estatua no se llama madera, sino que toma su nombre de la madera de que ha sido construida: es de madera y no madera; es de bronce y no bronce, de piedra y no piedra. También se dice: una casa de ladrillos y no una casa ladrillos. En efecto, si fijamos la atención, se verá que no tiene absolutamente la estatua de la madera, ni la casa de los ladrillos. Cuando una cosa proviene de otra, hay transformación de la una en la otra, y el sujeto no persiste en su estado. Éste es el motivo de esta locución.

- VIII -

Todo ser que deviene o se hace tiene una causa productora, entendiendo por ésta el principio de la producción; hay igualmente un sujeto (el sujeto es, no la privación, sino la materia, en el sentido en que hemos tomado esta palabra, precedentemente); en fin, se hace algo esfera, por ejemplo, círculo, o cualquier otro ejemplo. Por tanto, así como el sujeto no produce el bronce, tampoco produce la esfera, sino accidentalmente, porque la esfera de bronce es accidentalmente una esfera de bronce. Lo que él produce es la esfera de bronce, porque producir un ser particular es hacer de un sujeto absolutamente indeterminado un objeto determinado. Digo, por ejemplo, que hacer redondo el bronce no es producir ni la redondez, ni la esfera, sino que es producir un objeto completamente distinto, es producir esta forma en otra cosa. Si se produjese realmente la esfera, se la sacaría de otra cosa, y entonces sería preciso un sujeto, como en la producción de la esfera de bronce. Producir una esfera de bronce no quiere decir otra cosa sino hacer de tal objeto, que es de bronce, tal otra cosa que es una esfera. Si hay producción de la esfera misma, la producción será de la misma naturaleza; no será una transformación, y la cadena de las producciones se prolongará así hasta el infinito. Es por tanto evidente que la figura (295), o cualquiera que sea el nombre que sea preciso dar a la forma realizada en los objetos sensibles, no puede devenir, que no hay respecto de ella producción, y que, sin embargo, la figura no es una esencia (296). La figura, en efecto, es lo que se realiza en otro ser, por medio del arte, de la naturaleza, o

de una potencia (297). Lo que ella produce, al realizarse en un objeto, es por ejemplo, una esfera de bronce; la esfera de bronce es el producto del bronce y de la esfera; tal forma ha sido producida en tal objeto, y el producto es una esfera de bronce. Si se quiere que haya verdaderamente producción de la esfera, la esencia provendrá de alguna cosa, porque será preciso siempre que el objeto producido sea divisible, y que tenga en sí una doble naturaleza: de una parte la materia y de otra la forma. La esfera es una figura cuyos puntos están equidistantes del centro; habrá por tanto de una parte el sujeto sobre que obra la causa eficiente y de otra la forma que se realiza en este sujeto, y habrá, por último, el conjunto de estas dos cosas, de la misma manera que respecto de la esfera de bronce.

De lo que precede resulta, evidentemente, que lo que se llama la forma, la esencia, no se produce; la única cosa que deviene o se hace es la reunión de la forma y de la materia, porque en todo ser que ha devenido hay materia: de una parte la materia, de otra la forma.

¿Hay alguna esfera fuera de las esferas sensibles, alguna casa, independientemente de las casas de ladrillos? Si las hubiese, no habría nunca producción de un ser particular, y sólo se producirían cualidades. Ahora bien, la cualidad no es la esencia, la forma determinada, sino lo que da al ser tal o cual carácter, de tal manera que después de la producción se dice: tal ser tiene tal cualidad. El ser realizado, por lo contrario, Sócrates, Calias, tomados individualmente, están en el mismo caso que una esfera particular de bronce. El hombre y el animal son como la esfera de bronce en general. Es, pues, evidente que las ideas consideradas como causas, y éste es el punto de vista de los partidarios de las ideas, suponiendo que haya seres independientes de los objetos particulares, son inútiles para la producción de las esencias, y que no son las ideas las que constituyen las esencias de los seres (298). También es evidente que en ciertos casos lo que produce es de la misma naturaleza que lo que es producido, pero no idéntico en número; sólo hay identidad de forma, como sucede en las producciones naturales. Y así, el hombre produce al hombre. Sin embargo, puede haber una producción contra naturaleza; el caballo engendra al mulo; y aun la ley de la producción es en este caso la misma, porque la producción tiene lugar en virtud de un tipo común al caballo y al asno, de un género que se aproxima a ambos y que no ha recibido nombre. El mulo es probablemente un género intermedio.

Se ve claramente que no hay necesidad de que un ejemplar particular suministre la forma de los seres, porque sería sobre todo en la formación de los seres individuales en la que serían útiles estos ejemplares, puesto que son estos seres los que tienen principalmente el carácter de esencia. El ser que engendra basta para la producción; él es el que da la producción; él es el que da la forma a la materia. Tal forma general realizada en estos huesos y en esta carne, he aquí a Sócrates y a Calias. Hay, sin embargo, entre ellos diferencia de materia, porque la materia difiere, pero su forma es idéntica: la forma es indivisible.

- IX -

Podría preguntarse por qué ciertas cosas son producidas más bien por el azar que por el arte, como la salud, mientras que con otras no sucede lo mismo, por ejemplo, con una casa. La causa es que la materia, principio de la producción de las cosas que son hechas o producidas por el arte; la materia, que es una parte misma de estas cosas, tiene en ciertos casos un movimiento propio, que no tiene en otros. Tal materia puede tener tal movimiento particular y otra no puede. Una multitud de seres tienen en sí mismos un principio de movimiento, y no les es posible tal movimiento particular; por ejemplo, no podrán bailar a compás. Por tanto, todas las cosas que tienen una materia de este género, las piedras, por ejemplo, no pueden tomar tal movimiento particular, a menos que no reciban un impulso exterior. Ellas tienen, sin embargo, un movimiento que les es propio (299); así sucede con el fuego. Por esta razón ciertas cosas no existirán independientemente del artista, y otras, por lo contrario, podrán existir. Estas últimas, en efecto, podrán ser puestas en movimiento por seres extraños al arte, porque pueden recibir el movimiento, o de los seres que no poseen el arte, o de sí mismas.

Resulta [evidente] de lo que hemos dicho, que todas las cosas vienen en cierta manera de cosas que tienen el mismo nombre, como las producciones naturales, o bien de un elemento que tiene el mismo nombre; y así la casa viene de la casa, o si se quiere del espíritu; el arte, en efecto, es la forma, la forma considerada como elemento esencial, o como produciendo ella misma un elemento del objeto; porque la causa de la realización es un elemento esencial y primero. De esta manera el calor producido por la fricción es causa del calor en los cuerpos, el cual es la salud o un elemento de la salud, o bien va seguido de algo que es un elemento de la salud o la salud misma. Por esto se dice que la fricción produce la salud, porque el calor produce la salud, a la que sigue y acompaña. Y así como todos los razonamientos tienen por principio la esencia (todo razonamiento parte en efecto del ser determinado) (300), de igual modo la esencia es el principio de toda producción. Con las producciones de la naturaleza sucede lo que con las del arte. El germen desempeña poco más o menos el mismo papel que el artista, porque tiene en potencia la forma del objeto, y aquello de donde procede el germen lleva generalmente el mismo nombre que el objeto producido. Digo generalmente, porque en este punto no hay que exigir un rigor exacto; el hombre procede del hombre ciertamente; pero la mujer procede también del hombre. Por otra parte, es preciso que el animal pueda usar de todos los órganos, y así el mulo no produce el mulo.

Las producciones del azar, en la naturaleza, son aquellas cuya materia puede tomar por sí misma el movimiento que imprime ordinariamente el germen. Todas las cosas que no se encuentran en esta condición no pueden ser producidas de otra manera que por una causa motriz del mismo género de aquellas de que hemos hablado.

No sólo por la forma de la sustancia se prueba que toda producción es imposible; el mismo razonamiento se aplica a todas las categorías, a la cantidad, a la cualidad y a todos los demás modos del ser. Porque así como se produce una esfera de bronce, y no la esfera ni el bronce (y lo mismo se puede decir con aplicación al bronce considerado como una producción, puesto que siempre en las producciones hay una materia y una forma que preexisten), lo propio sucede con la esencia, con la cualidad, con la cantidad y con todas las demás categorías. Lo que se produce no es la cualidad, sino la madera que tiene tal cualidad; tampoco la cantidad, sino la madera, el animal que tiene tal cantidad.

De todo lo que precede resulta que en la producción de un ser es absolutamente preciso que la sustancia productora exista en acto; que haya, por ejemplo, un animal preexistente, si es un animal el producido. Pero no es necesario que haya una cantidad, una cualidad, que preexistan en acto; basta que existan en potencia.

- X -

Toda definición es una noción, y toda noción tiene partes; por otro lado, hay la misma relación entre las partes de la noción y de las partes del objeto definido, que entre la noción y el objeto. Debemos preguntarnos ahora si la noción de las partes debe o no encontrarse en la noción del todo. Se encuentra en ciertos casos al parecer, y en otro no. Y así la noción del círculo no encierra la noción de sus partes; la noción de sílaba, por el contrario, encierra la de los elementos. Y sin embargo, el círculo puede dividirse en sus partes, como la sílaba en sus elementos.

Además de esto, si las partes son anteriores al todo, siendo el ángulo agudo una parte del ángulo recto, el dedo una parte del animal, el ángulo agudo será anterior al recto, y el dedo anterior al hombre; y sin embargo, el hombre y el ángulo recto parecen anteriores: por su noción es como se definen las otras cosas, y son también anteriores, porque pueden existir sin ellas. Pero la palabra parte, ¿no se entiende de diferentes maneras? (301). Según una de las acepciones de esta palabra, significa aquello que mide [en relación] a la cantidad: dejemos aparte este punto de vista; se trata aquí de las partes constitutivas de la esencia. Si de un lado está la materia, de otro la forma y, por último, el conjunto de la materia y de la forma; y si la materia, la forma, el conjunto de las dos cosas son, como hemos dicho, sustancias, se sigue que la materia es, desde un punto de vista, parte del ser, y desde otro punto de vista no lo es. Las partes que entran en la noción de la forma constituyen solas, en este último caso, la noción del ser: y así, la carne no es una parte de lo romo; es la materia sobre que se opera la producción; pero es una parte de lo chato, el bronce es una parte de la estatua realizada, no una parte de la estatua ideal. Es la forma lo que se expresa, y cada cosa se designa por su forma; jamás se debe designar un objeto por la materia. Por esto en la noción de círculo no entra la de sus partes, mientras que en la noción

de la sílaba entra la de sus elementos. Consiste en que los elementos del discurso son partes de la forma, y no materia. Los segmentos del círculo, al contrario, son partes del círculo en concepto de materia; en ellos se realiza la forma. Sin embargo, estos segmentos tienen más relación con la forma que el bronce, en el caso de que la forma circular se realice en el bronce.

Los mismos elementos de la sílaba no entrarán siempre en la noción de la sílaba; las letras formadas sobre la cera, la pronunciación que hiera el aire, todas estas cosas son partes de la sílaba en concepto de materia sensible (302). Porque la línea no existe, si se la divide en dos partes; porque el hombre si se le divide en huesos, en nervios, en carne, perezca, no es preciso decir por esto que son partes de la esencia, sino que son partes de la materia. Son ciertamente partes del ser realizado, pero no son partes de la forma, en una palabra, de lo que entra en la definición. Las partes, desde este punto de vista, no entran en la noción. En ciertos casos la definición de las partes entrará en la definición del todo, y en otros no entrará, como, por ejemplo, cuando no haya definición del ser realizado. Por esta razón, ciertas cosas tienen por principios los elementos en que se resuelven, y otras no los tienen. Todos los objetos compuestos que tienen forma y materia, lo chato, el círculo de bronce, se resuelven en sus partes, y la materia es una de estas partes. Pero todos aquellos seres, en cuya composición no entra la materia, todos los seres inmateriales, como, por ejemplo, la forma considerada en sí misma, no pueden absolutamente resolverse en sus partes, o se resuelven de otra manera. Ciertos seres tienen en sí mismos sus principios constitutivos, sus partes; pero la forma no tiene principios, ni partes de este género. Por esta razón la estatua de arcilla se resuelve en arcilla, la esfera en bronce, Calias en carne y en huesos, y por lo mismo el círculo se resuelve en diversos segmentos. Porque hay el círculo material, y se aplica igualmente el nombre de círculo a los círculos propiamente dichos y a los círculos particulares, porque no hay nombre propio para designar los círculos particulares. Ésta es la verdad sobre esta cuestión.

Sin embargo, volvamos la vista atrás para aclarar más esta materia. Las partes de la definición, los elementos en que puede ésta descomponerse, son primeros todos o solamente algunos. Pero la definición del ángulo recto no puede dividirse en muchas partes, una de las cuales sea la noción del ángulo agudo; la definición del ángulo agudo, por lo contrario, puede dividirse también con relación al ángulo recto. Porque se define el ángulo agudo con referencia al ángulo recto, diciendo: un ángulo agudo es un ángulo más pequeño que un recto. Lo mismo sucede con el círculo y el semicírculo. Se define el semicírculo por medio del círculo, el dedo por medio del todo: porque el dedo es una parte del cuerpo que tiene tales caracteres. De suerte que todas las cosas que son partes de un ser en tanto que materia, y los elementos materiales en que puede dividirse, son posteriores. Por lo contrario, las cosas que son partes de la definición de la forma sustancial, son todas anteriores, o por lo menos algunas.

Conforme a esto, puesto que el alma de los seres animados es la forma sustancial, la esencia misma del cuerpo animado, porque el alma es la esencia de los seres animados (303), la función de cada parte y el conocimiento sensible que es su condición deberán entrar en la definición de las partes del animal, si se las quiere definir bien. De suerte que hay prioridad de las partes del alma, de todas o de algunas relativamente al conjunto del animal. La misma prioridad hay relativamente a las diferentes partes del cuerpo. El cuerpo y sus partes son posteriores al alma, el cuerpo puede dividirse en sus diversas partes, consideradas como materia; no el cuerpo esencia, sino el conjunto que constituye el cuerpo. Desde un punto de vista las partes del cuerpo son anteriores al conjunto; desde otro son posteriores; no pueden, en efecto, existir independientemente del cuerpo; un dedo no es realmente un dedo en todo estado posible, sino tan sólo cuando tiene vida; sin embargo, se da el mismo nombre al dedo muerto. Hay ciertas partes que no sobreviven al conjunto; por ejemplo, aquellas partes que son esenciales, el asiento primero de la forma y de la sustancia; como el corazón o el cerebro si realmente desempeñan este papel, importando poco que sea el uno o el otro (304). El hombre, el caballo, todos los universales residen en los individuos; la sustancia no es cierta cosa universal; es un conjunto, un compuesto de tal forma y de tal materia: la materia y la forma son universales; pero el individuo, Sócrates, o cualquier otro, es un conjunto de forma y de materia.

La forma misma, y por forma entiendo la esencia pura, tiene igualmente parte, lo mismo que el conjunto de la forma y de la materia; pero las partes de la forma no son más que partes de la definición, y la definición no es más que la noción general, porque el círculo y la esencia del círculo, el alma y la esencia del alma, son una sola y misma cosa. Pero respecto a lo compuesto, por ejemplo, a tal círculo particular sensible o inteligible (por inteligible entiendo el círculo matemático, y por sensible el círculo de bronce o de madera), no hay definición. No por definiciones, sino por medio del pensamiento y de los sentidos es como se los conoce. Cuando hemos cesado de ver realmente los círculos particulares, no sabemos si existen o no; sin embargo, conservamos la noción general de círculo, no una noción de su materia, porque nosotros no percibimos la materia por sí misma. La materia es sensible o inteligible; la materia sensible es, por ejemplo, el bronce, la madera, y toda materia susceptible de movimiento. La materia inteligible es la que se encuentra ciertamente en los seres sensibles, pero no en tanto que sensibles; por ejemplo, en los seres matemáticos.

Acabamos de determinar todo lo que concierne al todo, a la parte, a la anterioridad y a la posterioridad. Si se pregunta si la línea recta, el círculo, el animal, son anteriores a las partes en que pueden dividirse y que los constituyen, es preciso, para responder, establecer una distinción. Si efectivamente el alma es el animal, o cada ser animado, o la vida de cada ser; si el círculo es idéntico a la forma sustancial del círculo; el ángulo recto a la forma sustancial del ángulo recto; si es la esencia misma del ángulo recto, ¿qué será lo posterior, y qué será lo

anterior? ¿Será el ángulo recto en general expresado por la definición, o tal ángulo particular? Porque el ángulo recto material formado de bronce, por ejemplo, es tan ángulo recto como el formado de líneas. El ángulo inmaterial será posterior a las partes que entran en su noción, pero es anterior a las partes del ángulo realizado. Sin embargo, no puede decirse absolutamente que es anterior. Sí el alma, por lo contrario, no es el animal, si difiere de él, habrá anterioridad para las partes. Y así, en ciertos casos es preciso decir que hay anterioridad, y en otros que no la hay.

- XI -

Es una verdadera dificultad el determinar qué partes pertenecen a la forma y que partes pertenecen, no a la forma, sino al conjunto de la forma y de la materia; y sin embargo, si este punto no resulta aclarado, no es posible definir los individuos. Lo que entra en la definición es lo universal y la forma; si no se ve, por tanto, qué partes son o no son materiales, no se verá tampoco cuál deberá ser la definición del objeto. En los casos en que la forma se aplica a cosas de especies diferentes, por ejemplo, el círculo, el cual puede aparecer en bronce, en madera, en piedra, en todos estos casos la distinción parecerá fácil; ni el bronce ni la piedra forman parte de la esencia del círculo, puesto que el círculo tiene una existencia independiente de la suya. ¿Pero qué obsta a que suceda lo mismo en todos los casos en que esta independencia no salte a la vista? Aunque todos los círculos visibles fueran de bronce, no por esto el bronce sería una parte de la forma. Sin embargo, es difícil al pensamiento verificar esta separación. Y así lo que a nuestros ojos constituye la forma es la carne, los huesos y las partes análogas. ¿Serán éstas, por tanto, partes de la forma, las cuales entren en la definición, o es más bien la materia? Pero la forma no se aplica nunca a otras cosas que a aquellas de que hablamos, de aquí la imposibilidad para nosotros de separarlas.

La separación parece posible, es cierto, pero no se ve claramente en qué circunstancias, y esta dificultad, según algunos, recae igualmente sobre el círculo y el triángulo. Creen que no se les debe definir por la línea y por la continuidad, las cuales se dan en ellos bajo el mismo concepto que se dan la carne y los huesos en el hombre, y la piedra y el bronce en el círculo. Todo lo reducen a los números, y pretenden que la definición de la línea es la noción misma de la dualidad.

Entre los que admiten las ideas, unos dicen que la diáda es la línea en sí, otros que es la idea de la línea, porque si algunas veces hay identidad entre la idea y el objeto de la idea, entre la diáda, por ejemplo, y la idea de la diáda, la línea no está en este caso. De aquí se sigue que una sola idea es la idea de muchas cosas, que parecen heterogéneas, y a esto conducía ya el sistema de los pitagóricos; y por último, la posibilidad de constituir una sola idea en sí de todas las

ideas; es decir, el anonadamiento de las demás ideas y la reducción de todas las cosas a la unidad (305).

Nosotros hemos consignado la dificultad relativa a las definiciones, y hemos dicho la causa de esta dificultad. Y así no tenemos necesidad de reducir de este modo todas las cosas y de suprimir la materia. Lo probable es que en algunos seres hay reunión de la materia y de la forma, en otros de la sustancia y de la cualidad. Y la comparación de que se servía ordinariamente Sócrates el joven (306) con relación al animal, carece de exactitud. Ella nos hace salir de la realidad y da ocasión a pensar que el hombre puede existir independientemente de sus partes, como el círculo existe independientemente del bronce. Pero no hay paridad. El animal es un ser sensible y no se le puede definir sin el movimiento, por consiguiente, sin partes organizadas de cierta y determinada manera. No es la mano absolutamente hablando, la que es una parte del hombre, sino la mano capaz de realizar la obra, la mano animada; inanimada, no es una parte del hombre.

Pero ¿por qué en los seres matemáticos las definiciones no entran como partes en las definiciones? ¿Por qué, por ejemplo, no se define el círculo por los semicírculos? Los semicírculos, se dirá, no son objetos sensibles. Pero ¡qué importa! Puede haber una materia hasta en seres no sensibles; todo lo que no es la esencia pura, la forma propiamente dicha, todo lo que tiene existencia real, tiene materia. El círculo, que es la esencia de todos los círculos, no puede tenerla; pero los círculos particulares deben tener partes materiales, como ya dijimos; porque hay dos clases de materia: la una sensible, la otra inteligible.

Es evidente, por otra parte, que la sustancia primera en el animal es el alma, y que el cuerpo es la materia. El hombre o el animal, en general, es la unión del alma y del cuerpo; pero Sócrates, y lo mismo Corisco es, a causa de la presencia del alma, un animal doble; porque su nombre designa tan pronto un alma como el conjunto de un alma y un cuerpo. Sin embargo, si se dice simplemente: el alma de este hombre, su cuerpo, lo que hemos dicho del hombre en general se aplica entonces al individuo.

¿Existe alguna otra sustancia fuera de la materia de estos seres, y es preciso que averigüemos, si acaso tienen ellos mismos otra sustancia, por ejemplo los números u otra análoga? Este punto lo examinaremos más adelante (307), porque en interés de esta indagación nos esforzamos por llegar a la definición de las sustancias sensibles, sustancias cuyo estudio pertenece más bien a la física y a la segunda filosofía (308). Lo que efectivamente debe conocer el físico no es sólo la materia, sino también la materia inteligible, y ésta sobre todo. ¿Cómo, pues, las partes son partes en la definición, y por qué hay unidad de noción en la definición de la esencia pura? Ver en qué consiste la unidad de un objeto compuesto de partes, lo examinaremos más adelante (309).

Hemos demostrado respecto de todos los seres en general lo que era la esencia pura, cómo existía en sí, y por qué en ciertos casos las partes del definido entraban en la definición de la esencia pura, mientras que no entraban en las demás. Ya hemos dicho también que las partes materiales

del definido no entraban en la definición de la sustancia, porque las partes materiales no son partes de la sustancia y sí sólo de la sustancia total. Ésta tiene una definición y no la tiene, según el punto de vista. No se puede abrazar en la materia, la cual es lo indeterminado, pero se puede definir por la sustancia primera: la definición del alma, por ejemplo, es una definición del hombre. Porque la esencia es la forma intrínseca que mediante su concurso (310) con la materia, constituye lo que se llama sustancia realizada. Tomemos por ejemplo lo romo. Su unión con la nariz es lo que constituye la nariz chata, y lo chato, porque la noción de nariz es común a estas dos expresiones, Pero en la sustancia realizada, en nariz chata, en Calias, hay a la vez esencia y materia.

Respecto a ciertos seres, respecto de las sustancias primeras, ya lo hemos dicho, hay identidad entre la esencia y la existencia individual. Y así hay identidad entre la curvatura y la forma sustancial de la curvatura, con tal que la curvatura sea primera; y entiendo por primero lo que no es atributo de otro ser, que no tiene sujeto, materia. Pero en todo lo que existe materialmente, o formando un todo con la materia, no puede haber identidad, ni aun identidad accidental, como la identidad de Sócrates y del músico, los cuales son idénticos entre sí accidentalmente.

- XII -

Discutamos ante todo los puntos relativos a la definición, que hemos pasado en silencio en los Analíticos (311). La solución de la dificultad que no hemos hecho más que indicar, nos servirá para nuestras indagaciones concernientes a la sustancia. He aquí esta dificultad. ¿Por qué hay unidad en el ser definido, en el ser cuya noción es una definición? El hombre es un animal de dos pies. Admitamos que sea ésta la noción del hombre. ¿Por qué este ser es un solo ser, y no varios, animal y bípedo? Si se dice hombre y blanco hay pluralidad de objetos, cuando el uno no existe en el otro, pero hay unidad cuando el uno es atributo del otro, cuando el sujeto, el hombre, experimenta cierta modificación. En el último caso, los dos objetos se hacen uno solo, y se tiene el hombre blanco; en el primero, por lo contrario, los objetos no participan el uno del otro, porque el género no participa, al parecer, de las diferencias; de no ser así, la misma cosa participaría a la vez de los contrarios, siendo contrarios la una a la otra las diferencias que marcan las distinciones en el género. Si hubiera participación, el resultado sería el mismo. Hay pluralidad en las diferencias: animal, que anda, con dos pies, sin pluma. ¿Por qué hay en este caso unidad y no pluralidad? No es porque sean éstos los elementos del ser, porque en tal caso la unidad sería la reunión de todas las cosas (312). Pero es preciso que todo lo que está en la definición sea realmente uno, porque la definición es una noción una, es la noción de la esencia. La definición debe ser la noción de un objeto uno, puesto que esencia significa, como hemos dicho, un ser determinado.

Por lo pronto tenemos que ocuparnos de las definiciones que se hacen

para las divisiones del género. En la definición no hay más que el género primero y las diferencias. Los demás géneros no son más que el género primero y las diferencias reunidas al género primero. Y así el primer género es animal; el siguiente, animal de dos pies; y otro, animal de dos pies sin plumas. Lo mismo sucede si la proposición contiene un número mayor de términos; y en general poco importa que contenga un gran número de ellos o uno pequeño, o dos solamente. Cuando no hay más que dos términos, el uno es la diferencia, el otro el género; en animal de dos pies, animal es el género; la diferencia es el término. Sea, por lo tanto, que el género no exista absolutamente fuera de las especies del género, o bien que exista, pero exista sólo como materia (el sonido es, por ejemplo, género y materia, y de esta materia derivan las diferencias, las especies y los elementos), es evidente que la definición es la noción suministrada por las diferencias.

Aún hay más: es preciso marcar la diferencia en la diferencia; tomemos un ejemplo. Una diferencia en el género animal, es el animal que tiene pies. Es preciso conocer en seguida la diferencia del animal que tiene pies, en tanto que tiene pies. Por consiguiente unos que no se debe decir: entre los animales que tienen pies, hay unos que tienen plumas y otros que no las tienen; aunque esta proposición sea verdadera, no deberá emplearse este método, a no mediar la imposibilidad de dividir la diferencia. Se dirá, pues: unos tienen el pie dividido en dedos, otros no tienen el pie dividido en dedos, Estas son las diferencias del pie: la división del pie en dedos es una manera de ser del pie. Y es preciso proseguir de esta manera hasta que se llegue a objetos entre los que no haya diferencias. En este concepto, habrá tantas especies de pies como diferencias, y las especies de animales que tienen pies, serán iguales en número a las diferencias de pie. Ahora bien, si es así, es evidente que la última diferencia debe ser la esencia del objeto y la definición; porque en las definiciones no es preciso repetir muchas veces la misma cosa; esto sería inútil. Y, sin embargo, se hace cuando se dice: animal con pies, bípedo, ¿qué quiere decir esto, si no animal que tiene pies, que tiene dos pies? Y si se divide este último término en las divisiones que le son propias habrá muchas tautologías, tantas como diferencias.

Si se ha llegado a la diferencia de la diferencia, una sola, la última, es la forma, la esencia del objeto. Pero si es por el accidente por el que se distingue, como por ejemplo, si se dividiesen los animales que tienen pies en blancos y negros, entonces habría tantas esencias como divisiones.

Se ve, por tanto, que la definición es la noción suministrada por las diferencias, y que conviene que sea la de la última diferencia. Esto es lo que se demostraría claramente, si se invirtiesen los términos de las definiciones que contienen muchas diferencias, como si por ejemplo se dijese: el hombre es un animal de dos pies, que tiene pies. Que tiene pies es inútil, cuando se ha dicho: que tiene dos pies. Además, en la esencia no hay precedencia o categorías, porque, ¿cómo se puede concebir en ella la relación de prioridad y de posterioridad?

Tales son las primeras observaciones a hacer sobre las definiciones que se

forman por la división del género.