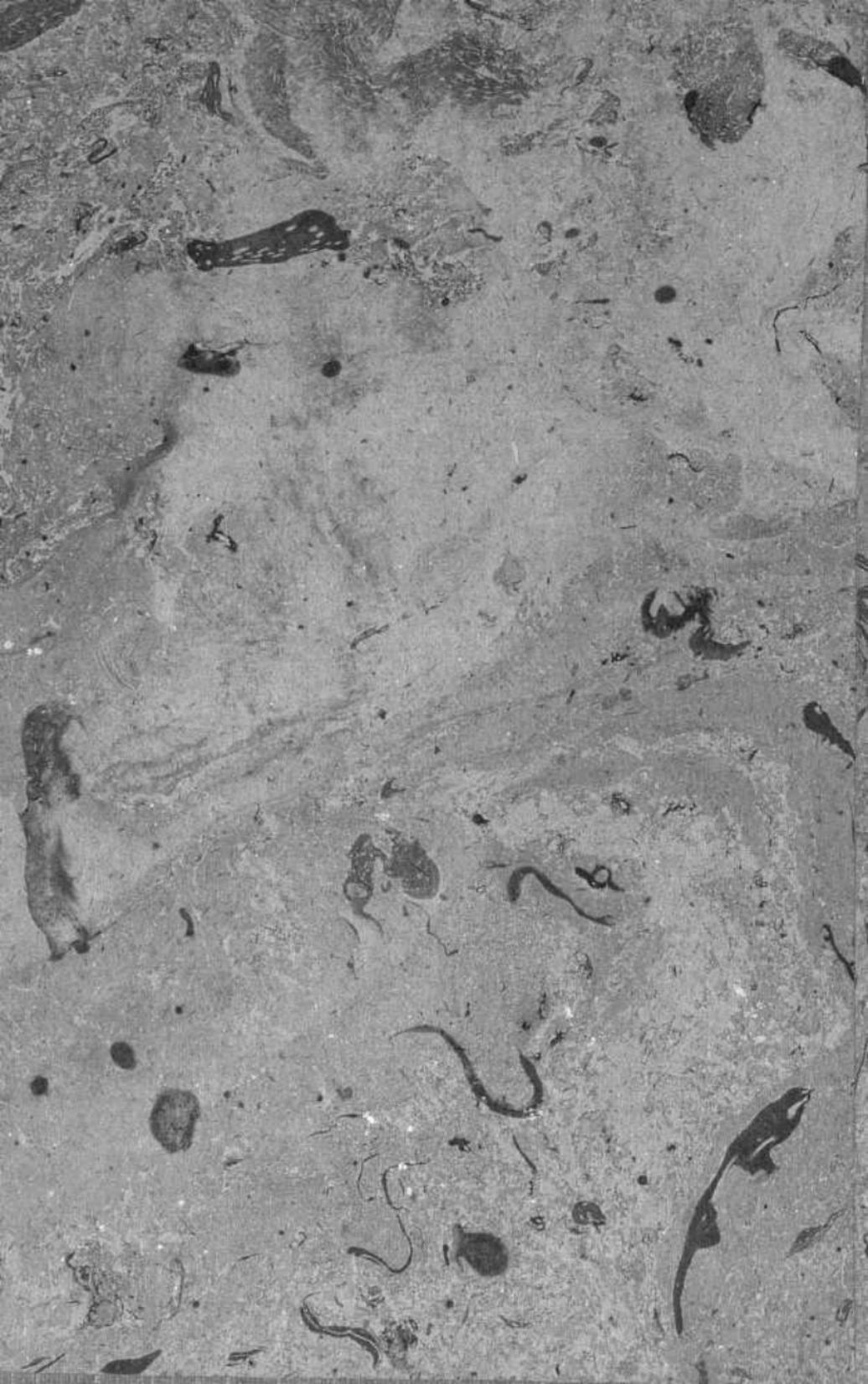
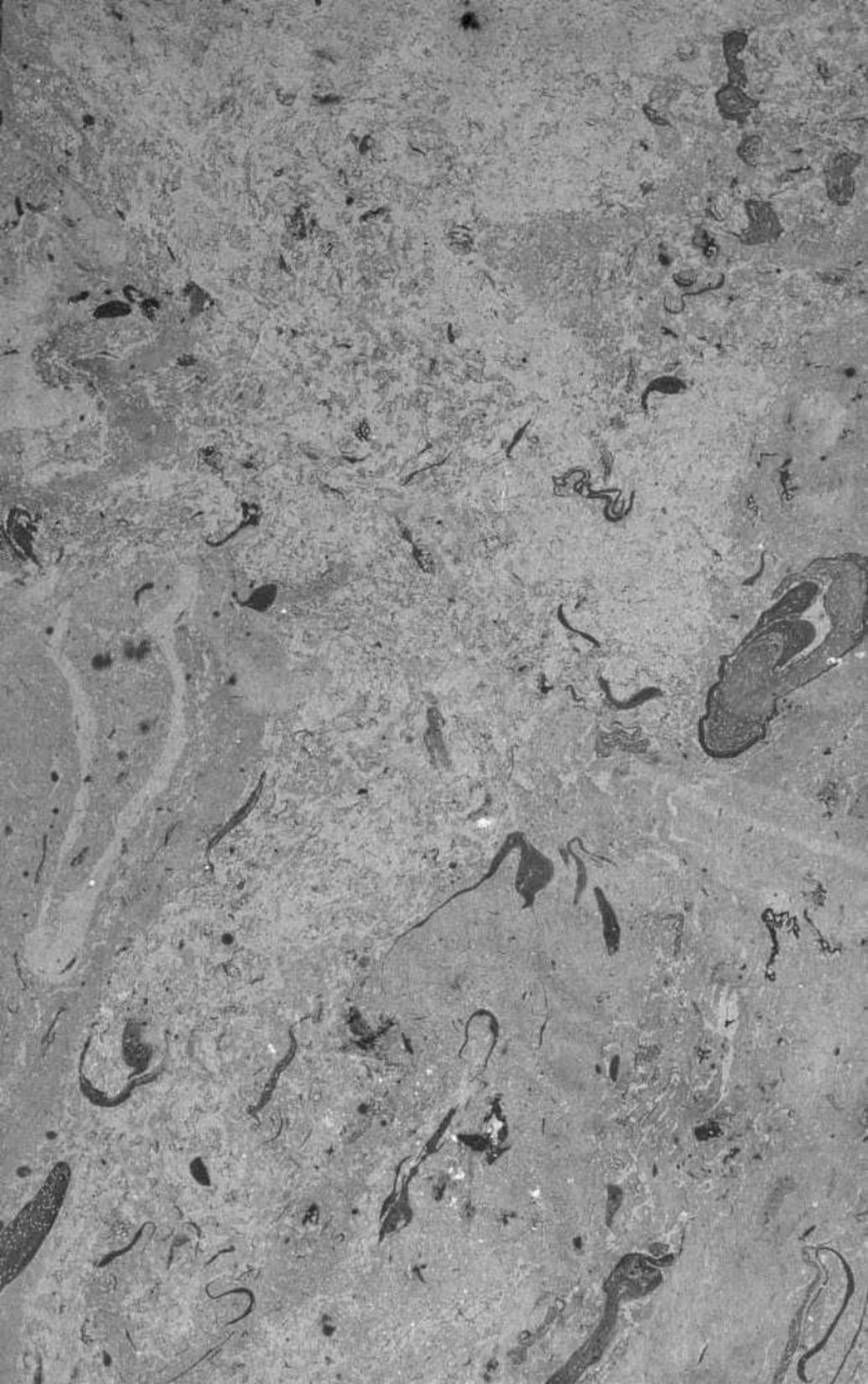


NO  
S  
DAS

R  
66











NUEVA BIBLIOTECA FILOSÓFICA

XLIII

*Aislonej's —*  
1939

# NUEVA BIBLIOTECA FILOSOFICA

.....

## VOLUMENES PUBLICADOS

- I.—EMERSON (Ralph Waldo). Diez ensayos.  
II al V.—FOUILLEE (A.). Historia de la Filosofía.  
VI.—EMERSON (Ralph Waldo). La ley de la vida.  
VII.—SCHOPENHAUER (A.). Aforismos de filosofía  
VIII.—DOUMER (Pablo). El perfecto ciudadano.  
IX.—PASCAL (Blas). Pensamientos.  
X.—EMERSON (Ralph Waldo). Hombres simbólicos.  
XI y XII.—PLATON. Obras. Diálogos socráticos.  
XIII y XIV.—PLATON. Obras. Diálogos polémicos.  
XV y XVI.—PLATON. Obras. Diálogos dogmáticos.  
XVII.—EMERSON (R. W.). Diez nuevos ensayos.  
XVIII al XX.—REINACH (Salomón). Cartas a Zoe.  
XXI.—PLATON. Obras completas. La República.  
XXII y XXIII.—PLATON. Obras. Las Leyes.  
XXIV.—PLATON. Obras completas. Diálogos apócrifos y dudosos. Cartas.  
XXV.—EMERSON (R. W.). Doce ensayos. Cartas.  
XXVI y XXVII.—EMERSON (R. W.). Vida y discursos.  
XXVIII.—POLITZER (J.). La Psicología y la Psicanálisis.  
XXIX.—WALH (Juan). Estudio sobre el «Parménides» de Platón.  
XXX.—MEREJKOVSKY (Dmitry). Los Misterios del Oriente. Egipto. Babilonia.  
XXXI.—WUNDT (W). Evolución de las Filosofías. los Pueblos.  
XXXII a XXXIV.—BONILLA Y SAN MARTIN (Adolfo) Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento.  
XXXV.—PITÁGORAS. Los Versos de Oro.  
XXXVI.—FRANKLIN (B.). El libro del hombre de bien.  
XXXVII.—LEIBNIZ. Nuevo sistema de la Naturaleza.  
XXXVIII.—PLUTARCO. Isis y Osiris.  
XXXIX.—LEROY (Máximo). Descartes (tomo 1.<sup>o</sup>).  
XL.—LEROY (Máximo). Descartes (tomo 2.<sup>o</sup>).  
XLI.—PLOTINO. Las Ennéadas (tomo 1.<sup>o</sup>).  
XLII.—PLOTINO. Las Ennéadas (tomo 2.<sup>o</sup>).  
XLIII.—PLOTINO. Las Ennéadas (tomo 3.<sup>o</sup>).

P L O T I N O

\*\*\*\*\*

# LAS ENNEADAS

Versión castellana de J. P.

Fondo bibliográfico  
Dionisio Ridruejo  
Biblioteca Pública de Sevilla

3466

\*\*\*\*\*

T O M O III

(5.<sup>a</sup> y 6.<sup>a</sup> ENNEADAS)

\*\*\*\*\*

MADRID

1930



# ENNEADA QUINTA

\*\*\*\*\*

## PRIMER TRATADO

### De las tres Hipóstasis principales

I.—¿Cómo es que las almas se olvidan de Dios, su padre? ¿Cómo es que, poseyendo una naturaleza divina, habiendo salido de Dios, desconocen a éste y a sí mismas se desconocen? El origen de su mal es la *audacia*, la *generación*, la *primera diversidad*, el *deseo de pertenecer exclusivamente a sí mismas*, deseo que ha movido a las almas a separarse primitivamente de Dios y a unirse a los cuerpos. Desde el punto en que han gustado del placer de poseer vida independiente, usando ampliamente del poder que para moverse por sí mismas tenían, han avanzado en el camino que las apartaba de su principio, y ahora han llegado a tal *alejamiento de Dios*, que ignoran inclusive que de El han recibido la vida. Así como los niños separados de sus familias al nacer y criados largo tiempo lejos de ellas acababan por no conocer a sus padres y no se conocen mejor a sí mismos, así las almas, como ya no ven a Dios ni a sí mismas, se han degradado con el olvido de su origen, se han unido a otros objetos, lo han admirado todo antes que a sí mismas, han prodigado su estimación y su amor a las cosas externas, y, rompiendo el lazo que las unía a las cosas divinas, se han apartado de ellas con desdén. La ignorancia en que respecto de Dios se encuentran tiene, pues, como causa su estimación de los objetos sensibles y su desdén de sí mismas. Como cada una de ellas admira lo que le es extraño, reconoce con eso mismo que vale menos que

lo que busca. Ahora bien, desde el punto en que cree valer menos que nace y perece, desde el momento en que se considera como más despreciable y perecedera que los objetos que admira, mal puede ya concebir la naturaleza ni la potencia de Dios.

Para *convertir a Dios* a las almas que en semejantes disposiciones se encuentran, para *elevantas al Principio supremo, a lo Uno, a lo Primero*, hay que razonar con ellas de dos maneras. En primer lugar, es preciso hacerles ver la bajeza de los objetos en que ponen su estima, punto de que ya hemos tratado suficientemente en otro sitio (en el tercer tratado de la *Ennéada Quinta*); en segundo lugar, hay que recordarles el origen y dignidad del alma. Lógicamente, la demostración de este segundo punto es anterior a la del primero, que ayuda a establecer, expuesta con claridad. Vamos a acometer, pues, la discusión del segundo punto, la cual corresponde y se une al estudio del objeto que deseamos conocer, ya que es el alma la que trata de conocer ese objeto, y por consiguiente debe examinar ante todo su propia naturaleza para saber si posee la facultad de contemplar a Dios, si le conviene estudiarlo, y si puede esperar que verá sus pesquisas coronadas por un buen éxito. En efecto, si el alma es extraña a las cosas divinas, ¿para qué ha de intentar penetrar la naturaleza de las mismas? En cambio, si tiene estrecha afinidad con ellas, puede y debe tratar de conocerlas.

II.—He aquí la primera reflexión que toda alma debe hacerse: el Alma universal es quien ha producido, insufiéndoles un espíritu vital, todos los animales que son en la tierra, en el aire y en el mar, así como los astros divinos, el sol y el cielo inmenso; ella ha dado al cielo su forma y preside sus evoluciones regulares: todo ello, sin mezclarse a los seres a que comunica forma, movimiento y vida. Es, con mucho, en efecto, su-

perior a ellos por su augusta naturaleza: en tanto que esos seres nacen o mueren según que ella les de vida o se la quite, el Alma es esencia y vida eterna, porque no sabría dejar de ser ella misma. Pero ¿cómo se extiende la vida en el universo y en cada individuo a la vez? Para que pueda comprenderlo, es preciso que el alma contemple al Alma universal.

Ahora bien, para elevarse hasta esa contemplación, el alma tiene que ser digna de ella por su nobleza, debe haberse emancipado del error y hurtándose a los objetos que fascinan las miradas de las almas vulgares; tiene que haberse sumergido en un profundo recogimiento, y hacer callar, en torno a sí, no sólo la agitación del cuerpo que la envuelve y el tumulto de las sensaciones, sino asimismo cuanto la rodea. Que todo enmudezca, pues: tierra, mar, aire, el mismo cielo. Que el Alma se represente entonces la gran Alma que por todas partes desborda en esta masa inmóvil, espárcese en ella, la penetra íntimamente y la ilumina como los rayos del sol iluminan y doran una nube sombría. Así es como el Alma, al descender al mundo, ha sacado a este gran cuerpo de la inercia en que yacía, le ha dado movimiento, vida e inmortalidad. Eternamente movido por una potencia inteligible, el cielo se ha tornado en un ser lleno de vida y de felicidad, y la presencia del Alma ha hecho un todo admirable de lo que antes era tan sólo un cadáver inerte, cielo y tierra, o más bien tinieblas de la materia, no ser, *objeto de horror para los dioses*, como dice el poeta.

La naturaleza y la potencia del Alma se revelan con mayor esplendor todavía en la manera en que abarca el mundo y lo gobierna con su voluntad. Hállase presente en todos los puntos de este cuerpo inmenso, anima todas sus partes, grandes o pequeñas. Aunque éstas se encuentren situadas en diversidad de lugares, el Alma no se divide como ellas, no se fracciona para vivi-

ficar a cada individuo. Vivifica todas las cosas al mismo tiempo, permaneciendo siempre íntegra, indivisible, semejante por su *unidad* y por su *universalidad* a la *Inteligencia* que la ha engendrado. Su potencia es lo que mantiene sujeto con los lazos de la unidad este mundo de magnitud y variedad infinitas. Si el cielo, el sol, los astros, los dioses, es gracias a la presencia del Alma. Por ella somos algo nosotros, ya que un cadáver es cosa más vil que el vil estiércol.

Pero si es al Alma a quien los dioses deben su condición divina, es preciso que ella sea, a su vez, un dios más augusto. Ahora bien, nuestra alma es conforme al Alma universal. Separad de ella todo lo que la envuelve, consideradla en su estado de pureza y veréis cuán preciosa es su esencia, cuán superior a todo lo que es cuerpo. Sin el alma, todos los cuerpos son no más que tierra. Añadid a la tierra el fuego, el agua y el aire, y no conseguiréis con ello cosa alguna que merezca vuestra atención. Si es el alma lo que confiere al cuerpo su belleza, ¿por qué olvidaros del alma que es en vosotros para ir a prostituir vuestra admiración en otros objetos? Si es el alma lo que en ellos estimáis, estimadla en vosotros mismos.

III.—Puesto que la esencia del alma es tan divina y preciosa, está seguro de que con ella puedes llegar a Dios; elévate hasta él con ella. No tendrás que buscarlo lejos de ti; entre él y tú no hay muchos intermediarios. Para llegar hasta él, toma como guía a la parte más divina y eminente del alma, la potencia de que procede y con que toca al mundo inteligible. El alma, en efecto, no obstante la dignidad que acabamos de reconocerle, no es sino la *imagen* de la *Inteligencia*: así como el verbo exterior es imagen del verbo interior del alma, así el alma, a su vez, es el verbo y el acto de la *Inteligencia*. Es la vida que de esa *Inteligencia* se escapa para formar otra *hipóstasis*, del mis-

mo modo que tenemos en el fuego el calor latente que constituye su esencia y el calor que de él irradia al exterior. Sin embargo, el alma no sale por entero del seno de la Inteligencia; continúa en parte en ella, pero formando una esencia distinta de la Inteligencia. Como procede de ésta, el alma es intelectual, y la manifestación de su potencia intelectual es la razón discursiva. El alma recibe su perfección de la Inteligencia, del mismo modo que recibe de ella la existencia; únicamente en comparación de la Inteligencia misma es imperfecta. Es, pues, la *hipóstasis* que procede de la Inteligencia, y, cuando contempla a ésta, es la *razón en acto*. En efecto, cuando el alma contempla a la Inteligencia, posee íntimamente las cosas que piensa, extrae de su propio fondo los *actos* que produce; sólo esos actos intelectuales y puros son verdaderamente propios de ella. Los que son de naturaleza inferior proceden de un principio extraño al alma—son *pasiones*.

La Inteligencia, pues, hace al alma más divina, ya que la engendra y le concede su presencia. Lo único que separa a entrambas es la distinción de su esencia. El alma se halla, respecto de la Inteligencia, en la misma relación que la materia respecto de la forma. Ahora bien, la misma materia de la Inteligencia es bella porque posee una forma intelectual y porque es simple. ¡Cuál no será la grandeza de la Inteligencia, cuando es mayor aún que el alma!

IV.—¿Queremos llegar por otro camino a reconocer la dignidad de la Inteligencia? Después de haber admirado el mundo sensible, considerando su magnitud y belleza, la regularidad eterna de su movimiento, los dioses visibles o escondidos, los animales y plantas que encierra, elevémonos al *arquetipo* de este mundo, a un mundo más verdadero; contemplemos en ese mundo todos los inteligibles que son eternos como él y que en él subsisten en el seno del saber y de la vida per-

fecta. Allí preside la Inteligencia pura, allí la inefable Sapiencia; allí se encuentra el verdadero reino de Saturno, que no es otra cosa que la Inteligencia pura. Esta, en efecto, abarca toda esencia inmortal, toda inteligencia, toda divinidad, toda alma, y todo es en ella eterno e inmutable. ¿Por qué habría de cambiar la Inteligencia, toda vez que su estado es venturoso? ¿A qué habría de aspirar, si en sí misma lo tiene todo? ¿Para qué habría de querer desarrollarse, si es soberanamente perfecta? Tanto más completa es su perfección, cuanto que no contiene sino cosas que son perfectas, y las piensa; las piensa, no porque trate de conocerlas, sino porque las posee. Su felicidad no tiene nada de contingente: la Inteligencia lo posee todo eternamente; ella misma es la Eternidad verdadera, cuya móvil imagen ofrece el Tiempo en la esfera del alma. El alma, en efecto, tiene una acción sucesiva, dividida por los diversos objetos que atraen su atención: ya se representa a Sócrates, ya un caballo; no capta nunca más que una parte de la realidad, mientras que la Inteligencia abarca siempre todas las cosas simultáneamente. La Inteligencia posee, pues, todas las cosas inmóviles en la identidad. *Es:* para ella no existe nunca más que el presente; el futuro no existe para que ella, pues que es ya lo que puede ser más tarde, como tampoco existe el pretérito, toda vez que ninguna de las cosas inteligibles pasa, sino que todas ellas subsisten en un *presente* eterno, siendo todas ellas idénticas siempre, satisfechas de su estado actual. Cada una de ellas es inteligencia y ser, y todas juntas son la Inteligencia universal, el Ser universal.

La Inteligencia existe como tal porque piensa al Ser. El Ser existe como tal porque, al ser pensado, hace existir y pensar a la Inteligencia. Hay, pues, otra cosa que hace pensar a la Inteligencia y existir al Ser, y que es, por consiguiente, principio común a entram-

bos, pues que son contemporáneos en la existencia, son consubstanciales y no pueden faltar el uno al otro. Como la Inteligencia y el Ser constituyen una *dualidad*, su principio común es la unidad consubstancial que forman y que es simultáneamente el Ser y la Inteligencia, el sujeto pensante y el objeto pensado: la Inteligencia, como sujeto pensante; el Ser, como objeto pensado: porque el pensamiento implica a la vez diferencia e identidad.

Los primeros principios son, por tanto, el Ser, la Inteligencia, la Identidad y la diferencia, a los cuales hay que añadir el Movimiento y el Reposo. El reposo es condición de la identidad, como el movimiento lo es del pensamiento, pues que éste supone la diferencia del sujeto pensante y del objeto pensado, y es mudo si se le reduce a la unidad. Los elementos del pensamiento (sujeto y objeto) deben hallarse, así, en una relación de diferencia, pero también de identidad, puesto que forman una unidad consubstancial, y que hay algo de común en todo lo que de ellos se deriva. La diferencia, aquí, por lo demás, no es otra cosa que la distinción. La pluralidad que forman los elementos del pensamiento constituye la Cantidad y el Número, y el carácter propio de cada elemento, la cualidad. De estos primeros principios, que son los *géneros del ser*, derivan las cosas todas.

V.—Así, el alma humana está llena de esta Divinidad (la Inteligencia), a la que está unida por estas esencias, si no se aleja de ella. Acércase a ella, y, *reducida a la unidad*, se pregunta: ¿Quién ha engendrado a esta Divinidad? Aquel que es simple, que es anterior a toda multiplicidad, es quien da a la Inteligencia su existencia y su multiplicidad: quien produce el Número, por consiguiente: porque el Número no es cosa primitiva; lo Uno es anterior a la Díada. Esta no ocupa sino el segundo lugar: es engendrada y definida

por lo Uno, como indeterminada que es por sí misma. Una vez definida, es *número* en tanto que es *esencia*. Porque también el Alma es un número.

Por otra parte, nada de lo que es masa o magnitud podría ocupar el primer lugar en la naturaleza; deben considerarse como inferiores esos objetos groseros que la sensación toma como seres. En las simientes, lo que hay que estimar no es el elemento húmedo, sino el principio invisible, el número y la razón espermática. Llamamos aquí *número* y *díada* a las *razones* (ideas) y a la Inteligencia. La *díada* es indeterminada en tanto que desempeña el papel de *substrato* respecto de lo Uno. El *número* que se deriva de la *díada* y de lo Uno constituye todo linaje de *idea* (*eidos*), de suerte que la Inteligencia tiene una forma que es determinada por las ideas engendradas, en su seno. Recibe su forma, en una manera, de lo Uno, y, en otra manera, de sí misma, semejante a la visión, que es en acto. El pensamiento es la visión en acto, y estas dos cosas (la visión y el acto) no forman más que una.

VI.—¿Cómo ve la Inteligencia, y qué ve? ¿Cómo ha salido y nacido de lo Uno, de manera que pueda verlo? Porque ahora el alma comprende que es necesario que esos principios existan. Desea resolver este problema planteado a menudo entre los antiguos sabios: Si lo Uno tiene la naturaleza que le hemos asignado, ¿cómo recibe todo de él su substancia, la multitud, la *díada*, el número? ¿Por qué no ha permanecido en sí mismo, y ha dejado así *dimanar* de él la multitud que se ve en los seres, y que queremos *reducir* a él? Vamos a decirlo. Invoquemos, ante todo, al mismo Dios, no pronunciando palabras, sino elevando hasta él nuestra alma con la oración. Ahora bien, la única manera de dirigirle oraciones es avanzar solitariamente hacia lo Uno, que es solitario. Para contemplar lo Uno es preciso que nos recojamos en nuestro foro interno, co-

mo en un templo, y que permanezcamos tranquilos en ese recogimiento, *en éxtasis*, considerando luego las estatuas que están, por decirlo así, situadas fuera (el Alma y la Inteligencia), y, antes que nada, la estatua que brilla en primera línea (lo Uno), contemplándola de la manera que su naturaleza exige.

Es necesario que todo ser que es movido tenga un fin hacia el cual es movido; debemos admitir, por tanto, que lo que carece de fin hacia el cual sea movido permanece inmóvil, y que lo que nace de este principio debe nacer de él sin que ese principio deje nunca de estar vuelto hacia sí mismo. Alejemos de nuestro espíritu la idea de una generación operada en el tiempo: se trata, aquí, de cosas eternas; al aplicarles el término de *generación*, queremos únicamente establecer entre ellas una relación de orden y de causalidad. Lo que es engendrado por lo Uno debe ser engendrado por él sin que lo uno sea movido; si fuese movido, lo que es engendrado por él ocuparía, a consecuencia de ese movimiento, el tercer rango en lugar del segundo—sería el Alma, en lugar de ser la Inteligencia. Por consiguiente, puesto que lo Uno es inmóvil, produce sin consentimiento, sin voluntad, sin ningún modo de movimiento, la *hipóstasis* que ocupa el segundo rango. ¿Cómo hay que concebir, pues, la generación de la Inteligencia por esa causa inmóvil? Es la *irradiación* de una luz que se escapa de ella sin turbar su quietud, semejante al esplendor que emana perpetuamente del sol sin que éste salga de su reposo, y que lo envuelve y rodea sin dejarlo. Así, todas las cosas, en tanto, perseveran en el ser, extraen necesariamente de su propia esencia y producen al exterior cierta naturaleza que depende de su potencia y que es la *imagen* del arquetipo de que proviene. Así, el fuego esparce fuera de sí el calor; la nieve, el frío. Los perfumes dan un notable ejemplo de este hecho: mientras duran, emiten exha-

laciones de que participa cuanto les rodea. Todo lo que ha llegado a su punto de perfección, engendra algo. Lo que es eternamente perfecto engendra eternamente, y lo que engendra es eterno, si bien inferior al principio generador. ¿Qué debemos pensar, pues, de Aquel que es soberanamente perfecto? ¿No engendra? Lejos de eso, engendra lo más grande que hay después de él. Ahora bien, lo más perfecto que hay después de él es el principio a que corresponde el segundo rango: la Inteligencia. La Inteligencia contempla lo Uno, y sólo de él necesita; pero lo Uno no necesita de la Inteligencia. Lo que es engendrado por el Principio superior a la Inteligencia no puede ser sino la Inteligencia, ya que ésta es lo mejor que hay después de lo Uno, toda vez que es superior a todos los demás seres. El Alma es, en efecto, el *verbo* y el *acto* de la Inteligencia, como la Inteligencia es el *verbo* y el *acto* de lo Uno. Pero el Alma es un verbo oscuro. Comoquiera que es *imagen* de la Inteligencia, debe contemplar a la Inteligencia, del mismo modo que ésta para subsistir, tiene que contemplar lo Uno. Si la Inteligencia contempla lo Uno, no es que se encuentre separada de él, sino únicamente que va después de él. No hay intermedio alguno entre lo Uno y la Inteligencia, como no lo hay entre la Inteligencia y el Alma. Todo ser engendrado desea unirse al principio que lo engendra, y lo ama, sobre todo cuando Aquel que engendra y Aquel que es engendrado son solos. Ahora bien, cuando Aquel que engendra es soberanamente perfecto, Aquel que es engendrado debe estar de tan estrechamente unido que sólo esté separado de él en cuanto que es distinto de él.

VII.—Decimos que la Inteligencia es la *imagen* de lo Uno. Expliquemos este aserto: Es su imagen, porque es, en cierto respecto, engendrada por él, porque tiene mucho de la naturaleza de su Padre, y porque

se asemeja a él como la luz al sol. Pero lo Uno no es inteligencia. ¿Cómo puede ser entonces la Inteligencia, la hipóstasis engendrada por lo Uno? Porque, debido a su *conversión* hacia lo Uno, lo *ve*; ahora bien, esa *visión* constituye la Inteligencia. Toda facultad que percibe a otro ser es sensación o inteligencia: la sensación es semejante a la línea recta, y la inteligencia al círculo. El círculo, empero, es divisible, y la inteligencia indivisible: es una; pero, al mismo tiempo que es una, es la potencia de todas las cosas. Ahora bien, el pensamiento considera todas esas cosas cuya potencia es la Inteligencia, separándose en cierto modo de esa potencia; si así no fuera, la Inteligencia no existiría. La Inteligencia, en efecto, *tiene conciencia de lo que puede su potencia*, y esa conciencia constituye su esencia. La Inteligencia, por consiguiente, determina por sí misma su esencia, mediante la potencia que recibe de lo Uno, y, al mismo tiempo, ve que su esencia es una parte de las cosas que pertenecen a lo Uno y que de él proceden; ve que debe toda su fuerza a lo Uno, que merced a él tiene el privilegio de ser una esencia; ve que, con ser divisible, recibe de lo Uno, que es divisible, todas las cosas que posee, la vida, el pensamiento, porque lo Uno no es ninguna de esas cosas. Todo, en efecto, deriva de lo Uno, porque éste no está contenido en una forma determinada; es lo Uno, simplemente, mientras que, en el orden de los seres, la Inteligencia en todas las cosas. Así, lo Uno no es ninguna de las cosas que contiene la Inteligencia; es solamente el principio de que todas ellas proceden; por eso son esencias, porque son ya determinadas, y cada una de ellas tiene una clase de *forma*. El Ser debe ser contemplado, no en la indeterminación, sino, por el contrario, en la determinación y en el reposo. Ahora bien, para los inteligibles, el reposo consiste en la *determinación* y en la *forma* por que subsisten.

La Inteligencia que merece ser llamada la *Inteligencia más pura*, sólo ha podido nacer, por tanto, del Primer principio. Desde su nacimiento ha debido engendrar todos los seres, toda la belleza de las ideas, todos los dioses inteligibles; porque está llena de las cosas que ha engendrado; las devora en el sentido de que las retiene en sí misma, de que no las deja caer en la *materia* ni ser nutridas por *Rea*. Esto es lo que dan a entender los misterios y los mitos: «Saturno—se ha dicho—, el más sabio de los dioses, nació antes que Zeus, y devoraba a sus hijos.» Saturno representa aquí la Inteligencia *plena* de sus concepciones y perfectamente *pura*. Añaden: «Zeus, tan pronto como hubo crecido, engendró, a su vez.» La Inteligencia, desde el punto en que es perfecta, engendra el Alma, por lo mismo que es perfecta y que una potencia tan grande no debe permanecer estéril. También aquí el ser engendrado debía ser inferior a su principio, representar la imagen de éste, ser indeterminado por sí mismo, y ser luego determinado y formado por el principio que lo engendra. Lo que la Inteligencia engendra es una *razón*, una *hipóstasis* cuya esencia consiste en razonar. Esa esencia se mueve en torno a la Inteligencia; es la luz que la rodea, el rayo que de ella surge. Por una parte, está unida a la Inteligencia, se colma de ella, goza de ella, participa de ella, recibe de ella sus operaciones intelectuales; por otra parte, está en contacto con las cosas inferiores, o, por mejor decir, las engendra. Como engendradas que son de esta suerte por el Alma, esas cosas son necesariamente menos buenas que ellas, como más adelante explicaremos. En el Alma acaba el orden de las cosas divinas.

VIII.—He aquí cómo establece Platón tres grados en la jerarquía de los seres: «Todo está, dice, en torno al Rey de todo». Habla aquí de las cosas del primer orden. Añade: «Lo que es del segundo orden está

en torno al segundo principio, y lo que está en torno al tercer orden está en torno al tercer principio.» Dice también Platón que *Dios es el padre de la causa*. Por *causa* entiende la *Inteligencia*, ya que, para este filósofo, la *Inteligencia* desempeña el papel de Demiurgo. Añade que Dios es quien forma al Alma en la crátera. Como la *Causa* es la *Inteligencia*, llama Platón Padre al Bien absoluto, al Principio superior a la *Inteligencia* y a la *Esencia*. En varios pasajes llama *Idea* al Ser y a la *Inteligencia*. Enseña, pues, que del Bien nace la *Inteligencia*, y de la *Inteligencia* el Alma. Esta doctrina no es nueva: fué profesada desde los tiempos más remotos, pero sin ser desarrollada explícitamente; queremos aquí limitarnos a ser *intérpretes* de los primeros sabios, y demostrar, con el testimonio de Platón, que aquellos tenían los mismos dogmas que nosotros.

El primero que profesó esta doctrina fué Parménides, que identifica el ser y la inteligencia y no incluye al ser entre las cosas sensibles: «Porque el pensamiento, dice, es la misma cosa que el ser.» Añade que el ser es inmóvil, no obstante concederle pensamiento; niega al ser todo movimiento corporal, con objeto de que permanezca siempre el mismo. Lo compara, además, a una esfera, porque lo contiene todo envuelto en su seno, y no extrae de fuera el pensamiento, sino de sí mismo. Cuando lo llama *uno* en sus escritos, quiere hablar de su causa, como si reconociese que *esa unidad* del ser inteligible implica *multiplicidad*. En el diálogo de Platón habla con más exactitud, y distingue tres principios: el primero, lo *Uno absoluto*; el segundo, lo *Uno múltiple*; el tercero, lo *Uno y múltiple*. Reconoce, por ende, con nosotros, *tres naturalezas*.

IX.—Anaxágoras, que reconoce una *Inteligencia pura y sin mezcla*, admite también que el primer principio es simple y que lo *Uno* está separado de las cosas

sensibles. Mas comoquiera que viviese en tiempos muy remotos, no ha tratado claramente esta cuestión.

Heráclito ha conocido lo *Uno eterno e inteligible*, ya que profesa que *los cuerpos devienen incessantemente y se hallan en un estado de perpetuo fluir*.

En el sistema de Empédocles, *la Discordia divide y la Concordia une*. Ahora bien, este segundo principio se nos da como *incorpóreo*, y los *elementos* desempeñan el papel de *materia*.

Aristóteles, que vivió en época posterior, dice que el primer principio está separado de las cosas sensibles, y que es inteligible. Pero al afirmar que *se piensa a sí mismo*, lo hace decaer del primer rango. Admite asimismo otros inteligibles en número igual al de las esferas celestes, para que cada una de ellas tenga un motor; profesa, así, sobre los inteligibles otra teoría que Platón, y, como no tiene razón plausible, alega la necesidad. Pudiera oponérsele aquí, con fundamento, una objeción: más racional parece admitir que, todas las esferas coordinadas en relación a un solo plano, se refieran todas a lo Uno y a lo Primero. Con no menos fundamento podría plantearsele asimismo esta cuestión: los inteligibles ¿dependen de lo Uno, de lo Primero, o bien hay diversos principios para los inteligibles? Si los inteligibles dependen de lo Uno, estarán dispuestos, sin duda, simétricamente, como lo están en el mundo sensible las esferas, cada una de las cuales contiene a otra, mientras que una sola, exterior a las demás, contiene y domina a todas. En ese caso, el primer inteligible envolverá a todas las cosas, en la región superna, y será el mundo inteligible. Del mismo modo que las esferas no están vacías, que la primera está llena de astros, y cada una de las demás está asimismo llena de ellos, así, en la región superior, los motores contendrán muchas cosas, y tendrá toda una existencia más real. Por otra parte, si cada uno

de los inteligibles es principio, todos serán contingentes. ¿Cómo unirán entonces su acción y concurrirán todos con su acuerdo a producir un solo efecto, que es la armonía del cielo? ¿Por qué, en el cielo, las cosas sensibles son iguales en número a los motores inteligibles? Por último, ¿por qué éstos son varios, si son incorpóreos y ninguna materia separa a unos de otros?

Así, aquellos de los antiguos que más fielmente han seguido la doctrina de Pitágoras, de sus discípulos y de Ferécides, se han ocupado sobre todo de lo *inteligible*. Unos han consignado sus opiniones en sus obras; otros las han expuesto solamente en coloquios que la escritura no ha conservado; otros, en fin, nada nos han dejado acerca de este tema.

X.—Así, fuerza es admitir que por cima del Ser está lo Uno: lo hemos demostrado tanto como la razón deseaba, tanto como es posible demostrar cuando se trata de semejantes cuestiones. El segundo rango corresponde al Ser y a la Inteligencia. El tercero, al Alma. Pero si hay en la naturaleza tres principios, como acabamos de decir (lo Uno, la Inteligencia, el Alma) *debe haber también en nosotros tres principios*. No quiero decir que esos tres principios sean en las cosas sensibles, ya que están separados de ellas; están fuera del mundo sensible, como los tres principios divinos están fuera de la esfera celeste, y constituyen el *hombre interior*, según la expresión platónica. Nuestra alma es, pues, algo divino: tiene otra naturaleza que la naturaleza sensible, y conforme a la del Alma universal. Ahora bien, el alma perfecta posee inteligencia; pero hay la inteligencia que razona, o razón discursiva, y la inteligencia que pone todos los principios del razonamiento, o inteligencia pura. La razón discursiva del alma no necesita, para actuar, de órgano corporal alguno; en sus operaciones conserva toda su pu-

reza, de suerte que es capaz de razonar puramente. Separada del cuerpo, debe ser puesta sin vacilación en el primer rango de las cosas inteligibles. No es necesario situarla en un lugar; es preciso concebirla fuera de todo lugar: porque si existe por sí misma, fuera del cuerpo, por modo inmaterial, es que no está mezclada al cuerpo, que no tiene nada de la naturaleza del cuerpo. Así dice Platón: «Dios ha extendido el Alma en torno al mundo.» Quiere dar a entender que una parte del alma permanece en el mundo inteligible. Asimismo dice, hablando de nuestra alma: «esconde su cabeza en el cielo». Recomienda igualmente *que se separe el alma del cuerpo*. No habla de una *separación local*, que la naturaleza establece ella sola; quiere que el alma no se incline hacia el cuerpo, que no se abandone a los fantasmas de la imaginación y no pase a ser, de ese modo, ajena a la razón; quiere trate de elevar consigo al mundo inteligible su parte inferior, que está establecida en el mundo sensible y ocupada en moldear el cuerpo.

XI.—Puesto que el alma racional emite juicios sobre lo justo y lo bello y decide si tal objeto es bello, si tal acción es justa, debe haber una justicia y una belleza inmutables de donde tome sus principios la razón discursiva, pues, si así no fuese, ¿cómo podría razonar? Si el alma razona unas veces acerca de la justicia y de la belleza, y otras no razona acerca de estas cosas, fuerza es que poseamos en nosotros la Inteligencia que, en lugar de razonar, posee siempre la justicia y la belleza; por último, preciso es que tengamos en nosotros la causa y el principio de la Inteligencia, Dios, que no es divisible, que subsiste, no en un lugar, sino en sí mismo, que es contemplado por una multitud de seres, por cada uno de los seres aptos para recibirlo, pero que se conserva distinto de esos seres, del mismo modo que el centro subsiste en sí mismo, mientras que to-

dos los radios van a parar a él de todos los puntos de la circunferencia. Así, nosotros mismos, por una parte de nosotros, *tocamos a Dios, nos unimos a él, estamos suspendidos de él en cierto modo; ahora bien, somos edificados en él cuando hacia él nos volvemos.*

XII.—¿Cómo puede ser que poseamos principios tan eminentes sin saberlo y sin ocuparnos de ellos las más de las veces? Porque hay hombres, inclusive, que jamás se ocupan de ellos. Con todo, esos principios, es decir, la Inteligencia y el principio superior a la Inteligencia (es decir, lo Uno) que permanece siempre en sí mismo, esos principios, digo, actúan incesantemente. Otro tanto ocurre con el alma, que se mueve siempre; pero las operaciones que en ella se producen no siempre son percibidas: no llegan a nosotros sino cuando llegan a hacerse sentir. Cuando la facultad que actúa en nosotros no transmite la acción a la potencia que siente, esa acción no se comunica al alma entera; no tenemos conocimiento de ella, porque, aun cuando poseamos sensibilidad, no es sólo esta potencia, sino el alma entera, lo que constituye al hombre. Cada potencia del alma, en lo que dura la vida, ejerce por sí misma su función propia; pero no lo sabemos más que cuando hay *comunicación y percepción*. Para tener así percepción de las cosas que son en nosotros, es preciso que volvamos hacia ellas nuestra facultad perceptiva para que a ellas aplique toda su atención. La persona que desea oír un sonido, descuida todos los demás y pone oído a aquél cuando se aproxima. Así, debemos cerrar aquí nuestros sentidos a todos los ruidos que nos ponen cerco, a menos que la necesidad nos obligue a oírlos, y conservar nuestra facultad perceptiva pura y pronta a escuchar las voces que vienen de lo alto.

## SEGUNDO TRATADO

### De la generación y del orden de las cosas que son después que lo Primero

I.—Lo Uno es todas las cosas y no es ninguna de esas cosas. El principio de todas las cosas no puede ser las cosas todas. Es todas las cosas únicamente en el sentido de que todas las cosas coexisten en él; pero en él todavía no *son*, sino que *serán*. ¿Cómo ha podido salir, entonces, la pluralidad de los seres de lo Uno, que es simple, idéntico, que no encierra diversidad ni dualidad ninguna? Precisamente porque nada hay en él que puede venir de él todo. Para que el Ser fuese, era preciso que lo Uno no fuese el Ser, que fuese el padre del Ser, que el Ser fuese su primogénito. Como lo Uno es perfecto, como nada adquiere, como no tiene necesidad ni deseo, ha *superabundado*, por decirlo así, y esa *superabundancia* ha producido una naturaleza diferente. Esa naturaleza diferente de lo Uno se ha vuelto hacia él, y gracias a su *conversión* ha llegado a la plenitud del Ser. Después ha tenido potencia para contemplarse a sí misma, y de esta suerte se ha determinado como Inteligencia. Por consiguiente, reposando en la proximidad de lo Uno, ha devenido el Ser, y, al contemplarse a sí misma, la Inteligencia. Por último, deteniéndose en sí misma para contemplarse, ha devenido Ser e Inteligencia a la vez.

Al igual que lo Uno, la Inteligencia, por la *efusión de su potencia*, ha engendrado una cosa semejante a ella. De la Inteligencia ha emanado así una imagen,

como de lo Uno ha emanado la Inteligencia. El acto que procede del Ser y de la Inteligencia es el Alma universal, que nace de la Inteligencia y se determina sin que la Inteligencia salga de sí misma, de igual suerte que la Inteligencia ha procedido de lo Uno sin que lo Uno saliese de su reposo.

En cuanto al Alma universal, no permanece en reposo, sino que entra en movimiento para engendrar una imagen de sí misma. De una parte, contemplando el principio de que procede, llega a la plenitud; de otra, al avanzar por un camino diferente y opuesto a la contemplación de la Inteligencia, engendra una *imagen* de sí misma: la Sensación y la Naturaleza vegetativa. Nada, empero, es desgajado ni separado del principio superior que la engendra. Así, el alma humana parece descender hasta lo vegetal; desciende hasta él en tanto que lo vegetal recibe de ella la vida. Sin embargo, no toda el alma pasa a lo vegetal. Sólo está presente en él en cuanto desciende hacia la región inferior, en cuanto produce otra substancia en virtud de su *procesión* (*proódo*), en cuanto que se rebaja a tener cuidado de las cosas que están por debajo de ella; pero la parte superior del alma, la que depende de la inteligencia, deja que ésta permanezca en sí misma.

¿Qué hace, entonces, el alma que está en la planta? ¿No engendra nada? Engendra la planta en que reside. Esto es lo que hay que examinar tomando otro punto de partida.

II.—Decimos que hay *procesión* de lo primero a lo último, y, en ella, cada cual ocupa el lugar que le corresponde. El ser engendrado está subordinado al ser generador. Por otra parte, deviene semejante a la cosa a que se une, tanto cuanto permanece unido a ella. Cuando el alma pasa a lo vegetal, hay una de sus partes que se une a él, y es la *potencia vegetativa*. Por lo demás, sólo la parte más audaz e insensata del alma

desciende tan bajo. Cuando el alma pasa a la bestia, es porque es arrastrada a ello por el predominio de la *potencia sensitiva*. Si pasa al hombre, es conducida a éste por el ejercicio de la *razón discursiva*, o por el movimiento con que procede de la Inteligencia, ya que el alma tiene una potencia intelectual propia, y, por consiguiente, poder para determinarse por sí misma a pensar y en general a obrar.

Volvamos ahora atrás. Cuando cortamos los brotes y ramillas de un árbol, ¿adónde va el alma vegetativa que en ellos se encontraba? Vuelve a su principio, porque ninguna distancia local la separa de él. Si se corta, si se quema la raíz, ¿adónde va la potencia vegetativa que estaba presente en ella? Vuelve a la Potencia vegetativa del Alma universal, que no cambia de lugar, que no cesa de estar donde estaba. Sólo cesa de estar donde estaba si retorna a su principio; si no, pasa a otra planta, porque no está obligada a contraerse, a retirarse en sí misma. Si, por el contrario, retorna, va al seno de la potencia superior; es decir, a la Potencia principal del Alma universal. ¿Dónde reside ésta, a su vez? En el seno de la Inteligencia, sin cambiar de lugar, ya que el Alma no está adscrita a un lugar, y menos aún la Inteligencia. Así, no está en *ninguna parte*; está en un principio que, como no es *ninguna parte*, es *todas partes*. O, lo que es lo mismo, está en la Inteligencia.

Si, al remontarse a las regiones superiores, el alma se detiene antes de haber llegado a la más elevada de todas, vive una vida de naturaleza intermedia entre la vida celeste y la vida terrenal.

Todas estas cosas (es decir, el Alma universal y sus imágenes) son la Inteligencia, y ninguna de ellas es la Inteligencia. Son la Inteligencia, en cuanto que proceden de ella. No lo son, en el sentido de que la Inteligencia las ha hecho nacer permaneciendo en sí misma.

Así, en el universo, la vida se asemeja a una línea inmensa en la que cada ser ocupa un punto, engendrando al ser que le sigue, engendrado por el que le precede, y siempre distinto, pero no separado del ser generador y del ser engendrado a que pasa sin subsumirse en él.

### TERCER TRATADO

## De las Hipóstasis que conocen y del Principio superior

I.—Para pensarse o conocerse a sí mismo, ¿es preciso estar compuesto de diferentes partes, y contemplar una de ellas con la otra? ¿Debe admitirse que lo que es absolutamente simple no puede volverse hacia sí mismo para conocerse? ¿No deberá, por el contrario, admitirse que aun lo que nada tiene de compuesto puede conocerse a sí mismo? Si decimos que una cosa puede conocerse a sí misma porque es compuesta, y que mediante una de sus partes capta las demás (como por medio de la sensación, por ejemplo, percibimos la forma de nuestro cuerpo y su naturaleza), no es evidente, entonces, que exista conocimiento de uno mismo. En ese caso, el todo no será conocido, a menos que la parte que conoce a las demás a que está unida no se conozca también a sí misma; si no, habrá conocimiento de una cosa por otra cosa, en lugar de conocimiento de una cosa por sí misma.

Fuerza es, pues, admitir que un principio simple se conoce a sí mismo, y poner en claro cómo sea posible eso; si no, forzosamente habrá que renunciar al verdadero conocimiento de uno mismo. Pero no cabe renunciar a ese conocimiento sin caer en multitud de absurdos; pues si es absurdo negar al alma el conocimiento de sí misma, es el colmo del absurdo negar tal conocimiento a la inteligencia. ¿Cómo habría de tener conocimiento y ciencia de los demás seres, si no pose-

yese conocimiento y ciencia de sí misma? Las cosas externas son percibidas, en efecto, por la sensación y, si se quiere, por la razón discursiva y la opinión, pero no por la inteligencia. Si la inteligencia tiene o no conocimiento de esas cosas, extremo es éste que habría que examinar. Por lo que a las cosas inteligibles se refiere, es evidente que la inteligencia posee conocimiento de ellas. ¿Se limita a conocerlas, o bien se conoce también a sí misma, que conoce las cosas inteligibles? En ese caso, ¿conoce solamente que conoce las cosas inteligibles, sin poder conocer lo que ella misma es? Conociendo que conoce lo que le pertenece, ¿no puede conocer lo que es ella misma que conoce? ¿O bien puede a la vez conocer lo que le pertenece y conocerse a sí misma? Entonces, ¿cómo se opera ese conocimiento, y hasta dónde llega? Eso es, justamente, lo que tenemos que examinar.

II.—Empecemos por considerar el alma. ¿Posee conocimiento de sí misma? ¿Por medio de qué facultad y cómo lo adquiere?

Está en la naturaleza de la *potencia sensitiva* ocuparse no más que de los objetos externos; porque, aun en el caso en que siente lo que pasa en el cuerpo, no deja de estar percibiendo cosas que son exteriores a ella, ya que percibe las pasiones experimentadas por el cuerpo a que preside.

El alma posee además la *razón discursiva*: ésta juzga las representaciones sensibles, las combina y las divide; considera asimismo bajo la forma de imágenes las concepciones que de la inteligencia le llegan, y opera sobre esas imágenes como sobre las imágenes facilitadas por la sensación; por último, es también la potencia de comprender, ya que distingue las nuevas imágenes de las viejas, y las acuerda entre sí aproximando unas a otras, de donde se derivan nuestras reminiscencias.

Hasta aquí llega la potencia intelectual del alma. ¿Es capaz, aparte de esto, de volverse hacia sí misma y de conocerse, o hay que elevarse hasta la inteligencia para encontrar ese conocimiento? Si concedemos éste a la parte intelectual del alma, haremos de ella una inteligencia, y entonces tendremos que apurar en qué se diferencia de la inteligencia superior. Si negamos ese conocimiento a esta parte del alma, nos elevaremos por medio de la razón hasta la inteligencia, y examinaremos en qué consiste el conocimiento de uno mismo. Por último, si atribuimos ese conocimiento a la inteligencia inferior y a la inteligencia superior a la vez, tendremos que establecer las diferencias que ofrece el conocimiento de uno mismo según que pertenezca a la una o a la otra, puesto que si no hubiera diferencia entre esas dos clases de inteligencia, la razón discursiva sería idéntica a la inteligencia pura. Según eso, ¿se vuelve hacia sí misma la razón discursiva? ¿O bien se limita a tener comprensión de las formas que recibe de los sentidos y de la inteligencia, y, en este segundo caso, cómo tiene comprensión de esas formas? Empezaremos por examinar este último punto.

III.—El sentido ha visto un hombre y ha dado la imagen de ese hombre a la razón discursiva. ¿Qué dice ésta? Puede ser que nada pronuncie y que se limite a adquirir conocimiento de esa imagen. Puede ocurrir también que se pregunte qué hombre es ese, y que, habiéndolo encontrado ya antes de ahora, falle, con ayuda de la memoria, que es Sócrates. Si desenvuelve la imagen de Sócrates, entonces divide lo que la imaginación le depara. Si añade que Sócrates es bueno, sigue hablando de cosas conocidas por los sentidos, pero lo que de ese hombre afirma, a saber, la bondad, lo extrae de sí misma, porque en sí misma posee la *regla del bien*. Pero ¿cómo tiene en sí misma el bien? Porque es conforme al bien, cuya noción recibe de la

inteligencia que la ilumina, porque esta parte del alma a que llamamos razón discursiva es pura y recibe impresiones de la inteligencia.

Pero ¿por qué llamar alma y no inteligencia a esta parte que es superior a la sensación? Porque la potencia del alma consiste en *razonar*, y todas sus operaciones pertenecen a la *razón discursiva*. Pero ¿por qué no le atribuimos conocimiento de sí misma, cosa que pondría fin a nuestras búsquedas? Porque hacemos consistir la función de la razón discursiva en un considerar las cosas externas y en recorrer su diversidad, mientras que atribuimos a la inteligencia el privilegio de contemplarse a sí misma y de contemplar lo que en sí misma tiene. Pero ¿qué impide, se dirá, que la razón discursiva pueda, mediante otra facultad del alma, considerar lo que le pertenece? Es que entonces, en lugar de la razón discursiva y del razonamiento, tendríamos la inteligencia pura. ¿Qué impide, pues, que la inteligencia pura esté en el alma? Nada, desde luego. Según eso, ¿diremos que la *inteligencia pura* es una parte del alma? No; empero, diremos de ella que es *nuestra*. Es otra razón que la razón discursiva; se eleva por cima de ésta, y, por otra parte, es *nuestra*, aun cuando no la incluyamos entre las partes del alma. Es nuestra en cierto modo, y no lo es en otro modo, porque unas veces nos servimos de ella, y otras no, mientras que nos servimos siempre de la razón discursiva; por consiguiente, la inteligencia es nuestra cuando nos servimos de ella, y no lo es cuando no la utilizamos. Pero ¿qué es servirse de la inteligencia? ¿Es devenir inteligencia y hablar en calidad de tal, o hablar conforme a la inteligencia? Nosotros no somos la inteligencia: hablamos conforme a la inteligencia por medio de la primera parte de la razón discursiva, parte que recibe impresiones de la inteligencia. Sentimos por medio de la sensación, y quien siente somos

nosotros. ¿Concebimos también y somos a la vez concebidos, o bien somos nosotros quienes razonamos y concebimos las nociones intelectuales que iluminan a la razón discursiva? La razón discursiva es, en efecto, lo que esencialmente nos constituye. Los actos de la inteligencia son superiores a nosotros; los de la sensibilidad, inferiores. En cuanto a nosotros, somos la *parte principal del alma*, la parte que forma una *potencia media* entre esos dos extremos, descendiendo unas veces hacia la sensibilidad, elevándose otras hacia la inteligencia. Se reconoce que la sensibilidad es nuestra, en que sentimos a cada instante. Nos parece tan evidente que la inteligencia sea nuestra, puesto que no siempre nos servimos de ella, y está separada de nosotros en el sentido de que no se inclina hacia nosotros, antes bien, somos nosotros quienes alzamos nuestras miradas hacia ella. La sensación es nuestro mensajero, y la inteligencia nuestro rey.

IV.—Cuando pensamos conforme a la inteligencia, somos reyes. Ahora bien, esto puede ocurrir de dos maneras: o bien *hemos recibido de la inteligencia impresiones y reglas* que están, por decirlo así, grabadas en nosotros, de modo que *estamos*, en cierto modo, *hinchados por la inteligencia*; o bien *podemos tener percepción e intuición de ella porque se halle presente a nosotros*. Al verla conocemos que gracias a su contemplación captamos las demás cosas inteligibles, sea porque captamos la potencia que conoce los inteligibles, con ayuda de esa misma potencia, o bien porque devenimos inteligencia. El hombre que de esta manera se conoce a sí mismo es doble: o bien conoce la razón discursiva, que es propia del alma, o bien, elevándose a un estado superior, se conoce a sí mismo y está unido a la inteligencia; entonces se piensa por medio de ella, no ya como siendo hombre, sino como habiendo devenido superior al hombre, como transpor-

tado a la región inteligible y atrayendo a ella consigo la parte mejor del alma, la única que es capaz de tomar vuelo hacia el pensamiento y de recibir el depósito de los conocimientos que da su intuición. Pero ¿no sabe la razón discursiva que es tal razón discursiva y que posee comprensión de los objetos exteriores? Cuando juzga, ¿no sabe que está juzgando? ¿No sabe que juzga por medio de reglas que posee en sí misma y que recibe de la inteligencia? ¿No sabe que hay por cima de ella un principio que posee las cosas inteligibles en lugar de tratar de conocerlas? Pero ¿qué facultad sería esa si ignorase lo que ella misma es y cuáles son sus funciones? Por tanto, sabe que depende de la inteligencia, que es inferior a ésta, cuya imagen ofrece, que tiene sus reglas grabadas en cierto modo en sí misma, tal como la inteligencia las graba o, por mejor decir, las ha grabado en ella.

¿Se detendrá en esto quien así se conozca a sí mismo? No, desde luego. Haciendo uso de otra facultad, tendremos la intuición de la inteligencia que se conoce a sí misma; o bien, apoderándonos de ella, puesto que es *nuestra*, y que nosotros somos *suyos*, conoceremos así la inteligencia y nos conoceremos a nosotros mismos. Es necesario esto para que conozcamos lo que en la inteligencia es el conocimiento de uno mismo. El hombre pasa a ser inteligencia cuando, abandonando sus restantes facultades, ve la inteligencia por medio de la inteligencia, y se ve a sí mismo de la misma manera que la inteligencia se ve a sí misma.

V.—¿Cómo se conoce a sí misma la *inteligencia pura*? ¿Contemplando una de sus partes por medio de otra? Entonces, una parte será el sujeto, y otra el objeto de la contemplación. Pero si la inteligencia es un todo compuesto de partes absolutamente semejantes—se dirá—, de suerte que el sujeto y el objeto de la contemplación no difieran entre sí, entonces, en vir-

tud de esa identidad, al ver una de sus partes, a la cual es idéntica, ¿no se verá a sí misma la inteligencia, puesto que, en ese caso, el sujeto no difiere del objeto? Pero, en primer lugar, es absurdo suponer a la inteligencia dividida en diversas partes. ¿Cómo ha de operarse, en efecto, esa división? No por obra de la casualidad, desde luego. Entonces ¿quién habrá de llevarla a cabo: el sujeto, o el objeto? Además, ¿cómo ha de conocerse a sí mismo el sujeto si se sitúa en el objeto en la contemplación, toda vez que ésta no corresponde a lo que es objeto? ¿Se conocerá a sí mismo como objeto, antes que como sujeto? Pero entonces no se conocerá a sí mismo completamente y en su totalidad, ya que lo que ve es el objeto, y no el sujeto de la contemplación, pues que aquello que ve es el sujeto y no el objeto de esa contemplación. Lo que ve es otro, y no a sí mismo. Fuerza será, pues, que, para que tenga conocimiento completo de sí mismo, se vea, además, como sujeto. Ahora bien, si se ve como tal sujeto, es preciso que vea al mismo tiempo las cosas contempladas. Pero lo que está contenido en el acto de la contemplación ¿son las *huellas* de las cosas, o las cosas en sí? Si son las huellas, lo que poseemos no serán las cosas en sí. Mas si poseemos esas cosas, es que no hay división entre sujeto y objeto. Antes de dividirse así, había visión y posesión de esas cosas. La contemplación, por consiguiente, debe ser idéntica a lo que es contemplado, idéntica la inteligencia a lo inteligible. Si esa identidad no existe, no habrá modo de poseer la verdad, ya que, en lugar de poseer las realidades, sólo se tendrá una huella suya, que, por tanto, será diferente de las realidades, y, en consecuencia, no será la verdad. Esta, por ende, deberá no diferir de su objeto; debe ser aquello que enuncia.

Tenemos, pues, que por una parte, la Inteligencia y, por otra, lo Inteligible y el Ser, no forman más que

una sola y la misma cosa; a saber: el Ser primero y la Inteligencia primera, que posee las realidades o, por mejor decir, es idéntica a ellas. Pero si el objeto pensado y el pensamiento no constituyen sino una sola cosa, ¿podrá pensarse de esa manera a sí mismo? Bien se ve que el pensamiento abarcará lo inteligible, o que será idéntico a él; lo que no se ve es cómo se pensará a sí misma la inteligencia. Helo aquí: el pensamiento (*noësis*) y lo inteligible (*to noeton*) no forman más que uno, porque lo inteligible es un *acto*, y no una simple potencia, porque la vida no es extraña ni adventicia para él, porque el pensamiento no es para él un accidente como lo sería para un cuerpo bruto, para una piedra, por ejemplo, y, en fin, porque lo inteligible es la esencia primera. Ahora bien, si lo inteligible es un acto, es el acto primero, el pensamiento más perfecto, el *pensamiento sustancial*. Y como ese pensamiento es soberanamente verdadero, como es el pensamiento primero, como posee en sumo grado la existencia, es la Inteligencia primera. No es, pues, la Inteligencia en potencia; no cabe distinción, en ella, entre la potencia y el acto del pensamiento; si así no fuera, su esencia no sería más que simple potencia. Ahora bien, puesto que la inteligencia es un acto, y comoquiera que su esencia es un acto, debe constituir una sola y la misma cosa con su acto. Por consiguiente, la *inteligencia*, lo *inteligible* y el *pensamiento* juntos no constituirán sino una sola cosa. Toda vez que el pensamiento de lo inteligible es lo inteligible, y lo inteligible es la inteligencia, ésta se pensará así a sí misma. La inteligencia pensará, por el acto del pensamiento a que es idéntica, lo inteligible, a que es igualmente idéntica. Se pensará a sí misma, en tanto que es el pensamiento, y en tanto que es lo inteligible, que piensa con el pensamiento, a que es idéntica.

VI.—La razón demuestra, pues, que hay un principio

que debe conocerse a sí mismo esencialmente. Pero ese conocimiento de sí mismo es más perfecto en la inteligencia que en el alma. Esta no se conoce a sí misma sino en cuanto sabe que depende de otra potencia; la inteligencia, en cambio, al volverse hacia sí misma, conoce naturalmente su existencia y su esencia. Al contemplar las realidades, se contempla a sí misma. Esa contemplación es un acto, y ese acto es la inteligencia. Porque la inteligencia y el pensamiento no forman sino una sola cosa; toda la inteligencia se ve a sí misma en su totalidad, en lugar de ver una de sus partes por mediación de otra parte. ¿Está dentro de la naturaleza de la inteligencia, tan como la razón la concibe, el producir en nosotros una simple persuasión? No. La inteligencia implica necesidad, certeza, y no simple persuasión, ya que la necesidad es propia de la inteligencia, y la persuasión lo es del alma. Verdad es que en este mundo, antes tratamos de ser persuadidos que de ver la verdad con la inteligencia pura. Cuando estábamos en la región superior, satisfechos de la inteligencia, pensábamos y contemplábamos lo inteligible reduciendo todas las cosas a unidad. Era la inteligencia quien pensaba y quien hablaba acerca de sí misma; el alma descansaba, y que dejaba que actuase la inteligencia. Mas desde que hemos descendido a este mundo, tratamos de producir en el alma la persuasión, porque queremos contemplar lo ejemplar en su imagen.

Tenemos, pues, que enseñar a nuestra alma cómo se contempla a sí misma la inteligencia. Tenemos que enseñar, digo, a aquella parte de nuestra alma que, en vista de su *carácter intelectual*, llamamos *razón o inteligencia discursiva*, para indicar que es una *a modo de inteligencia*, que posee su potencia *por la inteligencia*, que la recibe *de la inteligencia*. Esta parte del alma debe conocer, por tanto, que conoce lo que ve, que sabe lo que enuncia, y que, si fuera idéntica a las cosas

que enuncia, se conocería por ello a sí misma. Mas comoquiera que las cosas provienen, para ella, del mismo principio de que ella procede, toda vez que es una *razón*, y que recibe de la inteligencia cosas congéneres, refiriéndolas a los vestigios que de la inteligencia hay en ella, debe conocerse a sí misma. Que transporte, pues, esa imagen que posee en sí, a la Inteligencia verdadera, que es idéntica a los verdaderos inteligibles, es decir, a los seres primeros y verdaderamente reales; porque ¿es imposible que esa Inteligencia salga de sí misma? Por consiguiente, si la Inteligencia permanece en sí misma y consigo misma, si es lo que está en su esencia ser, es decir, inteligencia (pues que la inteligencia no puede ser nunca ininteligente), debe contener en sí el conocimiento de sí misma, toda vez que no sale de sí misma, y que su función y su esencia consiste en ser solamente inteligencia. No una inteligencia *práctica*, que se entregue a la acción, obligada a mirar a lo que está fuera de ella y a salir de sí misma para adquirir conocimiento de las cosas exteriores. Porque no es necesario que una inteligencia que se entrega a la acción se conozca a sí misma. Al no entregarse a la acción (pues, comoquiera que es pura, nada tiene que desear), opera una *conversión hacia sí misma*, en virtud de la cual no sólo es probable, sino incluso necesario que se conozca a sí misma. ¿En qué consistiría, si no, su vida, toda vez que no se entrega a la acción y permanece en sí misma?

VII.—Pero se dirá que la inteligencia podría contemplar a Dios. Si admitimos que la inteligencia conoce a Dios, por fuerza hemos de admitir también que se conoce a sí misma, ya que sabrá lo que de Dios tiene, lo que de él ha recibido, y lo que de él puede recibir. Si lo sabe, con eso se conocerá a sí misma, puesto que ella es una de las cosas, o más bien todas las cosas dadas por Dios. Por consiguiente, si conoce a Dios,

conocerá también las potencias de Dios, conoce que procede de ellas, que de ellas recibe su potencia. Si no puede tener intuición clara de Dios, porque el sujeto y el objeto de la intuición deben ser idénticos, por esa misma razón se conocerá, se verá a sí misma, pues que ver es ser lo que es visto. ¿Qué otra cosa podríamos conocer, en efecto, a la inteligencia? ¿El reposo? El reposo, para ella, no consiste en ser abstraída a sí misma, sino en obrar sin ser turbada por nada ajeno a ella. Las cosas que no son turbadas por nada ajeno a ellas, no tienen más que producir su acto propio, sobre todo cuando son en acto, y no simplemente en potencia. Lo que es en acto y no puede ser en acto por nada ajeno a él, debe ser en acto por sí mismo. Al pensarse, la inteligencia permanece vuelta hacia sí misma, refiere a sí misma su propio acto. Si algo procede de ella, es precisamente porque permanece vuelta hacia sí misma, porque permanece en sí misma. Era preciso, en efecto, que se aplicase a sí misma antes de aplicarse a otra cosa o de producir otra cosa que se le asemejase. Así, el fuego debe ser ante todo fuego en sí, debe ser el fuego en acto, para dar luego vestigios de su sencia en otras cosas. La inteligencia es, pues, un acto en sí misma. El alma, al volverse hacia la inteligencia, habita en su propio seno; al salir de la inteligencia, se mueve hacia las cosas exteriores. Al volverse hacia la inteligencia, deviene semejante a la potencia de que procede; al salir de la inteligencia, deviene diferente de ella; sin embargo, conserva aún alguna semejanza con ella, ya sea que actúe, ya que produzca. Al obrar, sigue contemplando; al producir, produce formas, que son como pensamientos remotos, vestigios del Pensamiento y de la Inteligencia, vestigios conformes al arquetipo, de que ofrecen una imitación fiel, o de que a lo menos conservan una imagen debilitada, si sólo ocupan el último rango de los seres.

VIII.—¿Qué naturaleza descubre la inteligencia en lo inteligible? ¿Qué naturaleza descubre en sí misma gracias a la contemplación? En primer lugar, por lo que atañe a lo inteligible, no debemos representárnoslo con figura ni colores como los cuerpos. Existe antes que éstos. Las *razones* espermáticas que producen la figura y el color no son idénticas a una y otro, puesto que son invisibles. Con mayor causa las cosas inteligibles: su naturaleza es idéntica a la de los principios en que residen, como las razones espermáticas son idénticas al alma que las contiene. Pero el alma no ve las cosas que posee, porque no las ha engendrado ella; ni más ni menos que las razones, es solamente una imagen de la inteligencia. El principio de que proviene goza de existencia evidente, verdadera, primera: así existe por sí mismo y en sí mismo. Pero la imagen que es en el alma, ni siquiera es permanente si no pertenece a otra cosa y permanece en ella. Es propio de una imagen, en efecto, ser en otro, pues que pertenece a otro, a menos que permanezca unida a su principio. Así, no contempla, porque no posee una luz suficiente, y, aun cuando contemplase, como es en otro donde encuentra su perfección, otro sería lo que contemplase en lugar de contemplarse a sí misma. No ocurre otro tanto con la inteligencia en ella, la cosa contemplada y la contemplación coexisten y son idénticas. ¿Qué afirma, pues, lo que es lo inteligible? La potencia que lo contempla, la inteligencia. Aquí abajo, la vista ve la luz porque ella misma es luz, o más bien porque está unida a la luz, ya que lo que ve son los colores. Por el contrario, la inteligencia no ve por otro, sino *por sí misma*, porque lo que ve no está fuera de ella. Ve una luz *con otra luz*, pero no *por otra luz*; es, pues, una luz que ve a otra; por consiguiente, se ve a sí misma. Esa luz, al brillar en el alma, la *ilumina*, es decir, la torna *intelectual*, semejante a la luz superior,

a la inteligencia. Si por el rayo con que esa luz alumbraba al alma se juzga de su naturaleza y se concibe ésta como más grande, más brillante, más hermosa aún, nos acercaremos a la inteligencia y a lo inteligible: porque, al iluminar al alma, la inteligencia le da una vida más clara, una vida que no es la *vida generativa* (porque la inteligencia *convierte* al alma hacia sí, y, en lugar de dejarla que se divida, la hace amar el fulgor con que brilla); una vida que tampoco es la *vida sensitiva* (porque los sentidos se aplican a lo que es exterior, y no lo conocen mejor, sin embargo, mientras que el que ve esa luz superior de las verdades ve mucho mejor las cosas que son visibles, pero de una manera diferente). Hay, además, que la inteligencia da al alma la *vida intelectual*, que es un vestigio de su propia vida, puesto que posee las realidades. En la vida y en el acto propios de la inteligencia consiste aquí la luz primera que se ilumina a sí misma primitivamente, que se refleja en sí misma, porque es a la vez la cosa iluminante y la cosa iluminada; es también lo auténtico inteligible, porque es a la vez la cosa pensante y la cosa pensada. Se ve a sí misma por sí misma, sin que tenga necesidad de otro; se ve, pues, por manera absoluta, porque, en ella, lo que conoce es idéntico a lo conocido. Lo mismo ocurre en nosotros, que si conocemos la inteligencia es con la inteligencia misma. Si así no fuese ¿cómo hablaríamos de ella? ¿Cómo diríamos que es capaz de captarse claramente a sí misma, y que con ella nos captamos a nosotros mismos? ¿Cómo podríamos, con esos razonamientos, referir a la inteligencia a nuestra alma que se reconoce como imagen de aquélla; que considera su vida como imitación fiel de la vida de la inteligencia; que cree que, cuando piensa, toma una forma intelectual y divina? Si queremos saber cuál es esa Inteligencia perfecta, universal, primera, que se conoce a sí misma esencialmente, pre-

ciso es que refiramos el alma a la inteligencia, o que ésta, por lo menos, le facilite el acto en virtud del que concibe las cosas de que tiene reminiscencia. Al situarse en ese estado, el alma deviene capaz de demostrar que, siendo imagen de la inteligencia, puede verla por sí misma; es decir, con aquella de sus potencias (*el pensamiento puro*) que más exactamente se asemeja a la inteligencia; que se asemeja a ésta tanto cuanto una parte del alma puede acercarse a ella.

IX.—Fuerza es, pues, contemplar al alma y a su parte más divina, a fin de saber qué es la Inteligencia. Para llegar a ello, he aquí lo que debes hacer: separa, ante todo, del hombre—es decir, de tí mismo—, el cuerpo; luego la *potencia del alma que le da forma*; luego la *sensación*, la *concupiscencia*, la *cólera*, todas las bajas pasiones que te inclinan hacia la tierra. Lo que entonces queda del alma es lo que llamamos la *imagen de la Inteligencia*, imagen que irradia de ella como irradia del globo inmenso del sol la esfera de luz que lo rodea. No es posible admitir que toda la luz que irradia del sol permanezca en sí misma en torno a él: sólo una parte de esa luz permanece en torno al sol de que emana; otra propagándose de lo inmediato a lo inmediato, desciende hasta nosotros, hasta la tierra. Pero consideramos a la luz, aun aquella que rodea al sol, como situada en otra cosa, por no vernos obligados a concebir como vacío de todo cuerpo el espacio que se extiende entre el sol y nosotros. El alma, en cambio, es una luz que permanece unida a la Inteligencia de que irradia; no está situada en otra cosa, pero permanece suspendida de la Inteligencia, y no está en un lugar, porque tampoco lo está la inteligencia. Mientras que la luz del sol está en el aire, el alma, por el contrario, en el estado en que aquí la consideramos, es tan pura que puede ser vista en sí misma por ella misma y por cualquier otra alma que esté en el mismo es-

tado. Necesita razonar para comprender con arreglo a sí misma lo que es la Inteligencia; mas la Inteligencia se concibe a sí misma sin razonar porque está siempre presente a sí misma. En cuanto a nosotros, estamos presentes a nosotros mismos y a la Inteligencia cuando nos volvemos hacia ésta, porque nuestra vida está dividida en varias vidas. La Inteligencia, en cambio, no tiene necesidad de otra vida, ni de las demás cosas; lo que ella da, no se lo da a sí misma, sino a las demás cosas; no necesita, en efecto, de lo que es inferior; no podría darse a sí misma nada inferior, pues que posee las cosas todas; en lugar de tener en sí misma, como le ocurre al alma, las primeras imágenes de las cosas, la Inteligencia es esas cosas mismas.

Si no podemos elevarnos inmediatamente al *pensamiento puro*, que es la parte primera del alma, tomemos la *opinión* y pasemos de ella a la inteligencia. Si tampoco podemos elevarnos a la opinión, tomemos entonces la *sensación*, que nos representa ya formas generales, que contiene en potencia las formas, que las posee inclusive en acto. Si queremos descender, descendamos a la *potencia generativa* y a las cosas que ésta produce; y luego, de las últimas formas, remontémonos a las formas que están situadas en el otro extremo—a las formas primeras.

X.—Baste con lo expuesto sobre este punto. Si las formas que contiene la Inteligencia no son formas creadas (pues, si no, las formas que se encuentran en nosotros ya no ocuparían el último lugar, como deben), si son formas creadoras y verdaderamente primeras, o bien esas formas creadoras y el principio primero no constituyen más que una sola cosa, o bien la Inteligencia necesita de otro principio. Ahora que, el principio que es superior a la Inteligencia (lo Uno), ¿no necesitará, a su vez, de otro principio? No, porque lo que necesita de otro principio es la Inteligencia. Pero

¿es que no se ve a sí mismo el principio que es superior a la Inteligencia? No; no necesita verse. Pero más adelante trataremos de esto.

Pero volvamos ahora a la cuestión que por lo pronto nos interesa, y que es de capital importancia. Repitámoslo: la Inteligencia necesita contemplarse a sí misma, o, por mejor decir, posee continuamente esa contemplación; ve, en primer lugar, que es múltiple, y, luego, que implica una diferencia, y, por último, que tiene necesidad de contemplar lo inteligible, y que tiene como esencia el contemplar. Toda contemplación, en efecto, supone un objeto, a menos de ser vacua. Fuerza es, pues, que haya más que una unidad para que la contemplación sea posible; es preciso que la contemplación se aplique a un objeto, y que ese objeto sea múltiple, puesto que lo que es simplemente no tiene objeto a que pueda dirigir su acción, sino que permanece silencioso en su soledad. Desde el punto en que hay acción, hay diferencia. Si así no fuera, ¿a qué se aplicaría la acción? ¿Cuál sería su fin? Preciso es, pues, que el principio que obra dirija su acción a una cosa otra que él mismo, o que él mismo sea múltiple para dirigir su acción a sí mismo. En efecto, si no dirige su acción a nada, reposará, y si reposa, no piensa. Fuerza es, pues, que el principio pensante, cuando piensa, sea dualidad. Ya sean los dos términos exteriores el uno al otro, ya estén unidos, en pensamiento implica siempre *identidad* y *diferencia*. En general, los inteligibles deben ser a la vez idénticos a la Inteligencia y diferentes de ella. Además, cada uno de ellos debe contener también en sí mismo identidad y diferencia. De no ser así, ¿cuál será el objeto del pensamiento, si lo inteligible no contiene ninguna diversidad? Si se admite que cada inteligible se asemeja a una razón espermática, es multitud. Cada inteligible se conoce, pues, a sí mismo como un ojo varío,

o bien como un objeto de diversos colores. Si la inteligencia se aplicase a una cosa una y absolutamente simple, no podría pensar. ¿Qué diría? ¿Qué comprendería? Si lo indivisible se afirmase a sí mismo, tendría que empezar por afirmar lo que no es; debería ser, así, múltiple para ser uno. Si dijese: soy *esto*, y no afirmase a *esto* como diferente de sí mismo, mentiría. Si lo afirmase como un accidente de sí mismo, afirmaría de sí mismo una multitud. ¿Dirá: Yo soy, yo soy; yo, yo? Pero, o bien estas dos cosas serán simples, y cada una de ellas podrá decir: «yo»; o bien habrá multitud, y por consiguiente diferencia, y por consiguiente número y diversidad. Es preciso, por tanto, que el sujeto pensante contenga en sí mismo una diferencia, y que el objeto pensado ofrezca una diversidad, porque es dividido por el pensamiento. Si no, ya no habrá pensamiento de lo inteligible, sino una especie de tacto, de contacto inefable e inconcebible, anterior a la inteligencia, puesto que se supone que la inteligencia no existe aún y que el que posee ese tacto no piensa. El sujeto pensante no debe, pues, permanecer simple, sobre todo cuando se piensa a sí mismo; es preciso que se escinda, aun cuando la comprensión que de sí mismo tenga sea silenciosa. Por último, lo que es simple (lo Uno) no necesita ocuparse de sí mismo. ¿Qué podría aprender con pensarse? Antes de pensar, ¿no es ya lo que es? Además, el conocimiento implica apetito, búsqueda y hallazgo. El que no contiene en sí ninguna diferencia reposa vuelto hacia sí mismo, sin buscar nada en sí mismo; pero el que se desarrolla, ése es multitud.

XI.—La Inteligencia deviene, pues, múltiple cuando quiere pensar el principio que es superior a ella. Al querer aprehenderlo en su simplicidad, se aparta de esa simplicidad, porque recibe siempre en sí esa naturaleza diferenciada y multiplicada. Al salir de lo

Uno, todavía no era la Inteligencia; se encontraba en el estado de la vista que aún no es en acto. Al emanar de lo Uno, tenía en sí lo que ha tornado múltiple. Aspiraba vagamente a un objeto otro que ella misma, y, al mismo tiempo, tenía en sí una a modo de representación de ese objeto; poseía en sí, de esta suerte, otra cosa, que ha tornado múltiple, pues que poseía en sí una especie de huella producida por la contemplación de lo Uno; si así no fuera, no recibiría en sí a lo Uno. Así, al nacer de lo Uno, la Inteligencia ha devenido múltiple, y, al poseer conocimiento, se ha contemplado a sí misma, con lo que ha pasado a ser, entonces, la vista en acto. La Inteligencia sólo es verdaderamente tal cuando posee su objeto y lo posee como inteligencia. Hasta ese punto no es sino aspiración, visión informe; al aplicarse a lo Uno y captarlo es cuando deviene inteligencia. Ahora bien, desde el momento en que piensa, recibe siempre lo Uno, es siempre inteligencia, esencia, pensamiento. Hasta ese instante, aún no es pensamiento, ya que no posee lo inteligible; todavía no es inteligencia, pues que no piensa.

Lo que está por encima de las cosas es su principio, sin ser inherente a ellas. El principio de que las cosas proceden no puede serles inherente; esto no es cierto sino para los elementos que las constituyen. El principio de que todas las cosas proceden (lo Uno), no es ninguna de ellas; difiere de todas. Lo Uno no es, pues, ninguna de las cosas del universo; es anterior a todas las cosas; por consiguiente, es anterior a la Inteligencia, puesto que ésta abarca todas las cosas en su universalidad. Por otra parte, como las cosas que son posteriores a lo Uno son universales, y lo Uno es de esta suerte anterior a las cosas universales, no debe ser una de ellas. No le llaméis, pues, Inteligencia ni Bien, si por Bien entendéis designar algún objeto comprendido en el universo; tal nombre sólo le conviene si indica

que es anterior a todo. Si la Inteligencia no es inteligencia sino porque es múltiple, si el pensamiento—bien que la Inteligencia lo encuentre en sí—es igualmente múltiple, lo Primero, el principio absolutamente simple, está por cima de la Inteligencia, puesto que, si piensa, es inteligencia, y si es inteligencia es múltiple.

XII.—¿Qué se opone, se objetará acaso, a que, en lo Primero, el *acto* sea múltiple, con tal que la *esencia* sea una y simple? La multitud de los actos, en modo alguno tornaría compuesto a ese principio. Pero, o bien esos actos son distintos de la esencia, y lo Primero pasa de la potencia al acto (y entonces ya no es múltiple, sin duda, pero su esencia no deviene perfecta sino es por el acto), o bien la esencia es, en él, idéntica al acto (y entonces, al ser múltiple el acto, la esencia debe ser, a su vez, múltiple). Ahora bien, convenimos en que la Inteligencia es múltiple, pues que se piensa a sí misma, pero mal podríamos admitir que el principio de todas las cosas sea igualmente múltiple. Es preciso que lo Uno preexista respecto de lo múltiple que tiene en él la razón de su existencia, porque la unidad es anterior a todo número. Se dirá que esta proposición es verdadera para los números que siguen a la unidad, porque son compuestos; mas para los seres, ¿qué necesidad hay de un principio *uno* de que proceda lo *múltiple*? Es que, sin lo Uno, todas las cosas serán dispersadas, y sus combinaciones no formarán si no un caos. Pero, se añadirá, de una inteligencia que es simple pueden provenir *actos* múltiples. Según eso, se admite que hay algo simple antes que los actos. Además, esos actos, al ser permanentes, serán *hipóstasis*; al ser hipóstasis, deberán diferir del principio de que proceden, pues que el principio permanece simple, y lo que de él nace es múltiple por sí mismo y depende de él. Si esos actos existen porque el prin-

cipio ha obrado una vez, hay en ellos, de todos modos, multiplicidad. Si esos actos, no obstante ser los primeros actos, constituyen lo que está en el segundo orden, el primer orden corresponde al principio que es anterior a esos actos; este principio permanece en sí mismo, mientras que esos actos formen lo que ocupa el segundo orden y está compuesto de actos. Lo Primero difiere de los actos que engendra porque los engendra sin obrar; si así no fuera, la Inteligencia no sería el primer acto. No hay que creer, en efecto, que lo Uno haya deseado primeramente engendrar la Inteligencia, y la haya engendrado luego, de suerte que ese deseo haya sido un intermediario entre el principio generador y la cosa engendada. Lo uno no ha podido engendrar nada; de haber deseado, hubiera sido imperfecto, puesto que no hubiera poseído aún lo que deseaba. Por otra parte, no hay manera de suponer que le faltase algo a lo Uno, puesto que no había ninguna cosa hacia la cual pudiese moverse. Es, pues, evidente, que la hipóstasis que le es inferior ha recibido de él la existencia sin que él haya cesado de permanecer en su estado propio. Por consiguiente, para que haya una hipóstasis inferior a lo Uno, es preciso que éste permanezca perfectamente tranquilo en sí mismo; aun cuando se imagine en él un movimiento antes del primer movimiento, una pensamiento antes del primer pensamiento, su primer acto será imperfecto, no consistirá si no en una simple tendencia. Pero ¿a qué puede tender y qué puede alcanzar el primer acto de lo Uno, si, como la razón exige, admitimos que ese acto dimana de él como la luz emana del sol? Consideraremos, pues, ese acto como una luz que abarca todo el mundo inteligible; situaremos en la cúspide de ese mundo, y haremos reinar sobre él a lo Uno inmóvil, sin separarlo de la luz que de él irradia. O bien admitiremos que por encima de esa luz hay otra, que, sin dejar de permanecer in-

móvil, ilumina a lo inteligible. En efecto, el acto que emana de lo Uno, sin estar separado de él, difiere de él, sin embargo. No es, por otra parte, de tal naturaleza que no sea una esencia, o que sea ciego; por tanto, se contempla y se conoce a sí mismo, y es, por consiguiente, el *primer principio cognoscente*. En cuanto a lo Uno, comoquiera que está por encima de la Inteligencia, está, asimismo, por encima del conocimiento; como de nada necesita, tampoco tiene necesidad de conocer. Conocer, por tanto, pertenece tan sólo a la naturaleza que ocupa el segundo orden. El conocimiento no es más que una unidad particular, mientras que lo Uno es la unidad absoluta; en efecto, lo que es una unidad particular no es la unidad absoluta, porque lo absoluto está por encima de lo particular.

XIII.—Ese principio es, por ende, verdaderamente *inefable*. Con cualquier cosa que de él afirmemos, lo particularizamos. Ahora bien, lo que está por encima de todo, por encima de la augusta Inteligencia inclusive, no tiene verdaderamente nombre, y cuanto de él pueda decirse, es que no es ninguna cosa. No puede dársele ningún nombre, ya que nada cabe afirmar respecto de él. Hablamos de él solamente como podemos. En nuestra incertidumbre, decimos: «¿Cómo? ¿No se siente a sí mismo, no tiene conciencia de sí, no se conoce a sí mismo?» Debemos reflexionar, entonces, que al hablar así pensamos precisamente en cosas opuestas a Aquel que en ese punto consideramos. Lo hacemos múltiple al suponer que pueda ser conocido y poseer conocimiento. Si le concedemos pensamiento, parece como que tenga necesidad de él. Si suponemos que ese pensamiento se encuentra en él, es superfluo; porque, ¿en qué consiste el pensamiento? En la conciencia que del todo que forman tienen los dos términos que concurren al acto del pensamiento, identificándose en él. Eso es pensarse a sí mismo, y pen-

sarse a sí mismo es pensar verdaderamente, ya que cada uno de los dos elementos del pensamiento es una unidad a la que nada falta. En cambio, el pensamiento de los objetos exteriores a la Inteligencia no es perfecto, no es el verdadero pensamiento. Lo que es soberanamente simple y soberanamente absoluto, de nada necesita. Lo absoluto que sólo ocupa el segundo rango necesita de sí mismo, y, por ende, necesita pensarse a sí mismo. En efecto, puesto que la Inteligencia necesita de algo relativamente a sí misma, no llega a satisfacer esa necesidad ni, por consiguiente, a ser absoluta, sino poseyéndose a sí misma por entero; sólo se basta a sí misma uniendo todos los elementos de que está constituida su esencia, habitando en sí misma, permaneciendo vuelta a sí misma mientras piensa; porque la *conciencia* es el saber de algo múltiple, como la misma etimología de la palabra lo indica (*sin-aistesis*, *conscientia*, o *co-scientia*). Si el pensamiento supremo ocurre por la *conversión* de la Inteligencia hacia sí misma, es evidentemente porque esa Inteligencia es múltiple. Aunque no dijese más que esto: «Soy ser», lo diría como si hiciese un descubrimiento, y tendría razón, toda vez que el ser es múltiple. Aun cuando se aplicase a lo que es simple y dijera: «Soy ser», no se seguiría de ello que se captase a sí misma ni que captase el ser. En efecto, cuando habla del ser conforme a la realidad, no habla de él como de una piedra, sino que enuncia en una sola palabra una cosa múltiple. El ser que verdadera y esencialmente merece el nombre de ser, en lugar de no tener de tal más que un vestigio que no sería el ser y que solo una imagen suya ofreciese, el ser, digo, es una cosa múltiple. Pero ¿es que cada uno de los elementos de esa cosa múltiple no ha de ser pensado? Desde luego que no podréis pensarlo si lo tomáis solo y separado de los demás; pero el ser mismo es en sí una cosa múltiple. Cualquiera-

ra que sea el objeto que nombréis, posee el ser. Síguese de esto que Aquel que es soberanamente simple no puede pensarse a sí mismo; si se pensase a sí sería en alguna parte, cosa que no ocurre. Por consiguiente, ni piensa ni puede ser captado por el pensamiento.

XIV.—Pero, entonces, ¿cómo es que hablamos de él? Podemos enunciar algo de él, pero no enunciarlo a él con la palabra. No podríamos conocerlo ni captarlo con el pensamiento. Entonces, si no lo captamos, ¿cómo es que hablamos de él? Porque, si bien escapa a nuestro conocimiento, no es por entero. Lo abarcamos suficientemente para enunciar algo sin enunciarlo a él en sí, para decir lo que no es, sin que digamos lo que es. De ahí que, al hablar de él, empleemos términos que sólo son adecuados para designar cosas inferiores. Podemos, por lo demás, abarcarlo sin que seamos, empero, capaces de enunciarlo, ni más ni menos que esos hombres que, arrebatados por un divino entusiasmo, sienten en sí algo superior, sin que, con todo, puedan darse cuenta de lo que ello sea precisamente. Hablan de lo que les agita, y de esa suerte tienen cierto sentido de lo que les conmueve, siquiera difieran de ello. Tal es, sobre poco más o menos, nuestra relación con El: cuando nos alzamos hasta El haciendo uso de la inteligencia pura, sentimos que él es el fondo de la inteligencia, el principio que da la esencia y las demás cosas de ese orden; sentimos que es mejor, más grande y más eminente que el ser, porque es superior a la razón, a la inteligencia y a los sentidos, porque da todas esas cosas sin ser lo que ellas son.

XV.—Y ¿cómo las da? ¿Es porque las posee, o porque no las posee? Si es porque no las posee, ¿cómo da lo que no tiene? Si es porque las posee, justamente por eso deja de ser simple. Si da lo que no tiene, ¿cómo puede nacer de él lo *múltiple*? Parece que sólo una cosa pueda proceder de él, y es lo *uno*; y aún así, habrá

que preguntarse cómo puede nacer cosa alguna de lo que es absolutamente uno. Responderemos a esto que de lo absolutamente uno puede nacer algo de la misma suerte que de una luz irradia una esfera luminosa. Pero ¿cómo nace de lo Uno lo múltiple? Porque la cosa que de él procede no debe serle igual, ni, menos aún, superior; porque, ¿qué hay que sea superior a lo Uno, mejor que él? Lo que de él procede debe, por tanto, serle inferior, y, por consiguiente, menos perfecto que él. Ahora bien, no puede ser menos perfecto sino a condición de ser menos un uno que él; a condición, por ende, de ser múltiple. Mas, comoquiera que debe aspirar a lo Uno, será lo *uno-múltiple*. Gracias a lo Uno, lo que no es uno se conserva, es lo que es; porque lo que no es uno, aunque compuesto, no puede recibir el nombre de ser. Si es posible decir lo que cada cosa es, débese únicamente a que esa cosa es una e idéntica. Lo que no es múltiple no es *uno* por participación: es lo *Uno* absoluto; no debe su unidad a otro principio; es, por el contrario, el principio a que deben las demás cosas ser más o menos unas, según que estén más o menos próximas a él. Puesto que lo que está más próximo a lo Uno se caracteriza por la identidad y es posterior a aquél, es evidente que lo múltiple que en él se encuentra debe ser la totalidad de las cosas que son unas. Porque, toda vez que lo múltiple está unido en él a la identidad, no hay en él partes separadas unas de otras, sino que todas subsisten conjuntamente. Cada una de las cosas que de ello proceden es *unidad-múltiple*, porque no pueden ser *unidad-totalidad*. Ser *unidad-totalidad* sólo conviene al principio de esas cosas, al Ser inteligible, puesto que éste procede de un gran principio que es esencial y verdaderamente uno. Lo que lo Uno engendra merced a su fecundidad exuberante es *todo*. Por otra parte, como

ese todo participa de lo Uno, es *uno*, y, por consiguiente, *unidad-totalidad*.

¿Cuáles son *todas esas cosas* que el Ser es? Todas aquellas cuyo principio es lo Uno. Pero, ¿cómo puede ser lo Uno principio de todas las cosas? Porque conserva la existencia de esas cosas, haciendo que cada una de ellas sea una. Según eso, ¿es también porque les da existencia? Y en ese caso, ¿les da existencia al poseerlas? Entonces sería múltiple. Pero no es que les dé existencia conteniéndolas sin que se haya operado aún entre ellas ninguna distinción. Lejos de eso, son distinguidas, en el segundo principio, por la razón (son lógicamente distintas) porque ese segundo principio es un *acto*, mientras que el Primero es la *potencia de todas las cosas*; no en el sentido en que se dice que la materia es *en potencia*, para indicar que *recibe*, que *padece*, sino en el sentido opuesto, para decir que lo Uno *produce*. Pero ¿cómo produce lo Uno lo que no posee, si el producir, en él, no se da por azar ni por reflexión? Ya hemos dicho que lo que procede de lo Uno debe diferir de él, y, por consiguiente, no ser absolutamente uno, sino ser *dualidad*, y, por ende, *multitud*, ya que contendrá *identidad y diferencia*, *cualidad*, etc. Demostrado queda que lo nacido de lo Uno no es absolutamente uno. Réstanos ver si es lo múltiple, tal como se le contempla en lo que procede de lo Uno. Asimismo tenemos que considerar por qué procede necesariamente de lo Uno.

XVI.—En otro lugar se ha demostrado que debe haber alguna cosa después de lo Uno, que lo Uno es una potencia y una potencia inagotable: lo que lo prueba es que hasta las cosas situadas en el último rango tienen potencia para engendrar. Por lo pronto, observemos que la generación de las cosas ofrece una *proce-sión descendente*; que, a medida que se avanza, más aumenta la multiplicidad; que el principio es siempre

más simple que las cosas que produce. Por consiguiente, lo que ha producido al mundo sensible no es el mundo sensible, sino la Inteligencia, el mundo inteligible, y lo que ha engendrado a la Inteligencia y al mundo inteligible no es la Inteligencia ni el mundo inteligible, sino algo más simple que ellos. Lo múltiple no nace de lo que no es múltiple, sino de lo que no es múltiple. Si lo que es superior a la inteligencia fuese múltiple, ya no sería el Principio, sino que habría que remontarse más arriba aún. Debe, pues, referirse todo a Aquel que es *esencialmente uno*, que está fuera de toda multiplicidad, a Aquel cuya simplicidad es la mayor posible. Pero ¿cómo puede nacer de lo Uno la Razón múltiple y universal, cuando lo Uno no es, evidentemente, una razón? Y, si no es una razón, ¿cómo engendra a la Razón? Además, ¿cómo engendra el Bien una hipóstasis cuya bondad es su forma? ¿Qué posee esa hipóstasis? ¿La identidad? Pero ¿qué relación guarda ese carácter con el Bien?—Es que buscamos la identidad y la permanencia desde el punto en que poseemos el Bien, y éste es el principio de que no hay que separarse, pues si no fuera el Bien valdría más abandonarlo. Debemos querer, por tanto, permanecer unidos al Bien. Puesto que ahí está lo más codiciable que exista para la Inteligencia, nada tiene que buscar ésta más allá, y su permanencia indica que está satisfecha de las cosas que posee. Al gozar así de su presencia de suerte que sólo forme una con ellas, debe mirar entonces la vida como lo más precioso que hay. Si la Inteligencia posee la vida en su universalidad y plenitud, esa vida es la plenitud y la universalidad del Alma y de la Inteligencia. La Inteligencia se basta, por tanto, a sí misma, nada desea; tiene en sí misma lo que hubiera deseado de no haberlo poseído; tiene el bien que consiste en la vida y en la inteligencia, como ya hemos dicho, o en alguna de las cosas

que a ellas van unidas. Si la vida y la inteligencia son el Bien absoluto, nada hay que esté por encima de ellas. Pero si el Bien absoluto está por encima de ellas, el bien de la Inteligencia es la vida que se refiere al Bien absoluto, que se une a él, que de él recibe su existencia y hacia él se eleva, pues que es su principio. El Bien, por tanto, debe ser superior a la Inteligencia y a la vida. Con esta condición se vuelve hacia él la vida de la Inteligencia, imagen de Aquel de quien toda vida procede; con esta condición se vuelve hacia él la Inteligencia, imagen de lo que es en lo Uno, cualquiera que sea su naturaleza.

XVII.—¿Qué hay, pues, que sea mejor que esa Vida soberanamente sabia, exenta de culpa y de error?... ¿Qué hay que sea mejor que la Inteligencia que lo abarca todo? ¿Qué hay que sea mejor, en una palabra, que la Vida universal y que la Inteligencia universal? Si respondemos que mejor que estas cosas es el principio que las ha engendrado, si nos contentamos con explicar cómo las ha engendrado y con mostrar que nada mejor puede descubrirse, en lugar de avanzar en esta discusión lo que lograremos será no salir nunca del mismo sitio. Sin embargo, tenemos necesidad de elevarnos a un plano más alto. Obligados a ello estamos, sobre todo, por la consideración de que el principio que buscamos debe ser concebido como lo *Abso-*  
*suto en soberana independencia de todas las cosas*; porque las cosas son incapaces de bastarse cada cual a sí misma, a más de que todas ellas han participado de lo Uno, y, comoquiera que han participado de lo Uno, ninguna de ellas no es lo Uno. ¿Cuál es, pues, ese principio de que todas las cosas participan, que hace que la Inteligencia exista y sea todas las cosas? Puesto que hace que la Inteligencia exista y sea todas las cosas, que lo múltiple que es en ella lo torna

absoluto merced a la presencia de la unidad, que es de esta suerte el *principio creador de la esencia y de la existencia absoluta*, debe, en lugar de ser la esencia, ser superior a la esencia misma, así como a la esencia absoluta.

¿Habremos dicho bastante con esto, de modo que podamos detenernos aquí? ¿O bien nuestra alma siente con más fuerza aún los dolores del parto? Que para, pues, lanzándose hacia lo Uno, llena de los dolores que la atormentan. Aunque mejor será que tratemos de calmarla por medio de algún hechizo mágico, si los hay que sean eficaces contra tales dolores. Mas acaso baste, para encantar al alma, con repetir lo que ya dijimos. ¿A qué otro encantamiento podríamos recurrir? Alzándose por encima de todas las verdades de que participamos, ese encantamiento se nos escapa desde el punto en que queremos hablar o pensar siquiera. Porque, para expresar algo, la razón discursiva se ve obligada a ir de una parte a otra, a recorrer sucesivamente los diferentes elementos del sujeto. Ahora bien, ¿qué hay que recorrer sucesivamente en lo que es absolutamente simple? Basta con *alcanzarlo mediante un a modo de contacto intelectual*. Ahora bien, en el momento en que se toca a lo Uno, no debe poderse decir nada de él, ni tener vagar a hablar de él; no es posible razonar a cuenta de él hasta más tarde. *Debe creerse que se le ha visto cuando una luz subitánea ha iluminado al alma*. Porque esa luz viene de El, es El mismo. Fuerza es creer que está presente, cuando, como otro dios, ilumina la mansión de quien le llama; que, si El no acude a iluminarla, oscura es la mansión. El alma carece de luz, por tanto, cuando está privada de la presencia de ese Dios; iluminada por él, tiene lo que buscaba. El verdadero fin del alma es estar en contacto con esa luz, verla a la claridad de esa luz misma, sin

ayuda de una luz extraña, ver el principio con ayuda del cual ve. Lo que el alma debe contemplar, en efecto, es el principio por que es iluminada, del mismo modo que no se contempla el sol sino es con ayuda de su propia luz. Pero, ¿cómo conseguirlo? Suprime todas las cosas.

## CUARTO TRATADO

### ¿Cómo procede de lo Primero lo que es después que él? De lo Uno

I.—Cuanto existe después de lo Primero depende de éste, inmediata o mediatamente, y constituye una serie de órdenes diferentes, tales, que el segundo puede ser reducido al primero, y el tercero al segundo. Preciso es, en efecto, que por encima de todos los seres haya algo simple y diferente de todo lo demás, que exista en sí mismo y que, sin mezclarse jamás con nada, pueda, empero, presidirlo todo; que sea verdaderamente lo Uno y no la engañosa unidad que no es más que un atributo del ser; que sea, en fin, un principio superior inclusive a la esencia, de suerte que ni la palabra, ni la razón, ni la ciencia alguna puedan alcanzarlo. Porque, si no es completamente *simple*, ajeno a toda complejidad y a toda composición, si no es realmente *uno*, mal podría ser principio. No es *soberanamente absoluto*, sino porque es *simple* y *primero*. Porque lo que no es primero necesita de las cosas superiores; lo que no es simple necesita de las cosas simples que sirven para componerlo. El principio de todo debe ser, por consiguiente, uno y único. Si se admitiese que hubiera un segundo principio de este género, los dos no formarían más que uno. Porque no decimos que los dos sean cuerpos, ni que lo Uno, lo Primero, sea un cuerpo; todo cuerpo es compuesto y engendrado, y, por ende, no es principio: porque el principio, mal podría ser engendrado. Así, puesto que el Principio

de todo no puede ser corpóreo, puesto que debe ser esencialmente uno, debe ser lo Primero.

Si existe algo después de lo Uno, ya no es lo Uno simple, sino lo *uno-múltiple*. ¿De dónde procede ese *uno-múltiple*? De lo Primero, evidentemente. Porque no cabe suponer que proceda del azar, ya que tal suposición valdría tanto como admitir que lo Primero no es el principio de todo. Pero, entonces, ¿cómo se deriva de lo Primero lo *uno-múltiple*? Si lo Primero es perfecto y lo más perfecto, si es la *Potencia primera*, por fuerza ha de ser superior en potencia a todo lo demás, y las restantes potencias no habrán de hacer otra cosa que imitarle en la medida de sus fuerzas. Ahora bien, vemos que todo lo que llega a la perfección no puede reposar estérilmente en sí mismo, sino que engendra y produce. No sólo los seres capaces de elegir, sino aun aquellos que están privados de reflexión, e incluso de alma, hacen participar, en cuanto pueden, a los demás seres en lo que es en ellos: así, el fuego emite calor, y la nieve, frío; los zumos de las plantas tienden a comunicar sus propiedades. Todas las cosas de la naturaleza imitan al Primer principio, engendrando para llegar a la perpetuidad y manifestar su bondad. Pues siendo esto así, ¿cómo Aquel que es soberanamente perfecto, que es el Bien supremo, habría de permanecer encerrado en sí mismo, como si un sentimiento de envidia le impidiese hacer parte de sí mismo, o como si fuese impotente, él, que es la *Potencia de todas las cosas*? ¿Cómo seguiría siendo entonces principio? Fuerza es, pues, que engendre algo, como lo que engendra debe engendrar a su vez. Es necesario, en efecto, que haya algo por debajo de lo Primero. Ahora bien, esa cosa que está inmediatamente por bajo de lo Primero debe ser veneradísima; en primer lugar, porque ella es quien engendra a lo demás, y luego, porque es engendrada por lo primero, y al ocupar el segundo

rango debe aventajar en dignidad a las demás cosas.

II.—Si el principio generador fuese la Inteligencia, sería preciso que lo que ese principio engendra fuese inferior a ésta, y que al mismo tiempo se le aproximase y asemejase más que todo lo demás. Ahora bien, puesto que el principio generador es superior a la Inteligencia, la primera cosa engendada será, necesariamente, la Inteligencia. Pero, ¿por qué el principio generador no es la Inteligencia? Porque el acto de la Inteligencia es el pensamiento, y el pensamiento consiste en ver lo inteligible, pues sólo con su *conversión* hacia éste llega a existencia perfecta y completa. En sí mismo, el pensamiento no es más que una potencia de ver indeterminada; no llega a ser determinada sino por la contemplación de lo inteligible. Por esta razón se ha dicho que *de la diada indefinida y de lo Uno han nacido las ideas y los números*; es decir, la Inteligencia. Así, en lugar de ser simple, la Inteligencia es múltiple. Está compuesta de varios elementos; estos son inteligibles, sin duda, mas lo que ve la Inteligencia no es por ello menos múltiple. Por otra parte, la inteligencia es a la vez el objeto pensado y el sujeto pensante; es, pues, doble ya.

Pero, aparte este inteligible idéntico a la Inteligencia, hay otro Inteligible, lo Inteligible supremo, lo Primero. ¿De qué suerte procede de ese Inteligible, de lo Primero, la Inteligencia así determinada? Lo Inteligible permanece en sí mismo y no necesita de ninguna otra cosa, como necesita lo que ve y piensa; quiero decir que lo que piensa necesita de otra cosa en el sentido de que tiene necesidad de contemplar lo Inteligible. Pero, al permanecer en sí mismo, lo Inteligible no está privado de sentimiento: todas las cosas le pertenecen, son en él y con él. Por consiguiente, tiene discernimiento de sí y posee vida, pues que todas las cosas son en él; tiene por tanto, *concepción de sí*

*mismo*, concepción que implica consciencia y que consiste en un reposo eterno y en un pensamiento, pero, en un pensamiento diferente del de la Intelligencia. Si engendra algo permaneciendo en sí mismo, lo engendra precisamente cuando es en el más alto grado lo que es; permaneciendo en sí, digo, es cómo engendra. Ahora bien, puesto que sigue siendo lo Inteligible, lo que engendre no puede ser sino el Pensamiento; y éste, entonces, al existir y pensar el principio de que procede, porque mal podría pensar otro objeto, deviene a la vez inteligencia e inteligible; pero este segundo inteligible difiere del primer Inteligible de que procede, y no es sino imagen y reflejo de él.

¿Cómo engendra un acto el primer Inteligible? Hay que distinguir aquí entre el acto de la esencia y el acto que emana de la esencia. El acto de la esencia no puede diferir de la esencia, puesto que es la esencia misma. Pero el acto que emana de la esencia (y toda cosa tiene necesariamente un acto de este género) difiere de lo que lo produce. Es lo mismo que ocurre con el fuego: una cosa es el calor que constituye su esencia, y otra el calor que de aquel irradia exteriormente, mientras que el fuego realiza interiormente el acto que constituye su esencia y que le hace conservar su naturaleza. Pues de la misma suerte, y mucho más aún aquí, lo Primero permanece en el estado que le es propio, y, al mismo tiempo, de la perfección que le es inherente, del acto que con él se confunde, ha sido engendrado el acto que, recibiendo su existencia de una potencia tan grande, de la Potencia suprema misma, ha llegado a la existencia y a la esencia. En cuanto a lo Primero, está por encima de la esencia; es la Potencia de todas las cosas.

Si el acto que lo Uno ha engendrado es todas las cosas, lo Uno está por encima de todas las cosas, y, por

consiguiente, por encima de la esencia. Puesto que el acto engendrado por lo Uno es todas las cosas y lo Uno está por encima de todas las cosas, pues que no ocupa el mismo rango que el resto, también en este respecto debe ser superior a la esencia, y, por ende, a la Inteligencia, porque el Ser es inseparable de la Inteligencia. El Ser, en efecto, no está en modo alguno muerto; no carece de vida ni de pensamiento: Inteligencia y Ser son una y la misma cosa. Los inteligibles no existen antes que la Inteligencia que los piensa, como los objetos sensibles existen antes que la sensación que los percibe. La misma Inteligencia es las cosas que piensa, puesto que las formas de esas cosas no le son aportadas de fuera. ¿Ni de dónde podría recibirlas, en efecto? Existe con las cosas inteligibles, les es idéntica y no forma sino una con ellas. Y, recíprocamente, las cosas inteligibles no existen sin su materia, que es la Inteligencia.

## QUINTO TRATADO

### **Los Inteligibles no están fuera de la Inteligencia. Del Bien**

I.—¿ Hay nadie que pueda creer que la Inteligencia verdadera y real sea capaz de engañarse y admitir la existencia de cosas que no existan? Seguramente que no. ¿Cómo había de merecer la inteligencia el nombre de tal si no fuese inteligente? Fuerza es, pues, que posea siempre ciencia sin estar sujeta a olvido, y que la ciencia que posea no sea conjetural, ni dudosa, ni tomada de otro, ni, por consiguiente, adquirida por medio de la demostración; porque si se supone que debe algo a la demostración, no podría dejar de admitirse, con todo, que posee por sí misma conocimientos ciertos; empero, diremos más bien, como la razón exige, que lo saca todo de su propio fondo. De otra manera, ¿cómo habríamos de distinguir lo que por sí misma tiene de lo que recibe de otro? ¿De dónde vendría la certidumbre de los conocimientos que sólo a sí misma debería? ¿Cómo tendría derecho a creer que las cosas son tales cuales las concibe ella? En efecto, aunque las cosas que caen bajo el radio de los sentidos parecen capaces de producir en nosotros el más alto grado de evidencia, nos preguntamos si su naturaleza aparente no depende más de nuestras modificaciones que de los mismos objetos; para creer en esa naturaleza evidente se exige el asentimiento de la inteligencia, o cuando menos el de la razón; porque, aun admitiendo que las cosas percibidas por los sen-

tidos existen en los objetos sensibles, no deja de reconocerse que lo que es percibido por la sensación no es sino una representación del objeto exterior, y que la sensación no alcanza a ese objeto, puesto que éste permanece fuera de ella. Pero cuando la inteligencia conoce, y conoce los inteligibles, ¿cómo los encuentra, si los conoce como existiendo fuera de ella? ¿No puede ocurrir que no los encuentre y, por consiguiente, que no los conozca? Si los encuentra por obra de casualidad, el conocimiento que de ellos tenga será accidental y pasajero. ¿Se dirá que el conocimiento se opera por la unión de lo inteligible con la inteligencia? Entonces, ¿cuál será el vínculo que los una? Con arreglo a esa hipótesis, los conocimientos que de lo inteligible tenga la inteligencia serán *huellas* de la realidad, y, por ende, impresiones accidentales. ¿Cómo podrán existir en la inteligencia semejantes huellas? ¿Qué forma tendrán? Por último, comoquiera que permanecerán exteriores a la inteligencia, ¿no se asemejará a la sensación su conocimiento? ¿En qué diferirá de ésta? ¿Acaso en que la inteligencia percibirá objetos más sutiles? ¿Cómo sabrá que los percibe realmente? ¿Cómo sabrá que una cosa es buena, justa, bella? Lo justo, el bien, lo bello, serán externos y ajenos a ella, que no tendrá en sí misma los principios que podrían regular sus juicios y merecer su confianza; esos principios estarán fuera de ella, lo mismo que la verdad.

Por otra parte, o bien los inteligibles están privados de sentimiento, de vida y de inteligencia, o bien son inteligentes. Si son inteligentes, no forman, al igual que la verdad, sino una sola cosa con la inteligencia, y esa cosa es la *inteligencia primera*. En ese caso, tendremos que buscar en qué relación se encuentran la inteligencia, lo inteligible y la verdad. ¿No hay en todo ello más que una sola cosa, o hay dos? Si los in-

teligibles carecen de vida, de inteligencia, ¿qué son? Porque no son proposiciones, ni axiomas, ni palabras, puesto que, en ese caso, enunciarían cosas diferentes de ellos, que no serían las cosas mismas; así, cuando se dice que el bien es bello, estas dos cosas serían extrañas la una a la otra. ¿Postularemos que los inteligibles, que la belleza y la justicia, por ejemplo, son cosas simples, pero completamente separadas la una de la otra? En primer lugar, lo inteligible ya no será uno, ya no residirá en un sujeto uno, sino que estará disperso en una multitud de cosas particulares. Entonces, ¿en qué lugares estarán así diseminados los diversos elementos de lo inteligible? Además, ¿cómo podrá abarcar la inteligencia esos elementos y seguirlos en sus peregrinaciones? ¿Cómo seguirá siendo permanente y se fijará en objetos idénticos? Por otra parte, ¿qué forma, qué figura tendrán los inteligibles? ¿Serán como estatuas de oro o efigies e imágenes hechas de alguna otra materia? En ese caso, la inteligencia que los contemple no diferirá de la sensación. ¿Por qué habrá de ser uno de ellos la justicia, y otro otra cosa? Finalmente—y es este el reparo más importante—, si se admite que los inteligibles sean exteriores a la inteligencia, se seguirá necesariamente de ello que, al contemplar objetos así situados fuera de ella, la inteligencia no poseerá verdadero conocimiento de esos objetos, teniendo tan sólo una falsa intuición de ellos. Ya que, según esa hipótesis, las verdaderas realidades permanecerán exteriores a la inteligencia, ésta, al contemplarlas, no las poseerá; al conocerlas, sólo aprehenderá sus imágenes. Reducida así a percibir no más que imágenes de la verdad, en lugar de poseer la verdad misma, no captará sino cosas engañosas, sin alcanzar a las realidades. En ese caso, o bien reconocerá que sólo capta cosas engañosas, y se verá obligada a confesar que la verdad no le corres-

ponde; o bien lo ignorará, creará poseer la verdad cuando está privada de ella, y, engañándose así doblemente, estará, por lo mismo, aún más lejos de la verdad. Esta es, a mi juicio, la razón de que la sensación no pueda alcanzar la verdad: está reducida a la *opinión (doxa)*, porque es una *potencia receptiva (paradejoméne)*, como lo evidencia el mismo vocablo *dóxa* que viene de *déjesthai*, o *recibir*), y porque recibe una cosa ajena a ella, ya que el objeto de quien recibe lo que posee permanece fuera de ella. Por consiguiente, buscar la verdad fuera de la inteligencia es reducir a ésta a que no sea ni la verdad ni la inteligencia verdadera; tanto vale aniquilar la inteligencia; y la verdad que debe habitarla ya no subsistirá en ninguna parte.

II.—Así, no hay que considerar los inteligibles como cosas exteriores a la inteligencia, ni como huellas grabadas en ella, ni negar a la inteligencia la posesión íntima de la verdad. Si no, haremos imposible el conocimiento de los inteligibles, destruyendo su realidad, así como la de la inteligencia. Por el contrario, si queremos dejar subsistir en la inteligencia el conocimiento y la verdad, salvar la realidad de los inteligibles, hacer posible el conocimiento de la esencia de cada cosa, en lugar de limitarnos a la simple noción de sus cualidades, noción que no nos da más que la imagen y el vestigio del objeto, que no nos permite poseerlo, unirnos a él, formar solamente uno con él, entonces debemos atribuir a la inteligencia verdadera la posesión íntima de todas las esencias. Sólo con esta condición podrá conocer la inteligencia, y conocer verdaderamente, sin estar expuesta a olvidar ni a buscar en torno a sí; sólo con esta condición será el lugar en que habita la verdad, en que subsistan las esencias; sólo así gozará de vida y de pensamiento, cosas todas ellas que deben pertenecer a esta naturaleza venturo-

sa. Sólo con esta condición, en fin, la inteligencia no tendrá necesidad de fe ni de demostración para creer en las realidades: porque ella es esas mismas realidades, y tiene conciencia clara de sí misma; ve cuál es su principio, ve asimismo lo que está por debajo de ella y lo que ella engendra; sabe que, para conocer su propia naturaleza, no debe conceder fe a ningún otro testimonio que al suyo propio; que ella es esencialmente la realidad inteligible. Es, pues, la verdad misma, cuya esencia consiste en ser conforme, no a un objeto extraño a ella, sino a sí misma. En ella, el ser y lo que afirma su existencia no forma más que uno; en ella, la realidad se afirma a sí misma. ¿Quién podría convencerla de error, por tanto? ¿Qué podría invocarse a este respecto? La que se adujese caería dentro de otra prueba anterior, y, aun cuando pareciese enunciar algo diferente, formaría una petición de principio, porque no podría hallarse nada más verdadero que la misma verdad.

III.—Así, la Inteligencia, con las esencias y la verdad, no constituye para nosotros más que una sola y la misma naturaleza. Es un gran Dios, o, por mejor decir, no es tal o cual Dios, sino Dios, cualquiera que éste sea, toda vez que juzga digno de sí ser todas estas cosas. Si esta naturaleza es Dios, no es, sin embargo, sino el segundo Dios (la Inteligencia), que se manifiesta a nosotros antes de que veamos al Dios supremo (lo Uno). Es el trono magnífico que ese Dios se ha dado a sí mismo y en el que está sentado, inmóvil. Porque no era preciso que ese Dios se adelantase hacia nosotros llevado sobre algo inanimado, ni que se manifestase inmediatamente en el seno mismo del Alma universal, sino que anunciase su proximidad haciéndose preceder de una deslumbradora belleza, como conviene a un gran Rey. Cuando nos elevamos hasta él, lo primero que encontramos son las

cosas que por su dignidad inferior están puestas en las primeras filas del cortejo, y a seguida las que son más grandes y más bellas: alrededor del Rey están las que son verdaderamente regias, y las que van después que él tienen también su valor. Por último, después de todas estas cosas, aparece de pronto a nuestra vista el propio gran Rey: entonces se prosternan y lo adoran los que no se han retirado ya, satisfechos con haber visto lo que le precedía. Una diferencia profunda distingue al gran Rey de los que le preceden. No hay que creer, sin embargo, que los gobierne como un hombre gobierna a otros hombres. Posee el imperio más justo y más natural, la verdadera realeza, porque es el rey de la verdad, porque es el señor natural de todos los seres que ha engendrado y que forman su divino cortejo. Es el *Rey del rey y de los reyes*, Rey de la Inteligencia y de los inteligibles; con justicia se le llama *Padre de los dioses*. El propio Júpiter, que es el Alma universal, le imita en cuanto que no se detiene en la contemplación de su padre, que es la Inteligencia, sino que se eleva hasta el acto de su abuelo, que es lo Uno, cuya esencia penetra.

IV.—Ya hemos dicho que es preciso elevarse hasta el principio que es uno, realmente uno, y no uno de la misma manera que las demás cosas, que, múltiples por sí mismas, no son unas sino por participación. Este principio, por el contrario, no es uno por participación, como lo que no es tanto uno como múltiple. Asimismo hemos dicho que la Inteligencia y el mundo inteligible son más unos que los demás, que se acercan a lo Uno más que todas las demás cosas, pero que no son puramente lo Uno. Ahora vamos a examinar, en cuanto nuestras fuerzas lo consientan, en qué consiste el principio que es lo Uno puramente, esencialmente, y no por otro.

Elevémonos, pues, hasta lo Uno, no le añadamos na-

da, reposemos en él, cuidando de alejarnos de él y de caer en la dualidad. Sin ese cuidado, en efecto, tendremos la dualidad, que no puede ofrecernos la unidad, pues que aquélla es posterior a ésta. Lo Uno no se deja enumerar con otra cosa, ni con la mónada, ni con nada; no se deja enumerar de ninguna manera, porque es la medida sin ser medido; no está en el mismo rango que las demás cosas, ni se suma a ellas, pues de lo contrario tendría algo de común con los seres con quienes fuese enumerado, y sería, por tanto, inferior a ese algo en común, siendo así que no debe haber nada por encima de él. Ni el número esencial, ni el número inferior a éste y propio de la cantidad pueden ser afirmados de lo Uno: ni el número esencial, digo, en quien el ser es idéntico al pensamiento, ni el número propio de la cantidad, que constituye la cantidad juntamente con los demás géneros, y aun sin su concurso, pues que todo número es cantidad. Además, el número propio de la cantidad, imitando a los números anteriores en su relación con lo Uno que es su principio, halla su existencia en su relación con lo Uno verdadero, que no comparte ni divide; pero, cuando la *díada* nace, la *mónada* está antes que la *díada*, y no es, por lo demás, ni cada una de las unidades que constituyen la *díada*, es superior a ellas, y, bien que permanezca en sí misma, parece no permanecer en sí. ¿Cómo son, entonces, esas unidades otras que la *mónada*? ¿Cómo es que la *díada* es una, y la unidad que forma ella es la misma que la contenida en cada una de las dos unidades que la constituyen? Las unidades que constituyen la *díada* participan de la unidad primera, pero difieren de ella. La *díada*, en cuanto que es una, participa también de la unidad, pero de diversas maneras: porque una casa y un ejército no son dos unidades análogas; así vemos que la *díada*, en su relación con lo continuo, no es la

misma en cuanto una y en cuanto cantidad una. Según eso, las unidades contenidas en la *péntada*, ¿se hallan en otra relación, respecto de lo uno, que las unidades contenidas en la *década*? Si al comparar un navío pequeño con otro grande, o una ciudad con otra, o un ejército con otro, la unidad es la misma, lo mismo ocurrirá con estos números; si no es la misma en en el primer caso, tampoco lo será en el segundo. Si quedan todavía algunas cuestiones por resolver sobre este tema, más adelante las examinaremos.

V.—Volvamos ahora al aserto que más arriba apuntamos; a saber, que lo Primero es siempre idéntico a sí mismo, aunque los demás seres nazcan de él. La generación de los números se explica por la inmanencia de la unidad y la acción de otro principio que los forma a imagen de la unidad. Con mayor razón aún, el principio superior a los seres es la unidad inmanente, salvo que aquí no es otro principio el que produce los seres a imagen de lo Primero en tanto que éste permanece en sí mismo, sino que es lo Primero, justamente, lo que engendra a los seres. Así como la forma de la unidad, que es el principio de los números, existe en todos, en diversos grados, porque los números posteriores a la unidad participan desigualmente de ella, así los seres inferiores a lo Primero tienen en sí, todos ellos, algo de él, que constituye su forma. Los números reciben su *cantidad* de su participación en la unidad. Parejamente, aquí, los seres deben su *esencia* a la huella de lo Uno que en sí poseen, de suerte que su *ser* es esa *huella de lo Uno*. No nos alejaríamos de la verdad si dijéramos que la palabra *einai* (*ser*), que expresa la *esencia*, se deriva de *hen* (*uno*). El *ser* (*on*), ha procedido inmediatamente, en efecto, de lo Uno, y no se ha alejado de él sino muy poco; al volverse hacia su propio fondo, se ha puesto, ha devenido y es la esencia de todo. Lo que enuncia el

ser, al cargar sobre esta palabra, produce la *unidad*, mostrando que el *ser* (*on*) proviene de la *unidad* (*en*), como lo indica en lo posible el mismo término *on* (*ser*). Así, la *esencia*, *ousia*, y el *ser*, *einai*, imitan, tanto como pueden, el principio de la potencia de que han emanado. El espíritu, reparando en estas cosas y guiado por la contemplación de las mismas, ha imitado lo que veía, profiriendo las palabras *on* (*ser*) *einai* (*existir*), *ousia* (*esencia*) *hestia* (*Hestia*, o *Vesta*). Estos sonidos, en efecto, tratan de expresar la naturaleza de lo que ha sido engendrado por lo Uno, por medio del mismo esfuerzo que hace el que habla con objeto de imitar, en cuanto puede, la generación del ser.

VI.—Cualquiera que sea el valor de estas etimologías, como la *esencia* engendada es una forma (porque no cabe dar otro nombre a lo que es engendrado por lo Uno), como es, no una forma particular, sino toda forma, sin excepción alguna, es necesario que lo Uno no tenga forma. Al no tener forma, no puede tener *esencia*, porque la *esencia* debe ser cosa individual; es decir, determinada. Ahora bien, lo Uno no podría ser concebido como cosa determinada, porque entonces ya no sería principio, sino únicamente la cosa determinada que se le hubiera atribuido. Si todas las cosas son en lo que es engendrado, ninguna de ellas podría ser lo Uno. Si lo Uno no es ninguna de ellas, no puede ser sino lo que está por encima de ellas. Por consiguiente, como esas cosas son los seres y el ser, lo Uno está por encima del ser. En efecto, al decir que lo Uno está por encima del ser, no se dice que sea algo determinado, no se afirma nada de él, ni se pretende siquiera asignarle un nombre; únicamente se apunta que no es tal o cual cosa; no tenemos la pretensión de abarcarlo, porque sería absurdo pretender abarcar una *naturaleza infinita*. Pretender hacerlo es alejarse de él y perder la ligera huella que

de él teníamos. Cuando se quiere ver la esencia inteligible, no hay que tener presente ya ante el espíritu ninguna imagen de las cosas sensibles, para contemplar lo que está por encima de ellas. Del mismo modo, cuando se quiere contemplar a Aquel que está por encima de lo inteligible, hay que dar de lado todo lo inteligible para contemplar lo Uno; de esta manera se sabrá *qué es*, sin intentar determinar *lo que es*. Por lo demás, al hablar de lo Uno, no se puede indicar *lo que es*, como no se indique *lo que no es*. Porque no cabría enunciar *lo que no es*, un principio que no puede decirse: *es esto, o es aquello*. Pero nosotros los hombres, en nuestras dudas semejantes a los dolores del parto, no sabemos cómo llamar a ese principio; hablamos de lo que es inefable y le damos un nombre, para designarlo como podemos. El mismo nombre de Uno no expresa otra cosa que la negación de la pluralidad. Por esta razón designaban entre sí los pitagóricos a ese principio de manera simbólica, llamándole *Apolo, Apollon* (de *a-polys*), nombre que es *la misma negación de la pluralidad*. Si, por el contrario, se quiere adscribir al nombre Uno un sentido positivo, el nombre y el objeto nombrado devendrán entonces más oscuros que si nos abstuviésemos de considerar el nombre de Uno como el nombre propio del primer principio. Si se emplea ese nombre, es para que el espíritu que busca el primer principio, adhiriéndose primeramente a lo que expresa la mayor simplicidad, llegue por último a rechazar ese nombre, que sólo ha sido admitido como el mejor posible. Ese nombre, en efecto, ni siquiera es apto para designar la naturaleza que no puede ser captada por el oído, ni comprendida por quien la oye nombrar. Si pudiera ser aprehendida por algún sentido, sería por el de la vista; y aun así, no habría que tratar de ver una forma, porque entonces no se llegaría al primer principio.

VII.—La inteligencia puede ver en acto de dos maneras, como le ocurre al ojo. Para éste, una cosa es ver la forma del objeto visible, y otra ver la luz gracias a la cual ve ese objeto. Esa luz es, por su parte, visible, pero diferente de la forma del objeto; hace ver esa forma y es vista, a su vez, con esa forma a la que va unida; así, no se la ve a ella distintamente, porque el ojo está por entero lleno del objeto iluminado. Cuando no hay más que luz, la vemos por modo intuitivo, bien que aun entonces esté unida a otro objeto, ya que, si estuviese aislada de toda otra cosa, no sería posible percibirla; así es como la luz del sol escaparía a nuestro ojo si no tuviera por asiento una masa sólida. Mas si se dice que todo el sol es luz, podrá concebirse lo que aquí queremos aclarar. En ese caso, la luz no residirá en la forma de ninguno de los demás objetos que hieren nuestra vista, y no tendrá más propiedad que la de ser visible, porque los demás objetos visibles no son la luz pura. Del mismo modo, en la *intuición intelectual*, la inteligencia ve los objetos inteligibles por medio de la luz que sobre ellos extiende lo Primero, y, al ver esos objetos, ve realmente la luz inteligible; mas, como concede su atención a los objetos iluminados, no ve claramente el principio que los ilumina. En cambio, si olvida los objetos que ve, para no contemplar sino la claridad que los hace visibles, ve la luz misma y el principio de la luz. Pero no contempla fuera de sí misma la luz inteligible. Se asemeja entonces al ojo que, sin considerar una luz exterior y ajena a él, aun antes que la perciba es súbitamente herido por una claridad que es propia de él, o por un rayo que brota de él mismo y que se le aparece en medio de las tinieblas. Lo mismo ocurre, también, cuando el ojo, por no ver nada de los demás objetos, cierra sus párpados y saca de sí mismo su luz, o bien, oprimido por la mano, perci-

be la luz que en sí mismo posee. Entonces, sin ver otra cosa alguna exterior, ve—ve, inclusive, más que en ningún otro momento, pues que ve la luz. Los demás objetos que antes veía, no obstante ser luminosos, no eran la luz misma. Pues parejamente, cuando la inteligencia cierra, en cierto modo, su ojo a los demás objetos, cuando se concentra en sí misma, al no ver nada, lo que ve no es una luz extraña que brille en formas extrañas, sino su propia luz que de pronto irradia interiormente su pura claridad.

VIII.—Cuando la inteligencia percibe así esa luz divina, no se sabe de dónde tal luz viene, si de dentro o de fuera. Cuando ha cesado de brillar, tan pronto se cree que viene de dentro, como que no. Pero es inútil buscar de dónde viene esa luz: no puede plantearse, en lo que a ella se refiere, cuestión alguna de lugar. Mal podría, en efecto, alejarse de nosotros ni acercárenos; se nos aparece, sencillamente, o permanece oculta. No hay que buscarla, por consiguiente, sino esperar reposadamente a que se nos aparezca, y prepararnos a contemplarla, del mismo modo que el ojo espera el orto del sol que aparece por sobre el horizonte o que, como dicen los poetas, se lanza al cielo desde el Océano. ¿De dónde se eleva Aquel cuya imagen es nuestro sol? ¿Por sobre qué horizonte tiene que aparecer para alumbrarnos? Es preciso que aparezca por sobre la inteligencia que contempla. Así, la inteligencia debe permanecer inmóvil en la contemplación, concentrada y absorta en el espectáculo de la sola belleza que la eleva y la llena de vigor. Entonces la inteligencia se siente más hermosa y brillante, porque se acerca a lo Primero. Este no tiene (hacia la inteligencia), como pudiera creerse; viene sin venir en el sentido propio de la palabra: aparece sin venir de ningún lugar, porque ya está presente por encima de todas las cosas antes de que la inteligencia se

acerque a él. La inteligencia es, en efecto, la que se acerca a lo Primero o se aleja de él; se aleja cuando no sabe dónde debe estar ella ni dónde está lo Primero. Lo Primero no está en ninguna parte, y, si la inteligencia pudiera también no estar en ninguna parte (no quiero decir en ningún lugar, ya que la inteligencia es por sí misma fuera de todo lugar; entiéndase no estar absolutamente en ninguna parte), percibiría siempre lo Primero; o, por mejor decir, no lo percibiría, sería en él, formaría una sola cosa con él. Ahora, la inteligencia, por lo mismo que es inteligencia, no percibe lo Primero sino cuando lo percibe con aquella parte de sí misma que no es inteligencia, que es superior a la inteligencia. Parece extraño, sin duda, que lo Uno pueda sernos presente sin acercarse a nosotros, y que, no estando en ninguna parte, esté en todas. La extrañeza que esto nos produce se funda en la debilidad de nuestra naturaleza; pero el hombre que lo conoce lo Primero se extrañaría mucho más de que las cosas fuesen de otra manera. Extráñese quienquiera; lo que acabamos de decir es, con todo, la verdad exacta.

IX.—Todo lo que es engendrado por otro, reside, o bien en el principio que lo ha engendrado, o bien en otro ser, si existe algún ser por debajo del principio generador lo que es engendrado por otro y tiene necesidad de otro para existir, tiene necesidad de otro por doquiera, y por consiguiente debe estar contenido en otro. Es, pues, natural que las cosas que ocupan el último rango estén contenidas en las cosas que les preceden inmediatamente, que las cosas superiores estén contenidas en las que ocupan un rango más elevado aún, y así sucesivamente, hasta el primer principio. En cuanto a éste, como nada hay por encima de él, mal podría estar contenido en nada. Puesto que no está contenido en nada, al paso que cada una de las demás

cosas está contenida en la que inmediatamente la precede, el primer principio contiene a todos los demás seres: los abarca sin repartirse en ellos, y los posee sin ser por ellos poseído. Puesto que los posee sin ser poseído por ellos, está en todas partes, pues que, si no está presente, no posee, y, por otra parte, si no es poseído, no está presente; de donde se sigue que está y no está presente, en el sentido de que, no siendo poseído, no está presente, y, hallándose independiente respecto de todo, nada le impide estar en parte alguna. En efecto, si algo le impidiese estar en alguna parte, sería limitado por otro principio, y las cosas que están por bajo de él ya no podrían participar de él, de donde resultaría que Dios sería limitado, que ya no sería en sí mismo, que dependería de los seres inferiores. Todas las cosas contenidas en otro son en el principio de que dependen; lo contrario ocurre con las que no son en parte alguna, que no hay lugar en que no estén. En efecto, si hay un lugar en que Dios no esté, ese lugar es, evidentemente, abarcado por otro, y Dios está en otro; de donde se sigue que, según esa hipótesis, es falso que Dios no esté en ninguna parte. Mas comoquiera que lo cierto es lo contrario, que Dios no está en parte alguna, porque mal podría estar contenido en otro, resulta que Dios no está alejado de nada. Si no está alejado de nada, al no estar como no está en ninguna parte estará en sí mismo por doquiera. No tendrá, pues, una de sus partes aquí, otra acullá; no estará totalmente en este o en el otro lugar; estará, pues, todo entero por doquiera, porque no hay una cosa que lo posea exclusivamente o que no lo posea; todo es, pues, poseído por él. No tenemos más que ver el mundo: como no hay otro mundo que él, no está contenido en un mundo ni en un lugar. Ningún lugar existía, en efecto, con anterioridad al mundo. En cuanto a sus partes, dependen de él y en él están

contenidas. El Alma no está contenida en el mundo; lejos de eso, es ella quien lo contiene, porque el lugar del Alma no es el cuerpo, sino la Inteligencia; el cuerpo del mundo está, pues, en el Alma, el Alma en la Inteligencia, y la Inteligencia misma en otro principio. Pero ese principio no está, a su vez, en otro, del cual dependa; no está, pues, en nada, ni en ninguna parte. ¿Dónde están, pues, las demás cosas? En el primer principio. Este no está, por tanto, separado de las demás cosas, ni es tampoco en ellas; no hay, pues, nada que lo posea; es él, por el contrario, quien lo posee todo. Por eso es el Bien de todas las cosas, porque todas las cosas existen por él y a él se refieren, cada una de diferente manera. Por eso hay cosas que son unas mejores que otras, porque están en mayor relación unas que otras con el Bien.

X.—No trates de ver ese principio con ayuda de las demás cosas; si no, en lugar de ver al principio mismo, no verás sino su imagen. Trata más bien de concebir lo que es el principio que hay que aprehender en sí mismo, que es puro y sin mezcla alguna, porque todos los seres participan de él sin que ninguno lo posea. Ninguna otra cosa, en efecto, podría ser tal; es preciso, empero, que haya una cosa así. ¿Quién podría abarcar a la vez en su totalidad la potencia de ese principio? Si un ser abarcase a la vez en su totalidad la potencia de ese principio, ¿en qué diferiría de él? ¿Se limitaría a abarcar una parte de esa potencia?—Aprehenderás bien ese principio con un acto intuitivo y simple, pero no te lo representarás en su totalidad; de otra suerte, serás la inteligencia pensante, si es que has alcanzado ese principio; pero éste huirá de tí, o más bien tú mismo de él. Cuando consideres a Dios, considéralo, pues, en su totalidad. Cuando lo pienses, sabe que lo que de él recuerdas es el Bien: porque él es la causa de la vida sabia e inte

lectual, porque es la *potencia de que proceden la vida y la inteligencia*; es la causa de la esencia y del ser, porque es *uno*; es simple y primero, porque es *principio*. De él procede todo. De él procede, sin ser en él, el *primer movimiento*; de él procede asimismo el *primer reposo*, puesto que él no lo necesita; no es en movimiento ni en reposo, porque no tiene nada en que pueda reposar o moverse. ¿Con relación a qué, hacia qué o en qué podría moverse o reposar? Tampoco es limitado, porque ¿qué podría limitarlo? Tampoco es infinito a la manera como nos representamos una masa enorme, porque ¿dónde habría de tener necesidad de extenderse? ¿Acaso para tener algo? Pero de nada necesita. *Lo que es infinito es su potencia*. Mal puede cambiar ni carecer de nada, ya que los seres que de nada carecen, a él se lo deben.

XI.—El primer principio es infinito porque es uno, y nada, en él, podría ser limitado por cosa alguna. Al ser uno, no está sujeto a medida ni a número. No es, pues, limitado por otro ni por sí mismo, ya que de esa manera sería doble. No tiene, por consiguiente, figura, pues que no tiene ni partes ni forma. No pretendas, pues, captar con ojos mortales ese principio tal como la razón lo concibe. No imagines que sea posible verlo, tal como se lo figuraría un hombre que creyese que todo es percibido por los sentidos, aniquilando así el principio que es la *suprema realidad*. Las cosas a que el vulgo atribuye realidad no la poseen, ya que lo extenso posee menos realidad que lo que no es extenso. Ahora bien, lo Primero es el principio de la existencia, y es superior a la esencia inclusive. Forzosamente, pues, has de admitir lo contrario de lo que el vulgo admite; si no, te verás privado de Dios. Te asemejarás a esos hombres que en las fiestas sagradas se ahitan de alimentos de que debe uno abstenerse, y que, considerando ese goce co-

mo más seguro que la contemplación de la divinidad cuya fiesta se celebra, se vuelven a sus casas sin haber participado de los misterios. Y es que, comoquiera que la divinidad no se da a ver de ellos en esos misterios, esos hombres groseros dudan de su existencia, porque no consideran real sino aquello que se ve con los ojos del cuerpo. Es como si quienes se pasasen toda su vida entregadas al sueño considerasen ciertas y reales las cosas que vienen en sus sueños: si las despertásemos, obligándolas a abrir los ojos, no concederían al testimonio de éstos la menor fe, y volverían a hundirse en su sueño.

XII.—No hay que pretender percibir cada cosa por medio de otra facultad que aquella que está destinada a conocer esa cosa: así, percibimos los colores con los ojos, los sonidos con los oídos, y otras cualidades con otros sentidos. Fuerza es admitir, parejamente, que la inteligencia tiene su función propia, y no creer que sea lo mismo *pensar que ver y oír*. Proceder de otra manera es tanto como asemejarse a un hombre que quisiera percibir los colores con los oídos y que negase la existencia de los sonidos porque no supiera verlos. No olvidemos que los hombres han olvidado el principio que desde los primeros días hasta el presente excita sus apetitos y deseos. Todas las cosas, en efecto, aspiran al primer principio, tienden hacia él por obra de una necesidad natural, y parece como si adivinasen que no pueden existir sin él. La noción de lo Bello no es dada sino a aquellas almas que están, por decirlo así, despiertas, que tienen ya algún conocimiento de lo Bello, y que, al verlo, quedan fulminadas de estupor y son, a la vez, espoleadas por el amor. El Bien, en cambio, excita originariamente en nosotros un deseo innato; nos es presente aun en sueños; su vista no nos deja estupefactos, porque está siempre con nosotros; para gozar de su presencia no

hacen falta reminiscencia ni atención, ya que ni aun cuando dormimos estamos privados de él. El amor de lo bello, al apoderarse de nosotros, nos da pesares, porque tan pronto como se ha visto lo bello se desea. Como el amor que lo bello suscita no viene sino en segundo orden y no se encuentra sino en aquellos que tienen ya algún conocimiento de él, es evidente que lo bello ocupa tan sólo el segundo rango. El deseo del bien es, por el contrario, más antiguo; no exige ningún conocimiento previo. Esto demuestra que el bien es anterior y superior a lo bello. Además, todos los hombres quedan satisfechos en cuanto poseen el bien, y se creen llegados a su fin. Mas no todos creen que lo bello les baste: piensan que lo bello es bello por sí mismo más bien que para ellos, del mismo modo que la hermosura de un individuo sólo para él es una ventaja. La mayor parte de los hombres, en fin, se contenta con parecer hermosa, aunque no lo sea realmente; pero no les basta, en cambio, con que parezca que poseen el bien, sino que quieren poseerlo realmente. Todos, en efecto, desean tener lo que ocupa el primer rango; pero luchan, rivalizan con lo bello en la opinión que ha nacido como ellos. Seméjanse a una persona que pretendiese ser igual a otra que ocupase el primer rango después del rey, por depender también de éste, ignorando que, si depende igualmente del rey, es inferior a la otra en el orden de la jerarquía. La causa de este error es que ambas personas participan de un mismo principio, que lo Uno es superior a entrambas, que, en fin, el bien no necesita de lo bello, mientras que lo bello necesita del bien. El bien es suave, apacible, lleno de delicias; gozamos de él como queremos. Lo bello, en cambio, deja al alma fulminada de estupor, la agita y mezcla en ella el placer al dolor. A menudo nos aleja del bien, queramos o no, del mismo modo que un objeto amado separa a

un hijo de su padre. El bien es más antiguo que lo bello, no en el tiempo, sino en la realidad; tiene, por lo demás, una potencia que es superior a la del segundo, porque carece de límites. Lo que es inferior a él, en lugar de tener una potencia sin límites, no posee sino una potencia inferior y dependiente. Dios es, pues, señor, inclusive de la potencia que es inferior a la suya; no necesita de las cosas que ha engendrado, ya que es él quien les ha dado todo lo que en ellas se encuentra. Por lo demás, no tenía necesidad de engendrar; sigue siendo tal como era antes; si no hubiera engendrado, nada hubiera cambiado para él; si fuera posible que otras cosas recibiesen existencia, no se la habría negado por envidia. Ahora ya no es posible que nada sea engendrado. Dios ha engendrado todo lo que podía engendrar. No es Dios, por lo demás, la universalidad de las cosas, puesto que en ese caso tendría necesidad de ellas. Estando como está por encima de todas ellas, ha podido engendrarlas y permitirles que existan por sí mismas dominándolas a todas.

XIII.—Al ser el mismo Bien, y no una cosa buena, mal podría Dios poseer cosa alguna, ni siquiera la cualidad de ser bueno. Si poseyese alguna cosa, esa cosa, una de dos: o sería buena, o no lo sería. Ahora bien, no puede haber nada que no sea bueno en el principio que es el Bien por excelencia y en primer grado. Por otra parte, no puede decirse que el Bien posea la cualidad de ser bueno. Si no puede poseer la cualidad de ser bueno ni la de no ser bueno, resulta de esto que no puede poseer nada; por consiguiente, que es único y aislado de todo lo demás. Como todas las restantes cosas, o son buenas sin ser el Bien, o no son buenas, como el Bien no tiene la cualidad de ser bueno o la de no serlo, no tiene nada, y por eso mismo es el Bien. Si se le atribuye algo, esencia, inteligencia, belleza, con eso mismo se le quita el privile-

gio de ser el Bien. Por consiguiente, cuando se le quita todo atributo, cuando no se afirma nada de él, cuando no se comete el error de suponer que haya algo en él, se le deja *ser* simplemente, sin atribuirle nada de las cosas que no tiene. No imitemos a los ignorantes panegiristas que rebajan la gloria de aquellos a quienes alaban atribuyéndoles cualidades inferiores a su dignidad, porque no saben hablar adecuadamente de las personas cuyo elogio hacen. Pues, del mismo modo, no atribuyamos a Dios ninguna de las cosas que están por bajo de él y tras él; reconozcamos que es la causa eminente de esas cosas, sin ser ninguna de ellas. La naturaleza del Bien no consiste en ser todas las cosas en general, ni una de ellas en particular. En ese caso, en efecto, el Bien no sería sino una cosa con todos los seres; por consiguiente, no diferiría de ellos a no ser por su carácter propio; es decir, por una diferencia y por la adición de alguna cualidad. En lugar de ser uno, sería dos cosas, una de las cuales—lo que tuviera de común con los demás seres—no sería el bien, mientras que lo sería la otra. Con arreglo a esta hipótesis, sería mixto de bien y de no-bien: ya no sería el Bien puro y primero. El Bien primero sería aquello de que participase particularmente la otra cosa, participación en virtud de la cual pasaría a ser ella el bien. Esa cosa no sería, así, el bien, sino por participación, mientras que aquella de que participase no sería nada en particular, lo cual demuestra que el Bien no es nada particular. Pero si, en el Principio que examinamos, el Bien es tal (es decir, si es una diferencia cuya presencia comunica al compuesto el carácter del bien), ese bien debe derivarse de otro principio que sea única y simplemente el Bien. Ese compuesto depende, por consiguiente, del Bien puro y simple. Así, lo Primero, el Bien absoluto, domina a todos los seres, es únicamente el Bien, no posee nada

en sí mismo, no está mezclado a nada, es superior a todas las cosas, y causa de todas ellas. Lo Bello y los seres no pueden provenir del mal ni de principios indiferentes, toda vez que la causa es mejor que el efecto, ya que es más perfecta que él.

## SEXTO TRATADO

### **El Principio superior al Ser no piensa. ¿Cuál es el primer Principio pensante? ¿Cuál el segundo?**

I.—Cabe pensar otro objeto, o pensarse uno a sí mismo. Lo que se piensa a sí mismo cae menos en la dualidad inherente al pensar. Lo que piensa a otro objeto se acerca menos a la identidad, porque, si tiene en sí mismo aquello que contempla, difiere de ello, con todo, por su esencia. En cambio, el principio que se piensa a sí mismo no está separado de su esencia por el objeto pensado: se contempla a sí mismo porque está íntimamente unido a sí; el sujeto pensante y el objeto pensado no forman, en él, sino un solo ser. Piensa de una manera superior, porque posee lo que piensa; ocupa, en fin, el primer rango, como principio pensante, porque el principio pensante debe ser a la vez unidad y dualidad. Si no fuese unidad, pensaría otro objeto que él mismo; ya no sería el primer principio pensante. En efecto, lo que piensa un objeto otro que él, mal podría ser el primer principio pensante, puesto que no piensa como perteneciente a su esencia al objeto de su pensamiento, y, por ende, no se piensa a sí mismo. Si, por el contrario, el principio pensante posee como perteneciente a su esencia al objeto de su pensamiento, entonces los dos términos del pensamiento (el objeto y el sujeto) no formarán más que uno. El principio pensante implica, pues, a la vez, unidad y dualidad. Porque, si no junta la dualidad a la unidad, nada tendrá que pensar; por consiguiente, no pensará. Es pre-

ciso, también, que al mismo tiempo sea simple y no lo sea. Se comprende mejor la necesidad de esta doble condición cuando se eleva uno hasta la inteligencia partiendo del alma, porque es más fácil distinguir en ella el sujeto del objeto y aprehender su dualidad. Imagínense dos luces, una de las cuales, el alma misma, sea menos brillante, y la otra, la parte inteligible del alma, sea más pura; represéntese luego la luz que ve, como igual a la luz que es vista: comoquiera que entrambas no tienen ya nada que las distinga, no formarían más que una sola cosa, que piensa en virtud de su dualidad y que ve en virtud de su unidad. Aquí, por obra de la razón, que es la facultad propia del alma, hemos pasado de la dualidad a la unidad. Pero la inteligencia, al pensar, pasa de la unidad a la dualidad: deviene, o, por mejor decir, es dualidad, porque piensa, y piensa porque es unidad.

II.—Puesto que distinguimos dos principios pensantes, uno que es el primer principio pensante (la Inteligencia), y otro que es el segundo (el Alma), el principio superior al primer principio pensante no debe pensar. Para que pensase, tendría que ser la inteligencia; para que fuese inteligencia, habría de tener un objeto; para que fuese el primer principio pensante, habría de tener ese objeto en sí mismo. Ahora bien, no es necesario que todo inteligible posea inteligencia y piense. Si así no fuera, no sólo sería inteligible, sino también inteligencia, y al ser así dos cosas, ya no sería lo Primero. Por otra parte, la Inteligencia no puede subsistir si no hay una esencia puramente inteligible, que sea inteligible para la Inteligencia, pero que en sí misma no sea en modo alguno inteligencia ni inteligible. En efecto, lo que es inteligible es inteligible para otro. En cuanto a la Inteligencia, el poder que de pensar tiene es completamente vano si no percibe y capta lo inteligible que piensa; porque no

puede pensar si no tiene un objeto que pensar, y no es perfecta, sino cuando lo posee. Ahora bien, antes de pensar debe ser perfecta por sí misma en su esencia. Por tanto, el principio, gracias al cual es perfecta la Inteligencia debe, a su vez, ser lo que es antes de pensar: por consiguiente, no necesita pensar, ya que antes de pensar se basta a sí mismo. No pensará, por ende.

Resulta de aquí que el *primer principio* (lo Uno) *no piensa*; el segundo (la Inteligencia) es *el primer principio pensante*; el tercero (el Alma) es *el segundo principio pensante*. Si el primer principio pensase, tendría un atributo; por consiguiente, en lugar de ocupar el primer rango, no ocuparía sino el segundo; en lugar de ser uno, sería múltiple, sería cuantas cosas pensara; porque, aun cuando se limitase a pensarse a sí mismo, ya sería múltiple.

III.—Nada, se dirá, impide que el primer principio sea a la vez idéntico y múltiple. Responderemos a esto que lo múltiple necesita un sujeto uno. Lo múltiple no puede existir sin lo Uno de que proviene y en el cual es; sin lo Uno que se cuenta como lo Primero fuera de las demás cosas, y que sólo en sí mismo hay que considerar. Si se pretende que coexiste con las demás cosas, no por ello deja de ser preciso, aun tomándolo en unión de las demás cosas con quienes se pretende que coexiste, mirarlo como diferente de ellas, y, por ende, no considerarlo como coexistiendo con las demás cosas, sino admitir que es el *sujeto* de ellas, y que existe en sí mismo en lugar de coexistir con las demás cosas cuyo sujeto es.

En efecto, lo que es idéntico en las cosas otras que lo Uno, es, sin duda, semejante a lo Uno, pero no es lo Uno. Lo Uno debe existir sólo en sí mismo para que sea captado en las demás cosas, a menos que se pretenda que su esencia consiste en subsistir con las

demás cosas. Según esa hipótesis, no existirá ninguna cosa absolutamente simple, ni absolutamente compuesta. No existirá ninguna cosa absolutamente simple, puesto que lo que es simple mal podría subsistir por sí mismo. Tampoco existirá ya ninguna cosa compuesta, pues que no existirá nada simple. Porque si ninguna cosa simple posee existencia, si no hay una unidad simple, que subsista por sí misma, que pueda servir de sostén o base a lo compuesto, si ninguna de las cosas es capaz de existir por sí misma, ni, con más razón, de comunicar con otras, pues que no existe, resulta que lo que está compuesto de todas esas cosas tampoco podría existir, ya que tendría por elementos cosas que no son, que no son absolutamente nada. Por tanto, si se admite que lo múltiple existe, fuerza es admitir asimismo que lo Uno existe con anterioridad a lo múltiple. Ahora bien, puesto que lo que piensa es múltiple, el principio que no es múltiple no debe pensar. Mas ocurre que ese principio es lo Primero. Por consiguiente, la Inteligencia y el pensamiento son cosas posteriores a lo Primero.

IV.—Comoquiera que el Bien debe ser simple y bastarse a sí mismo, no tiene necesidad de pensar. Aquello de que no tiene necesidad, mal podría encontrarse en él, pues que nada diferente de él se halla en él. Por consiguiente, el pensamiento, como esencialmente simple que es, no se halla en él. Por otra parte, una cosa es el Bien y otra la Inteligencia. Esta toma la forma del Bien al pensarlo. Además, cuando la unidad, en dos objetos, se halla unida a otra cosa que a sí misma, no es posible que esa unidad que va unida a otra cosa sea la unidad misma. La unidad misma debe existir en sí con anterioridad a esa unidad que está unida a otra cosa. Por la misma razón, la unidad unida a otra cosa presupone la unidad absolutamente simple, que subsiste en sí misma y no tiene nada de

lo que se encuentra en la unidad unida a las demás cosas. ¿Cómo podría subsistir una cosa en otra, si el principio de que esa otra deriva no tuviese existencia independiente y anterior a lo demás? Lo que es simple no puede tener nada de otro; pero lo que es múltiple, o que a lo menos implica dualidad, depende de otro. Puede compararse el Bien a la luz, la Inteligencia al sol, y el Alma a la luna que recibe su luz del sol. El Alma no tiene sino una inteligencia en precario que, al colorearla con su luz, la torna intelectual. La Inteligencia, por el contrario, posee en sí misma su propia luz; no sólo es la luz ella misma, sino, además, lo que es luminoso por esencia. El principio que da la luz a la Inteligencia, y que no es más que luz, es la luz absolutamente simple, y da a la Inteligencia potencia para que sea lo que es. ¿Cómo podría tener necesidad de cosa alguna? No es semejante a lo que subsiste en otro, porque lo que subsiste en sí mismo es muy diferente de lo que subsiste en otro.

V.—Lo que es múltiple necesita buscarse a sí mismo y desea naturalmente abarcarse y captarse a sí mismo por medio de la conciencia. Pero ¿cómo podría lo que es absolutamente uno replegarse sobre sí mismo y tener necesidad de conciencia? El principio absolutamente idéntico es superior a la conciencia y al pensamiento. La Inteligencia no es lo Primero. No lo es ni por su esencia ni por la majestad de su existencia. No ocupa sino el segundo rango. No ha existido sino cuando ya existía el Bien, y hacia éste se ha vuelto desde el punto en que ella misma ha existido. Al volverse a él, lo ha conocido: porque pensar es volverse hacia el Bien y aspirar a él. La aspiración al Bien ha engendrado, por consiguiente, el pensamiento, que se identifica con ella; porque la visión presupone el deseo de ver. El Bien no puede, pues, pensar, porque no posee otro Bien que él mismo. Por otra

parte, cuando una cosa otra que el Bien piensa el Bien, lo piensa porque toma su forma, porque se le asemeja; piensa porque deviene por sí misma buena y deseable, y porque tiene una imagen del Bien. Si esa cosa se mantiene siempre en la misma disposición, tendrá siempre esa imagen del Bien. Al pensarse a sí misma, la Inteligencia piensa al mismo tiempo el Bien, porque se piensa como siendo en acto, y todo acto tiene al Bien como fin.

VI.—Si las razones que damos son justas, no hay en el Bien lugar para el pensamiento. Lo que piensa debe tener su bien fuera de sí. El Bien es, pues, inactivo. ¿Cómo habría de tener necesidad de obrar el Acto? No puede decirse sin pleonasma que el *Acto actúa*. Si se atribuye algo a los actos que se refieren a un principio otro que ellos mismos, el primer Acto, cuando menos, al cual se refieren todos los demás, debe ser simplemente lo que es. Ese Acto no es el pensamiento; comoquiera que es lo Primero, nada tiene que pensar. Por otra parte, lo que piensa no es el pensamiento, sino lo que posee pensamiento. De esta suerte, hay dualidad en lo que piensa. Ahora bien, en lo Primero no hay dualidad.

Esto se ve con mayor evidencia aún si se considera cómo se muestra esa doble naturaleza en todo lo que piensa en un grado superior. Decimos que las esencias consideradas como esencias, que todas las cosas que son por sí mismas y que poseen verdaderas existencias, tienen como lugar el mundo inteligible, no sólo porque siguen siendo siempre las mismas mientras que las cosas sensibles son en un fluír y en un cambio perpetuos (aun cuando haya también cosas sensibles que perseveran en su identidad), sino, más bien, porque poseen por sí mismas la perfección de su existencia. La *Esencia primera* debe tener una existencia que no sea sombra de tal, sino existencia com-

pleta. Ahora bien, la existencia es completa cuando tiene por forma el *pensamiento* y la *vida*. La Esencia primera contendrá, pues, a la vez, el pensamiento, la existencia y la vida. Así, la existencia del Ser implica la de la Inteligencia, y la de la Inteligencia la del Ser; de modo que el pensamiento es inseparable de la existencia, y es múltiple en lugar de ser uno. Lo que no es múltiple (lo Uno) no debe, pues, pensar. En el mundo inteligible se encuentra el hombre y el pensamiento del hombre, el caballo y el pensamiento del caballo, lo justo y el pensamiento de lo justo. Cada cosa, en ese mundo, es dualidad; en él, la unidad es dualidad, y la dualidad pasa a unidad. Lo Primero no es ni todas las cosas que implican dualidad, ni ninguna de ellas: no hay en él dualidad alguna.

En otro lugar examinamos cómo sale la dualidad de la unidad. Aquí debemos reconocer que lo Uno, al ser superior al Ser, lo es también al pensamiento. Es, pues, racional afirmar que no se conoce a sí mismo, que nada tiene que conocer en sí mismo, porque es simple. Menos aún debe conocer, por otra parte, a los demás seres. Les da algo más grande y más precioso que el conocimiento de los seres, ya que él mismo es el bien de todos los seres. Estos reciben de él lo que es más importante: la facultad de identificarse con él tanto cuanto es posible.

## SEPTIMO TRATADO

### ¿Hay ideas de los individuos?

I.—¿Hay ideas de los individuos como las hay de las especies? Si yo, en unión de otro hombre, soy llevado al mundo inteligible, ¿encontraremos en éste nuestros sendos principios intelectuales?

Si el individuo llamado Sócrates es eterno, si el alma individual de Sócrates es el mismo Sócrates, el alma de cada individuo está contenida en el mundo inteligible.

Si, por el contrario, el individuo llamado Sócrates no es eterno, si la misma alma puede pertenecer sucesivamente a varios individuos, a Sócrates, a Pitágoras, etc., cada individuo no tiene su idea en el mundo inteligible.

Si el alma particular de cada hombre contiene las razones espermáticas de todas las cosas que hace, cada individuo tiene su idea en el mundo inteligible; porque admitimos que cada alma contiene tantas razones espermáticas como el mundo entero. En ese caso, como quiera que el alma contendrá no sólo las razones espermáticas de los hombres, sino también las de todos los animales, el número de esas razones será infinito, a menos que el mundo vuelva a empezar la misma serie de existencias con arreglo a períodos fijos; porque el único medio de limitar lo infinito de las razones es que las mismas cosas se reproduzcan.

Pero se dirá que si las cosas producidas pueden ser más numerosas que su paradigma, ¿qué necesidad

hay de que haya razones y tipos de todos los individuos engendrados durante un período? Parece que baste con *el hombre mismo* para explicar la existencia de todas las almas, y que almas de un número finito puedan animar sucesivamente a hombres en número infinito. Pero no hay tal: es imposible que cosas diferentes tengan una misma razón espermática. No basta con el hombre mismo para servir de modelo a hombres que difieren unos de otros, no sólo por la materia, sino también por diferencias específicas. No pueden ser comparados a las ideas de Sócrates que reproducen su modelo. La producción de las diferencias individuales sólo puede provenir de la diferencia de las razones espermáticas. El período entero comprende todas las razones. Cuando ese período recomienza, las mismas cosas renacen por obra de las mismas razones. No hay que temer que haya un número infinito de esas razones en el mundo inteligible, ya que la multitud de las razones espermáticas está contenida en un principio indivisible (el Alma), y llega a existencia gracias a la acción de ese principio.

II.—Acaso se diga que la manera en que se unen en el acto de la generación la razón espermática del macho y de la hembra explican la diversidad de los individuos. Pero no hace falta admitir que cada uno de ellos tenga su razón espermática. El principio generador, el macho, por ejemplo, no engendrará según razones espermáticas diversas, sino según la suya propia o la de su padre. Nada impide que engendre según razones diferentes, pues que las posee todas; sólo que siempre hay algunas que están más dispuestas que otras a actuar. Pero ¿cómo es que de los mismos padres nacen individuos que difieren entre sí? Esa diversidad, si no es simple apariencia, se debe a la manera en que los dos principios concurren al acto de la generación: unas veces es la influencia del macho la

que predomina en ella; otras es la influencia de la hembra; otras, en fin, las respectivas influencias son iguales; en todo caso, la razón espermática se da íntegra, y domina a la materia por uno u otro principio generador. ¿A qué se debe, entonces, la diferencia de los individuos que nacen en partes diferentes? ¿Proviene de que la razón espermática domina a la materia en diversos grados? En ese caso, todos los individuos, salvo uno, serían seres contra natura. Pero no hay tal. La variedad de los individuos es un principio de belleza; por consiguiente, la forma no es una; sólo la fealdad debe referirse al predominio de la materia. En el mundo inteligible, las razones espermáticas son perfectas, y no por estar ocultas, se dan menos por entero.

Admitamos que las razones espermáticas de los individuos sean diferentes. ¿Por qué ha de haber tantas como individuos que lleguen a existencia en un período? Es posible que razones idénticas produzcan individuos que difieran en su apariencia exterior. Ya hemos convenido en que eso ocurre incluso cuando las razones espermáticas se dan íntegramente. ¿Es posible esto admitiendo que las mismas razones se desarrollen? Responderemos que en períodos diversos pueden realizarse cosas absolutamente semejantes; pero en un mismo período no hay nada que sea absolutamente idéntico.

III.—Pero ¿cómo pueden ser diferentes las razones espermáticas en la concepción de los gemelos y el acto de la generación tal como se produce en tantos animale que paren varias crías a la vez? ¿No hay que admitir por fuerza que no hay más que una sola razón cuando los individuos son semejantes? En ese caso, no habría tantas razones como individuos hay. Ahora bien, es necesario reconocer tantas como individuos hay que difieren por diferencias específicas y no por

un simple defecto de forma. Nada se opone, pues, a que admitamos que existen razones diferentes, aun para la crías de animales que no difieran entre sí, si es que se encuentran. El artista que produce obras semejantes no puede, empero, imprimirles esa semejanza sin introducir en ellas alguna diferencia que proviene del razonamiento; de donde resulta que cada una de las obras que ejecuta difiere de las demás, porque une alguna diferencia a la semejanza. En la naturaleza, en que la diferencia no proviene del razonamiento, sino solamente de razones espermáticas diferentes, es preciso que a la forma específica se una la diferencia propia del individuo. Ciertamente que no podemos distinguir esa diferencia. Si la generación admitiese algún azar en la cantidad, en el número de seres que son engendrados, la razón espermática sería otra. Mas si el número de cosas que deben nacer es determinado, la cantidad se hallará limitada por la evolución y el desarrollo de todas las razones, de suerte que, cuando la serie de todas las cosas haya terminado, volverá a empezar otro período. La cantidad propia del mundo y el número de seres que en él deben existir son cosas reguladas y contenidas desde el origen en el principio que contiene todas las razones; esto es, en el alma universal.

¿Reconoceremos, pues, tantas razones espermáticas cuantas crías producen de un solo vientre los animales? Indudablemente, sí. No debemos temer que haya un número infinito de razones y de gérmenes, ya que todos ellos están contenidos en el Alma, ni que haya en ésta o en la Inteligencia una multitud infinita de razones, ya que éstas, en el mundo inteligible, están, por su naturaleza, dispuestas a recomenzar, cuando es preciso, un período nuevo.

## OCTAVO TRATADO

### De la Belleza inteligible

I.—Puesto que quien se eleva a la contemplación del mundo inteligible y concibe la belleza de la Inteligencia verdadera puede también, como ya hemos reconocido, aprehender por medio de la intuición el principio superior, el padre de la Inteligencia, tratemos de comprender y de explicarnos a nosotros mismos, en cuanto nuestras fuerzas nos lo permitan, cómo es posible contemplar la belleza de la Inteligencia y del mundo inteligible. Figurémonos dos mármoles puestos el uno a par del otro; el uno en bruto y sin huella alguna de arte, el otro transformado por el cincel del escultor que ha hecho de él la estatua de una diosa, de una Gracia o de una Musa, por ejemplo, o bien la de un hombre, no la de tal o cual individuo, sino de un hombre en quien el arte haya reunido todos los rasgos de belleza que ofrecen los diversos individuos. Después de haber recibido así del arte la *belleza de la forma*, el segundo mármol parecerá hermoso, no en virtud de su esencia, que consiste en ser piedra (pues, si no, el otro bloque sería tan hermoso como él), sino en virtud de la forma que ha recibido del arte. Ahora bien, ésta no se encontraba en la materia de la estatua, sino que existía en el pensamiento del artista antes de pasar al mármol; y existía en aquel, no porque tuviese ojos y manos, sino porque participaba del arte. Por consiguiente, donde existía esa belleza superior era en el Arte; no podría incorporarse a la piedra;

permaneciendo en sí misma, ha engendrado una forma inferior que, al pasar a la materia, no ha podido conservar su pureza ni responder por entero a la voluntad del artista, ni tiene más perfección que la que comporta la materia. Si el Arte logra producir obras que sean conformes a su esencia constitutiva (ya que su naturaleza consiste en producir lo bello), tiene, además, merced a la posesión de la belleza que le es esencial, una belleza mayor y más verdadera que la que pasa a los objetos exteriores. En efecto, como toda forma se extiende al pasar a la materia, es más débil que la que sigue siendo una. Todo lo que se extiende se aleja de sí mismo, como ocurre a la fuerza, al calor, y, en general, a toda propiedad, y otro tanto sucede a la belleza. Todo principio creador es superior, siempre, a la cosa creada: no es la privación de la música, sino la música misma, lo que crea al músico; es la música inteligible lo que crea la música sensible. Si se trata de rebajar las artes diciendo que para crear imitan a la naturaleza, responderemos, en primer lugar, que las naturalezas de los seres empiezan por ser imágenes de otras esencias; diremos luego que las artes no se limitan a imitar los objetos que se ofrecen a nuestras miradas, sino que se remontan hasta las razones ideales de que la naturaleza de los objetos se deriva; y, por último, que crean muchas cosas por sí mismas, y añaden lo que falta a la perfección del objeto, porque poseen en sí mismas la belleza. Fidias parece haber representado a Júpiter sin proyectar ninguna mirada sobre las cosas sensibles, concibiéndolo tal como se aparecería si alguna vez se revelase a nuestros ojos.

II.—Demos ahora de lado a las artes. Consideremos los objetos que imitan—quiero decir, las bellezas naturales, los seres racionales y las cosas privadas de razón; consideremos sobre todo aquellas que son más

perfectas, en que el creador ha podido señorear la materia y darle la forma que quería. ¿Qué es lo que constituye la belleza en esos objetos? No es, desde luego, la sangre, no los menstros, sino el color y la figura, que difieren esencialmente de ellos. De no ser así, lo que constituye la belleza será una cosa indiferente, o una cosa informe, o una cosa que contenga una naturaleza simple, como, por ejemplo, la materia.

¿De dónde viene, entonces, la deslumbradora hermosura de esa Helena por quien tantos combates se dieron? ¿De dónde la hermosura de tantas mujeres comparables a Venus? ¿De dónde la hermosura de la propia Venus? ¿De dónde la de un hombre perfecto, y la de uno de esos dioses que se muestran a nuestros ojos o que, aun sin mostrárenos, tienen, sin embargo, una hermosura visible? ¿No procede, en todos los casos, de la forma que pasa del principio creador a la criatura, del mismo modo que en el arte, como ya hemos reconocido, la belleza pasa del artista a la obra? ¿Hemos de admitir que las criaturas y la razón espermática unida a la materia son bellas, mientras que la razón que no se encuentra unida a la materia, que reside en el creador, que es primera e inmaterial, no sería la belleza, y tendría necesidad, para llegar a serlo, de hallarse unida a la materia? Pero si la masa, en tanto que masa, fuese bella, seguiríase de ello que la razón creadora no sería bella, pues que no sería masa. Si la forma, encuéntrese en un objeto grande o en uno pequeño, afecta y remueve igualmente el alma del que la considera, es evidente que la belleza no depende de la magnitud de la masa. He aquí una nueva prueba de ello: mientras la forma del objeto permanece exterior al alma y no la percibimos, nos deja insensibles; pero desde el punto en que penetra en el alma, nos afecta. Ahora bien, sólo la forma puede penetrar en el alma por los ojos: porque mal podrían entrar obje-

tos grandes por un espacio tan chico. Para este efecto, la magnitud del objeto se contrae, porque lo que es grande no es la masa, sino la forma.

Es preciso, además, que la causa de la belleza sea, o fea, o bella, o indiferente. Si es fea, mal podrá producir su contraria; si indiferente, no tendría más razón para producir lo bello que lo feo. Por consiguiente, la naturaleza que produce tantos y tan bellos objetos debe poseer por sí misma una belleza muy superior. Mas comoquiera que no tenemos costumbre de ver el interior de las cosas, como no lo conocemos, nos paramos en su exterior, ignorando que donde se esconde lo que de esas cosas no afecta es justamente en el interior de las mismas, procediendo en esto como un hombre que al ver su imagen, y sin saber de dónde viene, quisiera captarla. No es la masa de un objeto lo que tiene atractivo para nosotros; no es en ella donde reside la belleza. Así nos lo demuestra la belleza que encontramos en las ciencias, en las virtudes y en general en las almas, donde brilla con fulgor más verdadero cuando en todas esas cosas contemplamos y admiramos la sapiencia; no consideramos entonces el rostro, que puede ser feo; hacemos caso omiso de la forma del cuerpo, para conceder exclusivamente toda nuestra atención en la belleza interior. Si, subyugado por la emoción que tal espectáculo debe causarte, no proclamas que es hermoso, y si, sumergiendo en tí mismo tu propia mirada, no sientes entonces el hechizo que la belleza posee, en vano será que, en semejante disposición, busques la belleza inteligible, pues que sólo la buscarás con lo que es impuro y feo. Por eso cuanto aquí decimos no se dirige a todos los hombres. Mas si has reconocido en tí mismo la belleza, elévate hasta la reminiscencia de la belleza inteligible.

III.—La razón de la belleza en la naturaleza es el arquetipo de la belleza del cuerpo, la cual tiene a su

vez como arquetipo a la razón más bella que reside en el alma, y de la que procede. Esta última brilla con fulgor más vivo en el alma virtuosa, cuando se desarrolla en ella: porque, al ornar el alma y darle parte de una luz que proviene, a su vez, de una luz superior aún—es decir, de la Belleza primera—, da a comprender, por lo que ella misma es en el alma, lo que es la razón de la belleza que es superior a ella, razón que no es adventicia ni está situada en otra cosa que en sí misma, sino que en sí misma permanece. Así, no es simplemente una *razón*, sino el *principio creador de la razón primera*; es decir, de la belleza del alma, la cual cumple respecto de ella el papel de materia; es, en fin, la Inteligencia, que es eterna e inmutable porque no es adventicia.

¿Qué imagen da, entonces, de sí misma la Inteligencia? (pues toda imagen que de ella nos diese otra cosa que ella sería imperfecta). La imagen que de sí misma nos dé la Inteligencia no podría ser una imagen propiamente dicha; debe ser lo que es tal o cual trozo de oro respecto del oro en general, de que es una muestra. Si el oro de que entonces tenemos percepción no es puro, debemos purificarlo, ya sea con nuestro trabajo, ya con nuestro pensamiento, observando que no es el oro en general lo que a la vista tenemos, sino el oro en particular, considerado en una masa individual. Parejamente, en el estudio que aquí nos ocupa, debemos tomar como punto de partida nuestra inteligencia purificada, o, si lo prefieres, a los mismos dioses, examinando qué clase de inteligencia se encuentra en ellos, porque todos ellos son venerables y hermosos y poseen inestimable belleza. ¿A qué deben su perfección? A la inteligencia, que actúa en ellos con fuerza suficiente para manifestarlos. No la deben, en efecto, a la belleza de sus cuerpos, porque el ser dioses no es en cuanto que poseen un cuerpo; por ende, deben su

carácter a la inteligencia. Ahora bien, los dioses son bellos; no son unas veces sabios, mostrándose, otras veces, desprovistos de sapiencia; posee ésta en virtud de una inteligencia impasible, inmutable, pura; lo saben todo; conocen, no las cosas humanas, sino aquellas que son propias de ellos, las cosas que son divinas y todas aquellas que la Inteligencia contempla.

De entre lo dioses, aquellos que residen en el cielo visible, comoquiera que disponen de abundante ocio, contemplan siempre las cosas que se encuentran en el cielo superior; pero, en cierto modo, de lejos y como desde la eminencia de su cabeza. En cambio, aquellos otros que están en el cielo superior, que tienen en éste su morada, permanecen en ella por entero, pues que en ella habitan por doquiera. Porque todo lo que allá arriba se encuentra, tierra, mar, vegetales, animales, hombres, forma parte del cielo, y todo lo que forma parte del cielo es celestial. Los dioses que en él residen no desdeñan a los hombres, ni a ninguna de las esencias que allí se encuentran, porque todas son divinas, y en cuanto a ellos, recorren toda la región celeste sin salir de su reposo.

IV.—A esta razón se debe que los dioses vivan en el cielo vida fácil, que tengan a la verdad por madre, por nodriza, por esencia y por alimento, que vean todas las cosas, no aquellas que están sujetas a generación, sino aquellas que tienen la permanencia de la Esencia, y, en fin, que se vean a sí mismos en todo lo demás. En ese mundo inteligible, todo es, en efecto, transparente; en él, ninguna sombra limita la vista; allí todas las esencias se ven y se penetran unas a otras en la más íntima profundidad de la naturaleza. La luz, allí, encuentra luz por todas partes. Cada ser comprende en sí mismo el mundo inteligible en su integridad, y lo ve igualmente íntegro, total, en un ser cualquiera. Allí, todas las cosas están en todas par-

tes; cada cosa. allí, es todo, y todo es cada cosa; allí resplandece un esplendor infinito. Toda cosa es allí grande, pues que hasta lo pequeño es grande allí. Ese mundo tiene su sol y sus estrellas; cada estrella es el sol y todas las estrellas; cada una de ellas, al mismo tiempo que brilla con fulgor propio, refleja la luz de las demás. Allí reina un movimiento puro: porque lo que produce el movimiento, como no es extraño a él, no lo turba cuando se produce. El reposo, allí, es perfecto, porque ningún principio de agitación se mezcla a él. Lo bello es completamente bello, porque no reside en lo que no es bello—es decir, en la materia—; cada una de las cosas que son en el cielo, en lugar de reposar en una base extraña a ella, tiene su asiento, su origen y su principio en su esencia misma, y no difiere de la región que habita, porque tiene por substancia a la Inteligencia y es, a su vez, inteligible.

Para concebir todo esto, imaginémosnos que este cielo visible es una pura luz que engendra todos los astros. Aquí abajo, una parte, sin duda, no podría nacer de otra; cada parte tiene su existencia individual. En el mundo inteligible, por el contrario, cada parte nace del todo, es a la vez cada parte y el todo: allí donde la parte se aparece, allí se revela el todo. El Lynceo de la fábula, cuya mirada pasaba de claro las mismas entrañas de la tierra, no es sino símbolo de la vida celeste. Allí, el ojo contempla sin fatiga, y el deseo de contemplar es insaciable, porque no supone un vacío que haya que colmar, una necesidad cuya satisfacción lleve aparejado disgusto. En el mundo inteligible, los seres no difieren unos de otros de suerte que lo que pertenezca a uno no convenga a otro. Allí, por lo demás, todos son indestructibles. Si son insaciables en la contemplación, es en el sentido de que la saciedad no les mueve a desdeñar aquello que les ahita. Cuanto más ve cada uno de ellos, ve mejor. Al ver-

se a sí mismo infinito, así como a los objetos que se ofrecen a sus miradas, cada cual sigue su naturaleza. Allá arriba, la vida, como pura que es, no es un trabajo. ¿Cómo había de ofrecer fatiga alguna la que es la mejor vida? Esa vida es la sapiencia; sapiencia que, comoquiera que es eterna, no se adquiere por medio de razonamientos, y, como perfectamente completa que es, no exige ninguna búsqueda. Es la Sapiencia primera, que de ninguna otra se deriva, que es esencia, que no es una cualidad adventicia de la inteligencia: así, no hay ninguna que le sea superior. En el mundo inteligible, la Ciencia absoluta acompaña a la Inteligencia, porque aparece con ella, del mismo modo que la Justicia se nos muestra entronizada a par de Júpiter. Todas las esencias son en el mundo inteligible como otras tantas estatuas visibles por sí mismas y cuyo espectáculo depara a los espectadores una felicidad inefable. Lo que permite comprender la grandeza y poder de la sapiencia es que posee en sí todos los seres y que los ha producido todos; es su origen, es idéntica a ellos, con los que no forma sino una sola cosa, porque la sapiencia es la esencia misma. No lo comprendemos porque creemos que las ciencias son conjuntos de demostraciones y de proposiciones, lo cual no es cierto ni siquiera de nuestras ciencias. Por lo demás, dejemos aquí nuestras ciencias, si se nos discute este punto. Volvamos a la ciencia propia de la Inteligencia de que dice Platón que «no se muestra diferente en los diferentes objetos». ¿Cómo es posible esto? Eso es, justamente, lo que Platón ha dejado a nuestro cuidado explicar, si queremos demostrar que merecemos ser llamados intérpretes suyos. Ahora bien, ese es precisamente el punto por donde nos parece conveniente iniciar esta búsqueda.

V.—Todas las producciones de la naturaleza o del arte son obra de cierta sapiencia que preside siempre

su creación. Sólo la existencia de esa sapiencia hace posible el arte. El talento del artista depende de la sapiencia de la Naturaleza que preside la producción de toda obra. Esa sapiencia no es una serie de demostraciones; toda ella forma una unidad; no es una pluralidad reducida a unidad, sino una unidad que se resuelve en pluralidad. Si se admite que esa sapiencia es la Sapiencia primera, nada hay que buscar más allá de ella, ya que en ese caso será independiente de todo principio y tendrá su asiento en sí misma. Si, por el contrario, se dice que la Naturaleza posee la razón espermática y es el principio de ésta, preguntaremos de dónde la recibe. Si se responde que de un principio superior, preguntaremos de dónde procede ese principio; si no proviene de nada, nos detendremos en él. Si nos elevamos, por fin, a la Inteligencia, examinaremos si la Inteligencia ha engendrado la Sapiencia. Si la ha engendrado por sí misma y de sí misma, no ha podido hacerlo sin que ella misma sea la sapiencia. La Sapiencia verdadera es, pues, esencia; y *viceversa*: la Esencia es sapiencia, y de la sapiencia recibe su dignidad; por eso es la verdadera esencia. Así, las esencias que no poseen sapiencia no son esencias sino porque han sido hechas por cierta sapiencia; pero no son esencias verdaderas, porque no poseen en sí mismas sapiencia. No hay que admitir, pues, que los dioses, que los bienaventurados habitantes del mundo inteligible, se ocupen, en ese mundo, de estudiar demostraciones. Las formas que en ese mundo existen son otras tantas *bellas formas*, tales como las que se conciben en el alma del sabio. No quiero decir formas pintadas, sino *formas sustanciales*. Por eso decían los antiguos que las *ideas* son *seres* y *esencias*.

VI.—Estimo que los sabios del Egipto nos dieron prueba de una consumada ciencia o de un instinto ma-

ravilloso cuando, para revelarnos su sapiencia, no recurrieron a las letras que expresan palabras y proposiciones, que representan sonidos y enunciados, sino que figuraron los objetos valiéndose de *jeroglíficos*, y designaron simbólicamente cada uno de ellos con un emblema particular, en sus misterios. Así, cada jeroglífico constituía una especie de ciencia o de sapiencia, y ponía ante los ojos la cosa figurada por modo sintético, sin concepción discursiva ni análisis. Luego, esa noción sintética era reproducida por otros signos que la desarrollaban, expresándola discursivamente, y enunciaban las causas por que están hechas así las cosas, cuando su hermosa disposición suscita la admiración en quien las ve. Así, se admirará la sapiencia de los egipcios si se considera cómo, sin poseer las causas de las esencias, esa sapiencia ha podido, empero, disponer las cosas de manera que sean conformes a las causas de las esencias.

Por consiguiente, si alguien encuentra que todas las cosas son realmente tales cuales son en este mundo (verdad difícil, imposible de demostrar), con más razón aún hay que admitir, antes de todo examen y de toda discusión, que todas las cosas son realmente tales cuales son en el mundo inteligible. Apliquemos a un gran ejemplo esta verdad que se aplica a todo.

VII.—Puesto que admitimos que el universo procede de un principio superior, y que posee cierta perfección, ese principio ¿ha debido reflexionar, antes de crear, que era necesario formar ante todo el globo y suspenderlo en medio del mundo, producir luego el agua y extenderla por la superficie de la tierra, y hacer después, sucesivamente, las demás cosas que están contenidas en el espacio entre la tierra y el cielo? Por último, ¿no ha hecho nacer a todos los animales hasta que se hubo representado sus formas, sus órganos y sus partes exteriores? ¿No emprendió su obra

el creador sino después de haber concebido el plan del mundo en su conjunto y en sus detalles? No; no ha podido hacerse todas esas consideraciones. ¿Cómo había de ir a parar en ellas, si todavía no había visto nada semejante? Tampoco podía, después de haber tomado de algún otro la idea de las cosas que tenía que producir, ejecutarlas como hacen los artesanos que se sirven de sus manos y de sus instrumentos, ya que las manos y los pies son cosas creadas. Queda, pues, que todas las cosas sean en otra cosa; es decir, en la materia que les sirve de sujeto. Ahora bien, como el Ser era vecino a esa otra cosa, pues que ningún intervalo le separaba de ella, ha engendrado súbitamente una imagen, una representación de sí mismo, bien por mediación del Alma universal, bien por la de un alma particular, que eso poco importa para el objeto de nuestra discusión. Por consiguiente, todo lo que es aquí abajo procede de allá arriba y es más bello en el mundo superior, porque las formas, aquí abajo, están mezcladas a la materia, mientras que en la región superna son puras. Así, este universo que procede del mundo inteligible está contenido por las formas desde el comienzo hasta el fin. La materia recibe primero la forma de los elementos; después, a esas formas vienen a añadirse otras, y otras más, luego, de suerte que es difícil descubrir la materia, oculta como está bajo tantas formas. Como tiene una especie de forma que ocupa el postrer rango, puede recibir fácilmente todas las formas. En cuanto al principio que produce, comoquiera que tiene una forma por modelo, ha producido fácilmente todas las formas, porque es toda esencia y toda forma; así, su obra ha sido fácil y universal, porque empezaba por ser él universal. No ha encontrado, pues, en su camino ningún obstáculo, y ejerce aún una soberanía absoluta. Si hay cosas que se obstaculicen unas a otras, no opo-

nen hoy obstáculo al Demiurgo, porque éste conserva su universalidad. Así, estoy persuadido de que si nosotros fuésemos a la vez *modelos, formas y esencia* de las cosas, y si la forma que produce aquí abajo fuese nuestra esencia, realizaríamos nuestra obra sin trabajo, aun cuando el hombre, en su actual estado, aquí abajo, produzca otra forma que él mismo; es decir, un cuerpo individual. Porque, en efecto, al pasar a ser individuo, el hombre ha dejado de ser individual. Pero, al dejar de ser individuo, «se cierne en la región etérea, dice Platón, y gobierna al mundo entero». Porque, al hacerse universal, administra el universo.

Volvamos a nuestro tema. Puedes decir, sin duda, por qué está situada la tierra en medio del mundo, por qué tiene forma esférica, por qué se inclina el ecuador sobre la eclíptica; mas errarías si creyese que la Inteligencia divina se ha propuesto alcanzar esos fines porque los haya juzgado convenientes. No; si todas esas cosas están bien, es porque la Inteligencia divina es lo que es. Su obra se asemeja a la conclusión de un silogismo que estuviese basado en la intuición de las causas, y cuyas premisas se suprimiesen. En la Inteligencia divina no hay nada que sea consecuencia, nada que dependa de una combinación de medios; su plan es concebido independientemente de tales consideraciones. El razonamiento, la demostración, la fe, son cosas posteriores. Simplemente porque existe, el principio determina aquí abajo la existencia y la naturaleza de las cosas que de él dependen. Si puede decirse con razón que no hay que buscar las causas de un principio, es, sobre todo, cuando se habla de un principio que es perfecto, que es a la vez principio y fin. Porque lo que es a un tiempo principio y fin es todas las cosas a la vez y, por ende, nada deja de desear.

VIII.—Ese principio es soberanamente hermoso: es

hermoso todo él, lo es por doquiera, de suerte que no hay una sola de sus partes que esté desprovista de belleza. ¿Quién dirá que ese principio no es hermoso? Evidentemente, sólo quien no posea lo bello en su integridad, que sólo tenga una parte de él, o que incluso no posea nada de lo bello. Si ese principio no fuese soberanamente bello, ¿qué otra cosa gozaría de ese privilegio? Porque el principio superior (lo Uno, que es superior a la Inteligencia) está por encima de la belleza. Lo que primero se presenta a nuestras miradas, porque es una forma y el objeto de la contemplación de la Inteligencia, es aquello cuyo aspecto es amable.

A fin de expresar esta idea de manera que penetre hasta el fondo de nuestros espíritus, nos presenta Platón al Demiurgo aprobando su obra, con intención de hacernos admirar la belleza del *modelo* y de la *idea*. Admirar, en efecto, una obra hecha a semejanza de un modelo, ¿no es admirar al modelo mismo? Si se ignora que es así, no hay por qué asombrarse; porque los amantes, y en general cuantos admiran la belleza visible, ignoran que si la admiran es a causa de la belleza inteligible, cuya imagen ofrece aquélla. Prueba de que Platón refiere al modelo la admiración que ante su propia obra siente el Demiurgo, es que, después de haber dicho: «admiró su obra», añade: «concibió el propósito le hacerla más semejante aún a su modelo». Muestra cuál es la belleza del modelo cuando dice que la obra es bella y que es imagen de aquél; porque, si ese modelo no fuese soberanamente bello, si no poseyese una belleza inefable, ¿qué cosa habría más bella que este mundo visible? Yerra, pues, quien critica este mundo; cuanto con derecho puede decirse de él, es que es inferior a su modelo.

IX.—Supongamos, con el pensamiento, que, en el mundo sensible, cada ser siga siendo lo que es, con-

fundiéndose con los demás en la unidad del todo, en cuanto es capaz de ello, de suerte que todo lo que salta a nuestras miradas se pierda en esa unidad. Imagínese una esfera transparente situada fuera del espectador y en la que pueda verse, sumergiéndose en ella la mirada, todo lo que contiene—en primer lugar el sol y las demás estrellas juntamente, después el mar, la tierra y los animales todos. En el momento en que os representáis así con el pensamiento una esfera transparente que contiene todas las cosas que son en movimiento o en reposo, o unas veces en reposo y otras en movimiento, sin dejar de conservar la forma de esa esfera, suprimid su masa, suprimid su extensión, descartad de ella toda noción de materia, sin concebir, sin embargo, esa esfera como más pequeña, e invocad entonces al Dios que ha hecho el mundo de que acabáis de formaros una imagen, y suplicadle que descienda a ese mundo. Ese Dios uno y múltiple a la vez, ¿vendrá a ornar ese mundo con todos los dioses que son en él, cada uno de los cuales contiene en sí a todos los demás, que son múltiples por sus potencias, y no forman, empero, sino un solo Dios porque sus potencias múltiples están contenidas en la unidad, o más bien porque un Dios único comprende en su seno a todos los dioses?

Ese Dios único no pierde nada de su potencia, en efecto, por el nacimiento de todos los dioses que son en él. Todos existen conjuntamente, y, si cada uno de ellos es distinto de los demás, permanece aparte sin ocupar un lugar separado, sin afectar una forma sensible; si así no fuera, uno estaría aquí, otro acullá, cada uno de ellos sería individual sin ser al mismo tiempo universal en sí. Tampoco tienen partes que difieren en cada uno de ellos o que difieren de cada uno de ellos; el todo que cada cual forma no es tampoco una potencia dividida en una multitud de par-

tes, potencia que tendría una magnitud medida por el número de esas partes. Tomado en su universalidad, el mundo inteligible posee una potencia universal, que lo penetra todo en su desenvolvimiento infinito sin agotar su infinita fuerza. Es tan grande, que sus mismas partes son infinitas. ¿Hay algún lugar en que no penetre? También nuestro mundo es grande; contiene igualmente todas las potencias; pero sería mucho mejor, tendría una magnitud que no podría concebirse, si no contuviese también potencias corporales, que son esencialmente pequeñas. En vano se pretendería que el fuego y los demás cuerpos son grandes potencias; no ofrecen más que una imagen de la infinitud de la verdadera potencia, al abrasar, al aplastar, al destruir y al concurrir a la generación de los animales; semejantes potencias no destruyen sino porque son a su vez destruídas; no concurren a la generación sino porque son a su vez engendradas.

La potencia que reside en el mundo inteligible es puramente esencia, pero es una esencia dotada de perfecta belleza. ¿Qué sería de la esencia sin la belleza? ¿Qué sería, asimismo, de la belleza sin la esencia? Al aniquilar la belleza de la esencia, se aniquila la esencia misma. La esencia es, pues, deseable porque es idéntica a la belleza, y la belleza es amable por ser como es la esencia. No necesitamos buscar cuál de las dos sea principio de la otra, ya que entrambas tienen la misma naturaleza. La engañosa esencia de los cuerpos necesita recibir la prestada imagen de la belleza para parecer bella y, en general, para existir; no existe sino en cuanto participa de la belleza que se encuentra en la esencia; cuanto más participa en ella, tanto más perfecta es, pues que tanto más se apropia esa bella esencia.

X.—De aquí que Júpiter, el más antiguo de los dioses, cuyo jefe es, avance al frente de ellos en la con-

templación del mundo inteligible. Va seguido de esos dioses, de los genios y de las almas que pueden afrontar el fulgor de semejante espectáculo. Ese mundo divino esparce luz sobre todos desde un lugar invisible; al alzarse por cima de su horizonte sublime, proyecta por doquiera sus rayos, inundándolo todo con su claridad; deslumbra a todos los que están situados abajo en la cumbre en que brilla, y, como el sol, les obliga a menudo a volver a otra parte sus miradas, que no pueden sostener su fulgor; hace alzar los ojos a unos, y les da fuerzas con que lo contemplen; turba a los que se han separado de él. Al verle, los que pueden contemplarlo adhieren sus miradas a él y a cuanto él contiene. Cada cual, sin embargo, no considera siempre en él la misma cosa: uno ve brillar en él la fuente y la esencia de la justicia; otro se llena del espectáculo de la sapiencia, de que tienen apenas una desvaída imagen los hombres de aquí abajo. Nuestra sapiencia no es, en efecto, sino una imitación de la sapiencia inteligible: ésta, al esparcirse sobre todas las cosas y abarcar en cierto modo su inmensidad, es la última en ser percibida por aquellos que ya han considerado muchas de esas brillantes luces.

Tal es el espectáculo que contemplan los dioses, todos a una y cada cual por separado. Tal es, asimismo, el que contemplan las almas que ven todas las cosas contenidas en el mundo inteligible; gracias a esa visión, estas almas pasan a ser capaces de contener a su vez, del comienzo al fin, todas las cosas que el mundo inteligible contiene; habitan en ese mundo con aquella de sus partes cuya naturaleza lo comporta; con frecuencia, inclusive, residen en ese mundo por entero, a lo menos tanto tiempo cuanto no se alejan de él.

Eso es lo que contempla Júpiter, así como todos aquellos que entre nosotros comparten su amor a ese

espectáculo. Lo último que entonces aparece es la belleza que brilla por entero en las esencias, así como en los que de ellas participan. Porque todo fulgura en el mundo inteligible, y, cubriendo de esplendor a los que lo contemplan, los hace parecer también hermosos, como ocurre que quienes han escalado una elevada montaña, brúen de pronto, en llegando a la cima, con los dorados tonos que el suelo refleja. Ahora bien, el color que toma el mundo inteligible es la belleza que en él se abre en su flor; o más bien es color todo, es todo belleza en sus profundos más íntimos, ya que la belleza, en el mundo inteligible, no es una flor que se abra solamente en la superficie. Los que no abarcan el conjunto, sólo tienen por hermoso aquello que les salta a la vista; mas los que, como hombres embriagados por ese dulce néctar, sienten penetrada su alma por la belleza del mundo inteligible, esos ya no son simples espectadores: el objeto contemplado y el alma que lo contempla ya no son entonces dos cosas recíprocamente externas; si el alma goza de una mirada penetrante, encuentra en sí misma el objeto que contempla; con frecuencia lo posee sin saberlo; entonces lo contempla como contemplaría un objeto exterior, porque trata de verlo de la misma manera. Cuantas veces se considera una cosa como un espectáculo, la ve uno fuera de sí. Ahora bien, hay que transportar a uno mismo el espectáculo del mundo inteligible, contemplarlo como algo con que no formamos sino una sola cosa, como algo a que somos idénticos. Así el hombre poseído por una divinidad, ya fuese éste Apolo, ya una musa, contemplaría a esa divinidad en sí mismo si fuese capaz de contemplarla.

XI.—Si alguno de nosotros, sin tener conciencia de sí mismo cuando es arrebatado por la divinidad, contempla el espectáculo que en sí pōsee, se contempla

a sí mismo y ve su imagen embellecida. Si deja a un lado esa imagen, por bella que sea, y se concentra en la unidad sin dividir nada de ella, es a la vez *uno* y *todo* con el Dios que le concede silenciosamente su presencia, está unido a él tanto como puede y desea estarlo. Si vuelve a la dualidad permaneciendo puro, permanece también tan cerca de Dios como es posible, y goza de su presencia desde el punto en que se vuelve a él.

He aquí qué beneficio le procura esa *conversión hacia Dios*: tiene, en primer lugar, sentimiento de sí mismo en tanto que permanece distinto de Dios; pero si penetra en su fuero interno, posee todas las cosas, y, renunciando a tener conciencia de sí mismo para no ser distinto de Dios, no forma más que uno con éste. Desde el punto en que desea ver algo, por así decirlo, fuera de sí mismo, es a sí propio a quien considera exteriormente. Es preciso que el alma que estudia a Dios se forme una idea de él al tratar de conocerlo; es preciso, además, que, sabiendo a qué gran cosa quiere unirse, y convencida de que hallará la beatitud en esa unión, se sumerja en las profundidades de la divinidad hasta que, en lugar de contentarse con contemplar el mundo inteligible, pase a ser ella objeto de contemplación y brille con la claridad de las concepciones que en la región superna tienen su fuente.

¿Cómo cabe, pues, estar unido a la belleza sin verla? Si uno la ve como cosa distinta de sí mismo, es que todavía no está unido a ella. Si el acto de la visión implica una relación con un objeto exterior, no hay visión en ese caso, o a lo menos esa visión consiste en la identidad de lo que ve y de lo que es visto. Esa visión es una especie de conciencia, de sentimiento que uno tiene de sí mismo, al cuidar de romper su propia unidad por querer tener un sentimiento demasiado vivo de ella. No hay que olvidar, por

otra parte, que las sensaciones de los males causan impresiones más fuertes y dan conocimientos más débiles, porque esos conocimientos son embotados por la fuerza de las impresiones. Así, la enfermedad nos hiere vivamente, pero no nos deja sino una noción oscura; la salud, por el contrario, gracias a la calma que la caracteriza, nos da una noción más clara de sí misma, porque reside en nosotros tranquilamente, porque nos es propia, y porque no forma sino una sola cosa con nosotros, al paso que la enfermedad no nos es propia, sino extraña; por tanto, se manifiesta vivamente porque es opuesta a nuestra naturaleza, mientras que entonces no poseemos más que un débil sentimiento de nosotros mismos y de los que nos pertenece. El estado en que mejor nos captamos a nosotros mismos es aquel en que el conocimiento que de nosotros mismos tenemos forma una sola cosa con nosotros. Así en la región superna, en el momento en que conocemos lo mejor por medio de la inteligencia, creemos ignorar, porque consultamos a la sensación, que nos afirma no haber visto nada; nada ha visto, en efecto, ni podría ver nunca nada inteligible. La que duda es, pues, la sensación; pero lo que ha visto es otro, por completo, que la sensación; para que eso otro dudase sería preciso que ni siquiera en su propia existencia creyese, porque no sabría situarse en cierto modo fuera de sí mismo para considerarse con los ojos del cuerpo.

XII.—Acabamos de decir cómo puede ver, ya siendo otro que lo que ve, ya identificándose con el objeto visto. Ahora bien, cuando ha visto, ya como siendo otro, ya como idéntico, ¿qué nos anuncia? Nos afirma que ha visto a Dios engendrar un hijo de admirable belleza, producir todo en sí mismo, y conservar en sí mismo lo que ha engendrado sin dolor. Encantado, en efecto, por las cosas que ha engendra-

do, y lleno de amor respecto de sus obras, Dios las ha retenido todas en sí mismo, felicitándose del esplendor de aquéllas tanto como del suyo propio. En medio de esas bellezas, inferiores, con todo, a las que han permanecido en el seno divino, el único ser que se ha manifestado afuera es el hijo de Dios, Júpiter. Por otra parte, no en vano nos dice Júpiter que procede de su padre, puesto que constituye otro mundo que ha devenido bello, porque es imagen de la belleza y es imposible que la imagen de la belleza y de la esencia no sea bella a su vez. Júpiter, por tanto, imita por doquiera a su arquetipo. Por eso posee vida y constituye una esencia, en su calidad de imagen; por eso posee también belleza, en tanto que procede de su padre. Tiene asimismo el privilegio de ser imagen de su eternidad; si así no fuera, unas veces ofrecería la imagen de su padre, y otras veces no la ofrecería, cosa que es imposible, pues que no es una imagen artificial. Toda imagen natural sigue siendo, en efecto, lo que es, en tanto subsiste su arquetipo. Es, pues, un error creer que, en tanto el mundo inteligible subsista, pueda perecer el mundo visible, y que éste fuese creado como si el que lo ha creado hubiese deliberado para crearlo. Cualquiera que sea, en efecto, el modo de esa creación, quienes tales sostengan no quieren concebir y creer que, en tanto brille el mundo inteligible, las demás cosas que de él proceden mal podrían perecer, y que existen desde que ese mundo existe. Ahora bien, ese mundo ha sido y será siempre—pues que nos vemos obligados a valernos de estos términos, no obstante su impropiedad, para expresar nuestro pensamiento.

XIII.—Representase a Saturno siempre encadenado, porque permanece inmóvil en su identidad. Se dice que abandonó a su hijo Júpiter el gobierno del universo, porque no era cosa que le conviniese que él,

que posee la plenitud de los bienes, renunciase al gobierno del mundo inteligible por buscar el de un imperio más joven y menos eminente que él mismo. Luego, por una parte, Saturno ha fijado en sí mismo a su padre, Coelus, y se ha elevado hasta él; por otra parte, ha fijado igualmente las cosas inferiores que han sido engendradas por su hijo Júpiter. Así ocupa entre ambos un rango intermedio, entre su padre, que es más perfecto, y su hijo, que lo es menos. Por una parte mutila a su padre escindiendo la unidad primitiva del mismo en dos elementos diferentes; por otra parte, se eleva por encima del ser que es inferior a él, libertándose de las cadenas que tenderian a rebajarlo. Como Coelus, el padre de Saturno, es demasiado grande para que se le atribuya belleza, Saturno ocupa el primer rango de la belleza. También el Alma universal es bella, pero menos que Saturno, puesto que es su imagen, y, por consiguiente, por bella que sea por su naturaleza, más bella es aún cuando mira a su principio. Por tanto, si el Alma universal, para servirnos de términos más claros, y si la propia Venus tienen belleza, qué no será la Inteligencia. Si el Alma universal y Venus son bellas por su naturaleza, ¿cuán bella debe ser la Inteligencia! Si el Alma universal y Venus reciben su belleza de otro principio, ¿de quién reciben la belleza que tienen por su esencia misma y la que adquieren? Por lo que a nosotros se refiere, somos bellos cuando nos pertenecemos a nosotros mismos, y feos cuando nos rebajamos a una naturaleza inferior. Asimismo somos bellos cuando nos conocemos, y feos cuando nos ignoramos a nosotros mismos.

En el mundo inteligible es, pues, donde brilla la belleza que de él irradia. Ahora bien, ¿nos basta con estas consideraciones para tener un conocimiento claro del mundo inteligible, o bien es necesario que recorramos aún otro camino para alcanzár nuestro fin?

## NOVENO TRATADO

### De la Inteligencia, de las Ideas y del Ser

I.—Los hombres, desde su nacimiento, ejercitan sus sentidos antes que su inteligencia, y la necesidad les obliga a que concedan ante todo atención a los objetos sensibles. Los hay que ahí se detienen, y que se pasan la vida sin buscar más allá de ese punto: ven en el sufrimiento el mal, en el placer el bien, y estiman que hay que evitar el uno y buscar el otro; en esto hacen constituir la sapiencia aquellos de entre ellos que se las dan de sensatos, semejantes a esos pájaros pesados que, como han embarnecido tomando demasiado de la tierra, no pueden tender el vuelo bien que hayan recibido alas de la naturaleza. Otros hay que se han alzado algo más por encima de los objetos terrenales, porque su alma, dotada de una naturaleza mejor, se aparta del deleite para buscar algo superior a éste; mas comoquiera que tales hombres no son capaces de llegar a contemplar lo inteligible ni saben dónde han de tomar pie antes de haber dejado la región terrenal, acaban por hacer consistir la virtud en las mismas acciones y ocupaciones vulgares de cuya reducida esfera habían tratado de rebosar primeramente. Por último, hay una tercera especie que comprende aquellos hombres divinos que, dotados de una vista penetrante, consideran con buído mirar el fulgor del mundo inteligible, y se elevan hasta él tomando vuelo por encima de las nubes y de las terrenas tinieblas. Entonces, llenos de des-

dén hacia las cosas terrenales, permanecen allá arriba y habitan su verdadera patria con la inefable alegría del hombre que, tras largos viajes, se ve por fin de vuelta en sus legítimos lares.

II.—¿Cuál es esa región superior? ¿Qué hay que ser para llegar a ella? Hay que ser naturalmente proclive al amor, hay que haber nacido verdaderamente filósofo. Al hallarse en presencia de lo bello, el amante experimenta algo análogo a los dolores del parto; pero, lejos de detenerse en la belleza del cuerpo, se eleva hasta aquella que ofrecen en el alma la virtud, la ciencia, los deberes y las leyes; después se remonta a la causa de su belleza, y no se detiene en esa marcha ascendente sino cuando ha llegado al principio que ocupa el primer rango, al que es bello por sí mismo. Sólo entonces deja de ser aguijado por ese tormento que comparamos a los dolores del parto.

Pero ¿cómo sube hasta esa altura? ¿Cómo tiene poder para ello? De esta suerte. La belleza que se ve en los cuerpos es adventicia; consiste en las *formas*, de que los cuerpos son la materia. Así, la substancia cambia, y vemos que de bella se torna en fea. Es que el cuerpo no tiene sino una belleza prestada. ¿Quién se la ha comunicado? Por una parte, la presencia de la belleza; por otra, el acto del alma que ha moldeado al cuerpo y le ha dado la *forma* que el cuerpo posee. Pero ¿es o no es por sí misma el alma lo Bello absoluto? No lo es, pues vemos que tal alma es sensata y bella, y tal otra insensata y fea. Por consiguiente, si el alma es bella, es gracias a la cordura. Pero ¿de quién recibe la cordura? De la Inteligencia, necesariamente: de la Inteligencia que no es unas veces inteligente y otras ininteligente; de la Inteligencia verdadera que, por lo mismo, es bella. ¿Hay que detenerse en ella como en el Primer principio? ¿Hay que elevarse, por el contrario, todavía más por encima

de ella? Sí; porque la Inteligencia no se presenta a nosotros antes que el Primer principio, sino porque está en cierto modo situada en el vestíbulo del Bien; lleva todas las cosas en sí y las manifiesta, de modo que ofrece la imagen del Bien en la pluralidad, mientras que el mismo Bien permanece en sí en una unidad absolutamente simple.

III.—Consideremos ahora la Inteligencia de que la razón nos dice que es el Ser absoluto, la Esencia verdadera, y cuya existencia hemos establecido ya por otro camino.

Parece ridículo buscar si la Inteligencia forma parte del orden de los seres; pero hay hombres que dudan de ello, o que a lo menos están dispuestos a pedir que se pruebe que la Inteligencia tiene la naturaleza que le atribuimos, que está y es separada de la materia, que es idéntica a las *esencias*, que contiene en sí a las *ideas*. Y eso es, justamente, lo que vamos a dejar asentado.

Todas las cosas a que se atribuye el ser son compuestas; nada es simple ni uno, así sea en las obras del arte, o en las producciones de la naturaleza. Las obras de arte, en efecto, contienen bronce, madera, piedra, y son extraídas de esas materias merced, exclusivamente, al talento del artista, que, dando a la materia la forma que él posee, hace de esa materia una estatua, o un lecho, o una casa. En cuanto a las producciones de la naturaleza, las que son compuestas y mezclas se reducen, por el análisis, a la forma impresa a todos los elementos de lo compuesto—al hombre, por ejemplo, a un alma y a un cuerpo, y el cuerpo, a los cuatro elementos. Como cada objeto aparece, así, compuesto de *materia* y de un principio que le da forma (ya que la materia misma de los elementos no tiene por sí forma) nos vemos reducidos a preguntarnos de dónde recibe su forma la materia, y a tratar

de averiguar si el alma es simple o si hay en ella dos partes, una de las cuales represente el papel de materia y la otra el de forma, de suerte que la primera parte sea semejante a la forma que recibe el bronce de una estatua, y la segunda al principio que produce la propia forma.

Transportando este punto de vista a la contemplación del universo, nos elevamos a la Inteligencia y reconocemos en ella al creador del mundo, al Demiurgo: al recibir de ella sus *formas*, por mediación de otro principio, del Alma universal, la substancia material ha pasado a ser agua, aire, tierra y fuego. Por una parte, el Alma da forma a los cuatro elementos del mundo; por otra, ese Alma recibe de la Inteligencia las *razones espermáticas*, como las almas de los mismos artistas reciben de las artes las razones que realizan. Así, hay en la Inteligencia una parte que es la forma del Alma: a saber, la Inteligencia considerada como forma; hay otra que es la que da forma (como el artista da al bronce la forma de la estatua) y que posee en sí todo lo que da. Ahora bien, las *formas* que la Inteligencia da al Alma dependen de la verdad tan de cerca cuanto es posible, mientras que las que el Alma da al cuerpo no son sino *imágenes* y *apariencias* alejadas de la verdad.

IV.—¿Por qué, al llegar al Alma, no nos detenemos en ella y la consideramos como el primer principio? Porque la Inteligencia es una potencia diferente del Alma y mejor que ella; ahora bien, lo que es mejor es anterior por naturaleza. No vaya a creerse, como algunos hacen, que sea el Alma quien, al llegar a su estado de perfección, engendre a la Inteligencia. ¿Cómo ha de poder ser en acto lo que es en potencia, si no hay un principio que lo haga pasar de la potencia al acto? Porque si ese tránsito se operase por casualidad, bien pudiera no darse. Fuerza es, pues, reco-

nocer el primer rango a lo que es en acto, que de nada necesita, que es perfecto, y poner en segundo lugar las cosas imperfectas. Estas han sido hechas perfectas por los principios que las han engendrado, principios que desempeñan respecto de ellas un papel paternal, tornando perfecto lo que originariamente había sido engendrado en imperfección. Lo que es así engendrado es *materia* respecto del principio creador, y después se torna perfecto al recibir de él la *forma*. Por otra parte, el Alma sufre la pasión; ahora bien, es preciso que haya algo impasible, so pena de que todo sea disuelto por el tiempo. Debe haber, por consiguiente, un principio anterior al Alma. Además, el Alma es en el mundo; por ende, tiene que haber algo que permanezca fuera del mundo, y que sea, por consiguiente, superior al Alma; porque, toda vez que lo que es en el mundo es en el cuerpo, en la materia, si no hubiera nada fuera del mundo, nada habría que perseverase en permanencia, y en ese caso, la razón espermática del hombre y todas las demás razones no podrían ser eternas ni permanentes. De las consideraciones precedentes, a que podrían añadirse otras muchas más, resulta que es necesario admitir que por encima del Alma existe la Inteligencia.

V.—La Inteligencia, para tomar esta palabra en su verdadero sentido, no es solamente en potencia, no llega a ser inteligente después de haber sido ininteligente (pues, si no, tendríamos que seguir buscando otro principio superior a ella), sino que es en acto, es eterna. Si es inteligente por sí misma, piensa por sí misma todo lo que piensa, posee por sí misma cuanto posee. Ahora bien, puesto que piensa de sí misma y por sí misma, es ella misma aquello que piensa. Si una cosa fuese su esencia y otra lo que ella piensa, sería ininteligente su esencia; sería en potencia, no en acto. No debe, pues, separarse el pensamiento de

su objeto, aunque las cosas sensibles nos hayan hecho adoptar la costumbre de concebir hasta las cosas inteligibles como separadas unas de otras.

¿Cuál es, pues, el principio que actúa, que piensa, y cuál es, pues, el acto, cuál el pensamiento de la Inteligencia, para que admitamos que es ella lo que ella piensa? Evidentemente, la Inteligencia, por lo mismo que *es* realmente, piensa los *seres*, y los hace existir; es, por tanto, los seres. Fuerza es, en efecto, que los seres existan, o fuera de ella, o en ella, y, en el segundo caso, que sean idénticos a ella. Es imposible que existan fuera de ella, porque ¿dónde habrían de existir? Necesariamente, pues, han de existir en ella, y ser idénticos a ella. Mal podrían existir en los objetos sensibles, como cree el vulgo, porque los objetos sensibles no podrían ser los primeros en ningún género. La forma que yace en su materia no es más que el simulacro del ser; ahora bien, toda forma que es en otra cosa que en sí misma está puesta en ella por un principio superior, de que es imagen. Por último, si es necesario que la Inteligencia sea la potencia creadora del universo, mal podría, al crearlo, pensar los seres como existiendo en lo que no existe aún. Los inteligibles deben, pues, existir anteriormente al mundo, no ser imágenes de las cosas sensibles, sino, por el contrario, sus *arquetipos*, y constituir la esencia de la Inteligencia. ¿Se dirá que para ello basta con las razones espermáticas? Esas razones serán, sin duda, eternas; ahora bien, si son eternas e impasibles, deben existir en la Inteligencia, cuyos caracteres hemos descrito, Inteligencia que es anterior a la *costumbre*, a la *naturaleza* y al *alma*, porque todas estas cosas son en potencia.

La Inteligencia es, pues, esencialmente los seres, y, cuando los piensa, no están fuera de ella, ni son anteriores ni posteriores a ella. La Inteligencia es el pri-

mer legislador, o más bien es la ley misma de la existencia. Con razón, pues, se dice: «El pensamiento es lo mismo que el ser.» La ciencia de las cosas inmateriales es idéntica a esas mismas cosas. Por eso me reconozco a mí mismo como un ser y tengo reminiscencia de las cosas inteligibles. Ninguno de los seres, en efecto, es fuera de la Inteligencia, ni está encerrado en un lugar: todos ellos subsisten siempre en sí mismos, inmutables e indestructibles; por eso son realmente *seres*; si naciesen y pereciesen, sólo poseerían existencia por modo adventicio, y ya no serían seres; la existencia que poseyeren sería lo que fuera el ser. Las cosas sensibles son lo que se dice que son por participación exclusivamente; la naturaleza que constituye su substancia recibe su forma de otra parte, como el bronce recibe la suya del estatuario, o la madera del carpintero: mientras que la imagen del arte penetra en la materia, el arte permanece en su identidad y posee en sí mismo la verdadera esencia de la estatua y del hecho. Así, esa necesidad general en que se hallan los cuerpos de participar de las imágenes, demuestra que son otros que los seres, ya que cambian, al paso que los seres son inmutables, tienen en sí mismos su propio fundamento, y no necesitan existir en un lugar, pues que carecen de extensión y subsisten con existencia intelectual y absoluta. Por último, la existencia de los cuerpos necesita ser conservada por otro principio, mientras que la Inteligencia, que hace que subsistan por sí mismos los objetos perecederos, no necesita de nada que la haga subsistir.

VI.—Así, la Inteligencia es los seres; los contiene en sí a todos, no por modo local, sino de la manera en que se posee a sí misma: sólo forma una misma cosa con ellos. Todas las esencias a la vez están contenidas en ella y en ella permanecen distintas, como una muchedumbre de conocimientos puede encontrarse en

el alma sin que su número cause ninguna confusión; porque cada uno de ellos aparece cuando es preciso, sin arrastrar consigo a los demás. Si cada pensamiento es en el alma un acto independiente de los demás pensamientos, con mayor razón debe ser la Inteligencia todas las cosas a la vez, con la restricción, sin embargo, de que cada una de esas cosas es una potencia particular. Tomada en su universalidad, la Inteligencia contiene todas las esencias, como el género contiene todas las especies y como el todo contiene las partes. Las mismas potencias espermáticas llevan la huella de esa universalidad. Cada una de ellas, tomada en su totalidad, es un centro que contiene, indivisas, todas las partes del organismo; sin embargo, en ella, la razón de los ojos difiere de la de las manos, y esa diversidad se manifiesta en la de los órganos que son engendrados. Cada una de las potencias de la semilla es, pues, la unidad total de la razón espermática cuando esa potencia va unida a los demás que están implicadas en ella. Lo que es corporal en la semilla contiene materia—lo húmedo, por ejemplo; pero la *razón espermática* es la forma íntegra; es idéntica a la *potencia generativa*, potencia que es, a su vez, imagen de una potencia superior del alma. La potencia generativa que se encuentra en las semillas se llama de ordinario *naturaleza*. Comoquiera que proceda de las potencias superiores del mismo modo que la luz irradia del fuego, doma y moldea la materia, dándole la razón espermática, sin empujarla ni moverla con palancas.

VII.—Las *nociones científicas (epistemai)* que el alma se forma de los objetos sensibles por medio de la razón discursiva, y que debiéramos llamar más bien *opiniones*, son *posteriores a esos objetos*, de que, por consiguiente, no son sino imágenes. Pero las nociones verdaderamente científicas que la razón discursi-

va recibe de la inteligencia, no hacen concebir nada sensible. En tanto que son nociones científicas, son las cosas mismas de que son concepciones: ofrecen la unión íntima de la inteligencia y del pensamiento. La Inteligencia interior, que es las esencias primeras, se posee a sí misma íntimamente, habita en sí misma eternamente—es, en fin, un *acto*: no pasea sus miradas fuera de sí, porque lo posee todo en sí misma; no adquiere, no razona para encontrar cosas que no habrían de serle presentes. Todas esas operaciones son propias del alma; la inteligencia, permaneciendo fija en sí misma, es todas las cosas simultáneamente; no es, sin embargo, el pensamiento lo que hace subsistir a cada una de ellas: si Dios o el movimiento existen, por ejemplo, no es porque la inteligencia los haya pensado. Cuando se dice que los *pensamientos* son las *formas*, se engaña quien entienda por ello que lo inteligible no existe sino porque la inteligencia lo piensa; lejos de eso, si la inteligencia puede pensar, es precisamente porque existe lo inteligible. Si así no fuera, ¿cómo había de llegar a pensarlo? No puede encontrarlo por obra del azar, ni consumirse en estériles esfuerzos.

VIII.—Puesto que el *pensamiento* es una cosa esencialmente una, la *forma*, que es el objeto del pensamiento, y la *idea*, son una sola y la misma cosa. ¿Cuál es esa cosa? La inteligencia y la esencia intelectual; porque ninguna idea es ajena a la inteligencia; toda forma es inteligencia, y la Inteligencia entera es todas las formas; cada forma particular es una inteligencia particular. Parejamente, la ciencia, tomada en su totalidad, es todas las nociones que abarca; cada noción es una parte de la ciencia total; no está separada de ella localmente, y existe en potencia en el todo. La Inteligencia permanece en sí misma, y al poseerse tranquilamente a sí misma, es la plenitud eterna de

todas las cosas. Si se la concibiera como anterior al Ser, habría que decir que es su acción, su pensamiento, lo que ha producido y engendrado los seres. Mas comoquiera que, lejos de eso, hay que admitir que el Ser es anterior a la Inteligencia, hay que empezar por concebir en el principio pensante, antes que nada, los seres, luego el acto y el pensamiento, como a la esencia del fuego viene a unirse el acto del fuego, de suerte que los seres tienen por acto la Inteligencia innata. Ahora bien, el ser es un acto; por consiguiente, el ser y la inteligencia son un solo acto, o más bien entrambos no constituyen más que uno. No forman, por consiguiente, más que una sola naturaleza, como los seres, el acto del ser y la inteligencia; en ese caso, el pensamiento es la *idea*, la *forma*, el *acto* del ser. Al separar con el pensamiento el ser y la inteligencia, concebimos uno de los principios como anterior al otro. La inteligencia que opera esa separación, es, en efecto, diferente del ser de que se separa; pero la Inteligencia que es inseparable del Ser y que no separa del ser al pensamiento, es el ser mismo, es las cosas todas.

IX.—¿Cuáles son, pues, las cosas contenidas en la unidad de la Inteligencia y que dividimos al pensarlas? Hay que enunciarlas sin alterar su calma, y contemplar lo que la Inteligencia contiene con una ciencia que permanezca en cierto modo en la unidad. Puesto que este mundo sensible es un animal que abarca a todos los animales, puesto que recibe su existencia y su esencia de un principio diferente de sí mismo (del Alma universal), principio que a su vez depende de la Inteligencia, es necesario que ésta misma contenga el *arquetipo universal*, que sea el mundo inteligible de que dice Platón en su *Timeo*: «La Inteligencia ve las ideas comprendidas en el Animal que es.» Así como, desde el punto en que la razón esper-

mática de un animal existe con la materia propia para recibirla, es necesario que ese animal sea engendrado, así, desde el punto en que hay una naturaleza intelectual, omnipotente, a que ningún obstáculo detiene (puesto que nada se interpone entre ella y la substancia capaz de recibir la forma), es necesario que esta última substancia sea embellecida por la Inteligencia; mas sólo en estado de división presenta la forma que recibe, de suerte que nos muestra, por ejemplo, por una parte al hombre, por otra al sol, mientras que la Inteligencia lo posee todo en la unidad.

X.—Por consiguiente, en el mundo sensible, todas las cosas que son *formas* proceden de la Inteligencia; las que no lo son no proceden de ella. Por eso no se encuentra en el mundo inteligible ninguna de las cosas que son contrarias a la naturaleza, como tampoco se encuentra en las artes lo que es contrario al arte. Así, la razón espermática no contiene los defectos, como, por ejemplo, el de cojear. Esos defectos sólo se producen en la generación, cuando la razón no domina a la materia; porque todo defecto de forma es un accidente.

Las cualidades conformes a la naturaleza, las cantidades, los números, las magnitudes, los estados, las acciones y las pasiones naturales, los movimientos y los reposos, ya sean generales, ya particulares, cuentan en el número de las cosas que se encuentran en el mundo inteligible, en que el tiempo es sustituido por la eternidad, y el espacio por la propiedad que tienen los inteligibles de ser unos en otros. Comoquiera que todas las cosas están juntas en el mundo inteligible, cualquiera que sea la que tomemos es *esencia*, naturaleza intelectual y viva; es *identidad* y *diferencia*, *movimiento* y *reposo*; es lo que se mueve y lo que es en reposo, es *esencia* y *cualidad*; lo es todo, en una palabra. Allí, cada esencia es en acto, en lugar de ser

solamente en potencia; por consiguiente, no está separada de la cualidad.

Pero, ¿no hay en el mundo inteligible sino lo que está contenido en el mundo sensible, o bien hay en él algo más? Consideremos las artes en este respecto. En primer lugar, en el mundo inteligible no hay ninguna imperfección. Si hay mal aquí abajo, proviene de la falta, de la privación, del defecto; es un estado de la materia o de todo lo que se asemeja a la materia, que no ha recibido bien la forma.

XI.—Consideremos, pues, las artes y sus producciones. No cabe referir al mundo inteligible, a no ser como implicadas en la razón humana, las artes de imitación como la pintura, la escultura, la danza, la mímica, porque nacen aquí abajo, porque se proponen como modelos objetos sensibles, cuyas figuras, movimientos y proporciones visibles representan. Si hay en nosotros una facultad que, al estudiar las bellezas que ofrece la simetría en los animales, considera los caracteres generales de esa simetría, forma parte de la potencia intelectual que en la región superna contempla la simetría universal. En cuanto a la música, que estudia el ritmo y la armonía, es, en tanto que examina lo que de inteligible hay en esas dos cosas, imagen de la música que se ocupa del ritmo inteligible.

En cuanto a las artes que producen obras sensibles, como la arquitectura, la ebanistería, en cuanto hacen uso de ciertas proporciones, tienen sus principios en el mundo inteligible, de cuya sapiencia participan. Mas, comoquiera que aplican esas proporciones a objetos sensibles, no pueden ser por entero referidas al mundo inteligible, como no sea en cuanto están contenidas en la razón humana. Lo mismo ocurre con la agricultura, que secunda el desarrollo de los vegetales; con la medicina, que se ocupa de procurar la salud en este mundo terrenal, y con el arte que da al

cuerpo vigor y destreza. Porque hay en la región superior otra potencia, otra salud, de quienes reciben todos los animales el vigor que necesitan.

Por último, la retórica, la estrategia, la economía privada y pública, la política, participan del saber inteligible cuando practican y estudian los principios de la rectitud. La geometría, que se ocupa de las cosas inteligibles, debe ser referida al mundo inteligible. Otro tanto diremos de la filosofía, que ocupa el primer rango entre las ciencias porque estudia el ser. Esto es lo que teníamos que decir de las artes y de las obras que esas artes producen.

XII.—Si el mundo inteligible contiene la idea del hombre, contiene también la del hombre racional y del artista, y, por ende, la idea de las artes que son engendradas por la inteligencia. Fuerza es, pues, admitir que se encuentran en el mundo inteligible las ideas de los *universales*—la idea del hombre mismo, por ejemplo, y no la de Sócrates. Necesario es, con todo, examinar si no se encontrará también en esa región soberana la idea del *hombre individual*; es decir, del hombre considerado con las cosas que difieren en cada individuo, ya que uno tiene la nariz aguilina, por ejemplo, y otro la tiene chata. Hay que admitir que estas diferencias están implicadas en la idea del hombre, como hay diferencias en la idea del animal; pero el que uno tenga la nariz aguilina y otro la tenga chata, es cosa que se debe a la materia. Del mismo modo, entre las variedades de color, unas están contenidas en la razón espermática, y otras se derivan de la materia y del lugar.

XIII.—Fáltanos decir si no hay en el mundo inteligible sino lo que es en el mundo sensible, o si hay que distinguir entre el alma particular y el alma misma, entre la inteligencia particular y la inteligencia mis-

ma, como más arriba hemos distinguido entre el hombre particular y el hombre mismo.

No deben considerarse todas las cosas que en este mundo son como imágenes de arquetipos, el alma de un hombre como imagen del alma misma. Entre las almas hay tan sólo diversos grados de dignidad: el alma que está aquí abajo no es el alma misma; mas, comoquiera que existe con existencia real, debe contener también cierta cordura, cierta justicia, cierta ciencia, que no son imágenes de la cordura, de la justicia y de la ciencia inteligibles como los objetos sensibles lo son de los objetos inteligibles, sino que son esas mismas cosas situadas aquí abajo en condiciones diferentes de existencia; porque no están circunscritas a un lugar. Así, cuando el alma sale del cuerpo, conserva esas cosas en sí; porque el mundo sensible no existe sino en un lugar determinado, mientras que el mundo inteligible existe por doquiera; por consiguiente, todo lo que el alma contiene en sí aquí abajo está también en el mundo inteligible. Por tanto, si por cosas sensibles se entienden las cosas visibles, no sólo las cosas que son en el mundo sensible son en el mundo inteligible, sino que aún hay otras más en esa región superna. Si, por el contrario, se incluyen en el mundo sensible el alma y lo que a ésta pertenece, todas las cosas que son allá arriba son también aquí abajo.

XIV.—¿Admitiremos que la esencia que contiene a todos los inteligibles (es decir, la Inteligencia) es el Principio supremo? ¿Cómo podríamos hacerlo? El Principio supremo debe ser esencialmente uno, absolutamente simple, y las esencias forman multitud. Pero si las esencias forman así multitud, ¿cómo esa multitud, cómo todas esas esencias pueden existir? ¿Cómo es la Inteligencia todas esas cosas? ¿De dónde procede? Cuestión es esta que hemos de tratar en otra parte.

No faltará acaso quien se pregunte aún si el mundo inteligible comprende las ideas de los objetos que provienen de la corrupción, que son nocivos o desagradables, como, por ejemplo, el fango y las basuras. He aquí nuestra respuesta: todas las cosas que la Inteligencia universal recibe de lo Primero son excelentes. Ahora bien, entre ellas no se encuentran las ideas de esos objetos viles y sucios que acaban de citarse; la Inteligencia no las comprende en sí. Pero, al recibir de la Inteligencia las ideas, el Alma recibe también de la materia otras cosas, entre las cuales se hallan los referidos accidentes. Por lo demás, para resolver debidamente esta cuestión hay que acudir al libro en que explicamos *COMO PROCEDE DE LO UNO LA MULTITUD DE LAS IDEAS* (*Vide: Sexta Ennéada; trat. VII*).

Concluamos. Los compuestos accidentales en que para nada entra la Inteligencia, y que se han formado gracias a un fortuito concurso de objetos sensibles, no tienen ideas que les correspondan en el mundo inteligible. Las cosas que provienen de la corrupción no son engendradas sino porque el Alma es incapaz de hacer nada mejor en ese caso; si así no fuera, habría producido de preferencia algún objeto conforme a la naturaleza; produce, pues, lo que puede.

En cuanto a las artes, todas aquellas que se refieren a las cosas connaturales al hombre están comprendidas en la idea del hombre mismo. El arte que es universal es anterior a las demás artes, pero es, a su vez, posterior al Alma misma, o más bien a la vida que es en la Inteligencia antes de que pase a ser alma, y que, al devenir alma, merece ser llamada el Alma misma.

# ENNÉADA SEXTA

.....

## PRIMER TRATADO

### De los Géneros del Ser (I)

I.—Antiguísimos filósofos han tratado de averiguar cuántos seres hay, y cuáles son sus especies. Unos dicen que sólo hay un ser; otros, que hay un número limitado de seres; otros, que los seres son en número infinito. Aparte de esto, los que no han reconocido más que un solo ser han profesado opiniones diferentísimas, así como los que han reconocido que existe un número limitado o un número infinito de seres. Comoquiera que las opiniones de esos filósofos han sido suficientemente examinadas por sus sucesores, no vamos a ocuparnos de ellas. Estudiaremos la doctrina de aquellos que, después de haber examinado las opiniones de sus predecesores, se han detenido, por su parte, en géneros determinados, no han admitido que haya ni un solo ser, por haber reconocido que existe multiplicidad de ellos, aun en los inteligibles, ni que haya un número infinito de seres, porque esa infinitud no podría existir y haría imposible toda ciencia. Lejos de ambos extremos, dividiendo los seres cuyo número es limitado, y viendo que no se podían considerar esas divisiones como *elementos* se han hecho de ellas *géneros*. Algunos han admitido hasta diez de esos géneros; otros un número mayor; otros, otro menor. Asimismo hay disentiimiento en lo que a los géneros se refiere, ya que unos han pretendido que los géneros fuesen *principios*, y otros que formasen *clases* o *categorías*.

Examinemos primeramente la doctrina que divide a los seres en diez clases. Trataremos de poner en claro si hay que admimir que los defensores de esa doctrina reconocen *diez géneros*, que llevan el nombre común del ser, o bien *diez categorías*; porque dicen que el *ser* no es sinónimo en todas las cosas, y en esto llevan razón.

Lo mejor será que empecemos por preguntar a esos filósofos si los diez géneros se hallan por igual en los seres inteligibles y en los seres sensibles, o bien si todos ellos se dan en los seres sensibles, y sólo algunos en los seres inteligibles; porque no hay lugar a decir aquí: «*et vice versa*». Fuerza es, pues, tratar de ver cuáles de los diez géneros convienen a los seres inteligibles, ver si los seres inteligibles pueden ser reducidos a un solo y el mismo género con los seres sensibles, o si al afirmar a la vez de los seres inteligibles y de los seres sensibles la *substancia* procedemos por homonimia. Si la *substancia* es un *homónimo*, hay diversos géneros de ella; si un *sinónimo*, es absurdo que esta palabra tenga el mismo sentido en los seres que poseen el primer grado de la existencia y en aquellos que poseen el grado inferior de la misma; porque mal pueden pertenecer a un género común cosas en que se distingue un primer grado y un grado inferior. Pero los filósofos de que hablamos no se ocupan de los inteligibles en su división. No han querido, pues, dividir todos los seres, sino que han dejado aparte a los que poseen el más alto grado de la existencia.

II.—Examinemos si esas diez divisiones son *géneros*, y cómo puede formar un género la *substancia*, ya que es absolutamente preciso que empecemos por ella.

Acabamos de decir que la *substancia inteligible* y la *substancia sensible* mal pueden formar un solo género, ya que entonces habría por encima de la *substancia inteligible* y de la *substancia sensible* otra cosa que

se afirmaría por igual de entrambas, y que ni sería corpórea ni incorpórea—porque, si fuese lo primero, el cuerpo sería incorpóreo; si lo segundo, lo incorpóreo sería corpóreo.

Ante todo, ¿qué hay que sea común a la *materia*, a la *forma* y al *conjunto de la forma y de la materia*? Porque los peripatéticos dan igualmente el nombre de substancias a esas tres cosas, bien que reconociendo que no son substancia en el mismo grado. Dicen que la forma es más substancia que la materia, y tienen razón; no sostendrían (como los estoicos) que la materia sea más substancia.—Pero, además, ¿qué hay de común entre las *substancias primeras* y las *substancias segundas*, puesto que las segundas deben a las primeras el nombre de substancias que se les da?

¿Qué es, en general, la *substancia*? Pregunta es ésta a que no sabrían responder los peripatéticos; porque indicar su propiedad, como hacen ellos, no es definir lo que la substancia sea esencialmente, y parece que la propiedad de ser una cosa susceptible de admitir sucesivamente a las contrarias, sin dejar de ser idéntica y numéricamente una, no podría convenir a todas las substancias.

III.—¿Puede admitirse que la substancia sea una categoría que abarque a la vez la *substancia inteligible*, la *materia*, la *forma* y el *conjunto de forma y materia*, con el mismo título con que se dice que la raza de los Heráclidas forma un género, no porque todos sus miembros tengan un carácter común, sino porque todos ellos salen de un mismo tronco? Entonces el primer grado pertenecerá a aquella substancia de que todo lo demás proviene, y el segundo grado a las demás cosas que son menos substancias. ¿Qué impide, pues, que todas las cosas formen una sola categoría, pues que todas las demás cosas de que se dice que *subsisten* deben esa propiedad a la *substancia*? ¿Di-

remos que las demás cosas son *modificaciones*, y que las substancias están subordinadas unas a otras de diferente manera? Pero, en ese caso, todavía no podemos detenernos en la substancia y determinar su propiedad fundamental a fin de deducir de ella las demás substancias. Las substancias serán así, pues, congéneres, tendrán algo que esté fuera de los demás géneros. ¿Qué significan, entonces, las expresiones: *esencia, forma determinada, ser un sujeto, no ser un sujeto, no ser en ningún sujeto, no ser atribuido a ninguna otra cosa* (cuando se dice que la blancura es una cualidad del cuerpo, que la cantidad es algo de la substancia, que el tiempo es algo del movimiento, y que el movimiento es algo que es móvil), si la substancia segunda es atribuida a otra cosa? Pero, se nos responderá, es que la substancia segunda es atribuida a la substancia primera en otro sentido que como se atribuye cualidad a la substancia, como género, como que constituye una parte, como que es así la esencia del sujeto, mientras que la blancura es atribuida a otra cosa en el sentido de que es en un sujeto. Se dirá, por tanto, que esas cosas tienen propiedades que las distinguen de las demás; se las reunirá, por consiguiente, en una unidad, y se las llamará *substancia*; sin embargo, no habría manera de hacer de ellas un género, ni definir así la noción y la naturaleza de la substancia.

Pero bastante hemos dicho ya sobre este punto. Pasemos ahora a la cantidad.

IV.—Los peripatéticos llaman *cantidad*, primeramente, al número, y, después, a la magnitud continua, al espacio y al tiempo. Refieren a estas cosas las demás especies de cantidad. Así dicen que el movimiento es una cantidad medida por el tiempo. También pudiera decirse, recíprocamente, que el tiempo recibe del movimiento su continuidad.

Si la *cantidad continua* es cantidad en tanto que es

continua, síguese de esto que la *cantidad definida* ya no es cantidad. Si, por el contrario, la cantidad continua sólo es cantidad por accidente, ¿qué hay de común, entonces, entre la cantidad continua y la cantidad definida? Admitamos que los números sean cantidades, aun cuando, si bien se ve que son cantidades, todavía no vemos por qué se les da este nombre. En cuanto a la línea, a la superficie y a los cuerpos, se les llama magnitudes y no cantidades: sólo se les da este último nombre cuando se les valúa numéricamente, cuando se dice, por ejemplo, «dos o tres codos»; porque el cuerpo no es una cantidad sino en tanto que es medido. Parejamente, el espacio sólo por accidente es cantidad, y no por esencia. Ahora bien, no hay que considerar aquí lo que es cantidad por accidente, sino lo que es cantidad por su esencia, la cantidad misma. Tres bueyes no son una cantidad; la cantidad, en este caso, es el número que en ellos se encuentra. Tres bueyes, en efecto, pertenecen ya a dos categorías. Lo mismo ocurre con la línea y la superficie que poseen tal o cual cantidad. Pero si la cantidad de la superficie es la cantidad misma, ¿por qué la misma superficie es una cantidad? Sin duda llamamos cantidad a la superficie cuando está determinada por tres o por cuatro líneas.

¿Diremos, entonces, que sólo los números son la cantidad? ¿Atribuiremos, según eso, ese privilegio a los números en sí, que son substancias, puesto que existen en sí mismos? ¿Concederemos el mismo privilegio a los números que existen en las cosas que de ellos participan y que sirven para numerar, no unidades, sino diez bueyes, por ejemplo, o diez caballos? En primer lugar, parecerá absurdo que esos números no sean substancias, si los primeros lo son. Además, parecerá igualmente absurdo que existan en las cosas a que miden sin existir fuera de sí, como

las reglas y los instrumentos que sirven para medir existen fuera de los objetos que con ellos se miden. Por otra parte, si esos números que existen en sí mismos sirven para medir, y, sin embargo, no existen en los objetos que miden, resultará de aquí que esos objetos no serán cantidades, puesto que no participan en la cantidad misma.

En cuanto a esos números, ¿por qué han de ser cantidades? Sin duda porque son medidas, ¿son cantidades, o son la cantidad misma? Comoquiera que están en el orden de los seres, aun cuando no se aplicasen a ninguna de las demás cosas, los números seguirían siendo, con todo, lo que son, y estarán situados en la cantidad. Su unidad, en efecto, designa un objeto, se aplica después a otro; entonces el número expresa cuántos objetos hay, y el alma se sirve del número para medir la pluralidad. Ahora bien, al medir así, el alma no mide la esencia del objeto, puesto que dice *uno*, y *dos*, cualesquiera que esos objetos sean, e inclusive aunque tengan opuesta naturaleza; no determina cuál es el carácter de cada cosa, si es cálida o bella, por ejemplo; se limita a valuar su cantidad. Por consiguiente, ya se tome el número en sí mismo, ya en aquellos objetos que participan de él, no es en esos objetos, sino en el número, donde se encuentra la cantidad: no es en los objetos de tres codos, por ejemplo, sino en el número tres, donde la cantidad se encuentra. Pero, entonces, ¿por qué son también cantidades las magnitudes? Sin duda porque se aproximan a la cantidad, y porque llamamos cantidades a los objetos en que se encuentran esas magnitudes, aun cuando no los midamos con la cantidad en sí: llamamos *grande* a lo que participa numéricamente de *mucho*, y *pequeño* a lo que participa de *poco*. Lo grande y lo pequeño no son cantidades absolutas, sino relativas. Sin embargo, los peripatéticos dicen que son cantidades

relativas en cuanto que parecen ser cantidades. Cuestión es esta que merece ser tratada más a fondo; porque, según esta doctrina, el número no es un género aparte, ocupando las magnitudes el segundo rango: no hay, según la tal doctrina, propiamente un género, sino una categoría que agrupa las cosas que están próximas unas de otras y que ocupan el primer o el segundo rango. Por nuestra parte, tenemos que examinar si los números que existen en sí mismos son no más que substancias, o si también son cantidades. En uno o en otro caso, nada hay de común entre los números de que hablamos y los que existen en aquellas cosas que de ellos participan.

V.—En cuanto a la palabra, al tiempo y al movimiento, ¿qué relación tienen con la cantidad?

Consideremos primero la palabra. Por de pronto, sufre medida. Desde este punto de vista, la palabra es una cantidad, pero no en tanto que palabra, ya que su esencia consiste en un significar algo, ni más ni menos que el verbo y el nombre. El aire es la materia de la palabra, como lo es del nombre y del verbo, que componen el lenguaje. La palabra es principalmente un impulso impreso al aire, pero no un simple impulso: comoquiera que es articulada, moldea en cierto modo el aire, y es, por consiguiente, un acto, un acto expresivo. Pudiera decirse racionalmente que ese movimiento y ese impulso son una acción, y que el movimiento que sigue es una modificación, o, mejor, que el primer movimiento es una acción de una cosa y el segundo una modificación de otra; o bien que la acción se refiere al sujeto y que la modificación se verifica en el sujeto. Si la palabra consistiese, no en el impulso, sino en el aire, entonces tendríamos dos cosas, y no una sola categoría que resultase del carácter significativo del impulso expresivo.

Pasemos al tiempo. Si existe en lo que mide, fuerza es que examinemos lo que él mide, que es, sin duda, el alma, o el instante presente. Si existe lo que es medido, es una cantidad, en tanto que posee tal cantidad—en tanto que es un año, por ejemplo; pero en cuanto que es tiempo, tiene otra naturaleza: porque lo que posee tal cantidad sin ser por esencia cantidad, no por ello posee menos tal cantidad. El tiempo, en efecto, no es una cantidad. La cantidad, incluso cuando no va unida a otra cosa, no por eso deja de ser esencialmente cantidad.

En cuanto a la aserción de que la propiedad de la cantidad consiste en ser igual y desigual, esta propiedad pertenece a la cantidad misma, y no a los objetos que participan de la cantidad, a menos que sea por accidente, en tanto que no consideramos esos objetos en sí mismos: un objeto de tres codos, por ejemplo, es una cantidad en tanto que lo tomamos en su conjunto; pero no forma un género con la cantidad misma; únicamente está reducido, con ella, a una especie de unidad, a una categoría común.

VI.—Examinemos ahora la *relación*. Veamos si hay en los relativos algo común que constituya un género o que lleve a la unidad de otra manera.

Examinemos, ante todo, si la relación (entre derecha e izquierda, por ejemplo, entre doble y mitad) es una especie de *existencia*, o un *hábito*, o si es una especie de existencia en ciertas cosas, mientras que no es existencia en otras, o si más bien no es tal especie de existencia en ninguna parte. ¿Qué existe, en efecto, que sea particular en lo doble y en la mitad, en lo que aventaja y en lo que es aventajado, en la posesión, en la disposición, en el decúbito, en el estar en pie, en el incorporarse, en la condición de padre y de hijo, de señor y de esclavo, en lo semejante y en lo desemejante, en lo igual y en lo desigual.

en lo activo y en lo pasivo, en lo que mide y en lo medido, en la sensación y en la ciencia? La ciencia se refiere al objeto que puede ser sabido, y la sensación al objeto sensible: porque la relación de la ciencia con el objeto que puede ser sabido, tiene una especie de existencia en el acto relativo a la forma del objeto que puede ser sabido, y lo mismo ocurre con la relación de la sensación al objeto sensible. Otro tanto puede decirse de la relación de lo activo con lo pasivo, la cual va a dar en un solo acto, así como de la relación de la medida con el objeto mensurable, de que resulta la mensuración. Pero ¿qué es lo engendrado en relación de lo semejante con lo semejante? Si nada se engendra en esta relación, se encuentra en ella, a lo menos, algo que es su fundamento—a saber, la identidad de cualidad; entonces, sin embargo, no hay nada en ella fuera de la cualidad propia de cada uno de los dos términos. Lo mismo ocurre con las cosas iguales, porque la identidad de cantidad es anterior a la manera de ser de las dos cosas; esta manera de ser, no tiene, a su vez, otro fundamento que nuestro juicio, cuando decimos: Esto y aquello tienen la misma magnitud, la misma cualidad; esto ha engendrado a aquello; esto aventaja a aquello. ¿Qué son el estar en pie y el incorporarse fuera de aquel que permanece en pie o que está sentado? En cuanto a la posesión, si se aplica a aquel que posee, significa más bien el hecho de poseer; si se aplica a lo que es poseído, es una cualidad. Otro tanto puede decirse de la disposición. ¿Qué existe, pues, fuera de los relativos, a no ser la comparación establecida por nuestro entendimiento? En la relación de la cosa que aventaja con la cosa que es aventajada, la primera es tal magnitud, y la segunda tal otra magnitud; tenemos ahí dos cosas independientes entre sí; en cuanto a la comparación, no existe en ellas,

sino en nuestro entendimiento. La relación entre izquierda y derecha y la de lo anterior con lo posterior, consisten en posiciones diversas. Somos nosotros quienes hemos imaginado la distinción entre izquierda y derecha: nada hay que responda a ella en los objetos mismos. Lo anterior y lo posterior son dos tiempos; pero también somos nosotros los que hemos establecido esta distinción.

VII.—Si nada verdadero enunciamos al hablar de estas cosas, quiere decirse que nada real hay en la relación, y que esta manera de ser no tiene ningún fundamento. Pero si enunciamos la verdad cuando decimos, al comparar dos instantes: «Este es anterior y aquél es posterior», entonces concebimos que lo anterior y lo posterior son algo independientemente de los sujetos en que se encuentran. Lo mismo ocurre con la izquierda y la derecha, así como con las magnitudes: admitimos que hay en éstas, a más de la cantidad que es propia de ellas, cierto hábito en cuanto que la una aventaja y de la otra es aventajada. Si, sin que enuncieemos o concibamos nada, es real que tal cosa es el doble de otra; si la una posee y la otra es poseída, aun cuando nada supiéramos de ello; si los objetos son iguales antes de que percibamos esa igualdad; si son parejamente idénticos en lo que a la cualidad se refiere; si, por último, hay en todos los relativos una costumbre que sea independiente de los sujetos en que se encuentra, y cuya existencia nos limitemos a notar, sin crearla; si ocurre lo mismo con la relación entre la ciencia y lo que puede ser sabido, relación que constituye evidentemente un hábito real; si es así, digo, no hay que preguntarse más si el hábito llamado relación es algo real, sino que hay que convenir en que ese hábito subsiste en ciertos sujetos tanto cuanto éstos siguen siendo lo mismo que eran, e incluso en el caso de que se

hayan apartado de esa identidad, mientras que, en otros sujetos, ese hábito nace cuando los sujetos se han acercado a esa identidad. Hay que reconocer, en fin, que entre los mismos sujetos que perseveran, en su identidad, hay algunos en quien ese hábito está abolido o alterado, lo cual ha llevado a creer que en todas esas relaciones no hay nada real. Una vez de acuerdo sobre este punto, tenemos que buscar lo que de común haya en todas estas relaciones, y examinar si lo que hay de común en ellas constituye un género y no un accidente, y por último, qué realidad posee lo que hemos encontrado.

Hay que llamar *relativo*, no a lo que se dice que es cosa de otra cosa (así las costumbres del alma y del cuerpo, por ejemplo), ni a lo que pertenece a tal cosa o que está en tal otra (como se dice del alma, verbigracia, que es el alma de tal individuo, o que está en tal sujeto), sino a lo que recibe su existencia únicamente del hábito llamado *relación*; y, al decir *existencia*, no me refiero aquí a la que es propia de los sujetos, sino a la que se llama *relativa*: así, lo doble, por ejemplo, hace que exista correlativamente la mitad, pero no que exista el *objeto de dos codos*, ni *dos* en general, ni el *objeto de un codo*, ni *uno* en general; cuando esos objetos existen, como consecuencia de su manera de ser, que consiste en que éste es *dos* y aquél *uno*, el primero se llama doble, y lo es en efecto, y el segundo mitad. Estos dos objetos han hecho, pues, al mismo tiempo y por sí mismos, que el uno fuese doble y el otro mitad, cosas que han sido engendradas correlativamente, y sólo por su *correlación* tienen existencia, de suerte que lo doble recibe la suya del hecho de que aventaja a la mitad, y la mitad existe por cuanto es aventajada por lo doble; por consiguiente, no es que una de estas cosas sea anterior y la otra posterior, sino que su existencia

es simultánea. También pudiera examinarse si las demás cosas tienen o no asimismo esta simultaneidad de existencia, como ocurre con el padre y el hijo, y otros casos análogos. Muerto el padre, en efecto, el hijo sigue existiendo, y el hermano sobrevive igualmente al hermano, ya que con frecuencia decimos que tal persona se parece a tal otra, ya muerta.

VIII.—La digresión a que acabamos de entregarnos nos depara ocasión de indagar por qué hay una diferencia entre esas relaciones y aquellas otras de que anteriormente hemos hablado. Pero, antes, que nos digan los peripatéticos qué comunidad de existencia se encuentra en la correlación. Mal puede apuntarse que esa comunidad sea algo corporal. Si es incorpórea, no queda más sino que exista en los sujetos mismos, o fuera de ellos. Si es un hábito idéntico en todos, será un *sinónimo*. Si es un hábito que difiere según los sujetos en que se encuentre, será un *homónimo*. Porque, de que se le llame siempre *hábito*, en cosas diferentes, no se sigue que tenga siempre la misma esencia. ¿Debemos, pues, dividir los hábitos en dos clases, reconocer que ciertos objetos tienen un hábito inerte e inactivo, que implica simultaneidad de existencia, y que otros objetos poseen un hábito que implica siempre potencia y acción, de suerte que, antes de obrar, la capacidad esté ya dispuesta a ejercitarse y que pase de la potencia al acto en el aproximarse de los relativos? ¿Hay que admitir, en general, que ciertas cosas actúan, mientras que otras se limitan a existir; que lo que se limita a existir no da más que un nombre a su correlativo, mientras que lo que actúa da propiamente existencia al suyo? El padre y el hijo, lo activo y lo pasivo, se encuentran en este último caso, pues poseen una especie de vida y de acción. ¿Hay que dividir el hábito, digo, en varias especies—dividirlo, digo, no como en posesión de algo.

semejante y común en las diferencias, sino como dotado de una naturaleza diferente en cada miembro de la división y constituyendo así un *homónimo*? En ese caso, daremos al hábito activo los nombres de *actividad* y de *pasividad*, ya que entrambas implican una sola y la misma acción. Además admitiremos otro hábito que, sin obrar por sí mismo, implique una cosa que actúe en los dos términos relativos, como, por ejemplo, la igualdad, que torna a dos objetos iguales; porque es la igualdad la que hace iguales a las cosas, como es la identidad la que las torna idénticas; del mismo modo, lo grande y lo pequeño deben su nombre, lo uno, a la presencia de la magnitud, y lo otro a la de la pequeñez; pero si se considera lo más grande y lo más pequeño en los individuos que de ello participan, hay que decir que tal individuo es más grande por el acto de lo grande que se manifiesta en él, y que tal otro es más pequeño por el acto de la pequeñez.

IX.—Fuerza es, pues, admitir que en las cosas de que hemos hablado primeramente—tales como la ciencia y el ser activo—hay una eficacia, un acto, una razón activa, y, en las otras, una participación en la forma y en la razón. En efecto, si no hubiera más seres que los cuerpos, los hábitos llamados relativos no serían nada real. En cambio, si asignamos el primer rango en la existencia a las cosas incorpóreas y a las razones, y definimos los *hábitos* como *razones que participan en las formas*, tenemos que decir que lo que es doble tiene como causa lo doble, y lo que es mitad, la mitad; que las demás cosas son aquello que se les llama por la presencia de la misma fuerza o de las formas contrarias. Ahora bien, o dos cosas reciben, simultáneamente, una lo doble y otra la mitad, la una la magnitud y la otra la pequeñez, o bien los contrarios, como son la semejanza y la desemejanza se

hallan en toda cosa, del mismo modo que la identidad y la diferencia, y cada cosa es a la vez semejante y desemejante, idéntica y diferente. Pero, se dirá, si un objeto es feo y hay otro que sea más feo aún, ¿diremos que uno y otro son tales porque participan de una forma? No. Si esos dos objetos son igualmente feos, son iguales por la ausencia de forma. Si son desigualmente feos, el que es menos feo es tal porque participa de una forma que no domina suficientemente a la materia, y el que es más feo lo es por participar de una forma que domina menos aún a la materia. También puede distinguírseles desde el punto de vista de la privación, comparándolos entre sí como si se hallase en ellos alguna forma. La sensación es una forma que resulta de dos cosas: de la que siente y de la que es sentida; pues lo mismo ocurre al conocimiento. La posesión es, con respecto a la cosa poseída, un acto que contiene, que posee una especie de eficacia. En cuanto a la mensuración, que es un acto de la medida respecto del objeto medido, consiste en una razón.

Así, pues, si, al considerar la manera de ser de los relativos como una forma genérica, se admite que esa forma constituye una unidad, será un género; por consiguiente, es en todas las cosas una existencia y una forma. Pero si las razones o relaciones son opuestas entre sí, si tienen entre sí las diferencias que más arriba hemos señalado, no habrá tal género, y todo se reducirá a un modo de semejanza, a una categoría. Ahora bien, al admitir que las cosas de que hemos hablado puedan ser reducidas a una unidad, no se sigue de ello que pueda reducirse a un solo género las cosas que los peripatéticos ponen en la misma categoría. Incluyen, en efecto, en el mismo género las cosas y la privación de éstas, así como los objetos

que de esas cosas reciben su nombre, como lo doble, por ejemplo, y el objeto doble.

Ahora bien, ¿cómo reducir a un mismo género a una cosa y a la privación de esa cosa, como, *verbigracia*, lo doble y lo no doble, lo relativo y lo no relativo? Es como si pusiésemos en el mismo género al ser vivo y al ser no vivo. Por último, ¿cómo poner juntos a lo doble y al objeto doble, a la blancura y al objeto blanco, toda vez que mal podrían ser idénticas esas cosas?

X.—Consideremos ahora la *cualidad* (*ποιότητες*), que hace que de un ser se diga que es *de tal manera* (*ποιός*). ¿Qué es esa cualidad, para tornar a los seres «de tal manera? ¿Hay una sola y la misma cualidad que sea algo común, y que con sus diferencias forme especies—o bien son tan diversas las cualidades que no puedan constituir un solo género? ¿Qué hay de común entre la *capacidad* y la *disposición* o *potencia física*, la *cualidad afectiva*, la *figura* y la *forma exterior*? ¿Qué diremos de lo denso y de lo sutil, de lo grueso y de lo flaco? Si lo que hay de común entre estas cosas es una potencia que pertenece a las capacidades, a las disposiciones y a las potencias físicas, que da a cada objeto el poder que ese objeto posee, las impotencias no pertenecerán ya al mismo género que las potencias. Por otra parte, ¿en qué sentido son potencias la figura y la forma de cada cosa? De esta suerte, por último, el ser no tendría ninguna potencia en tanto que ser, sino únicamente en cuanto hubiese recibido la cualidad. En cuanto a los actos de las esencias, que son propiamente actos en tanto que actúan por sí mismos, y a los actos de las propiedades, en tanto que lo son lo que son, todos ellos pertenecerían a la cualidad. Pero la cualidad consiste en las potencias que vienen después de las esencias; la potencia para combatir en el pugilato, por ejemplo, no pertenece al

hombre en tanto que hombre, como la facultad racional, de suerte que debe llamarse cualidad, no a la facultad racional, sino a la facultad que puede adquirirse, como es la de combatir en el pugilato, mientras que a la facultad racional la llamamos cualidad por homonimia.

La cualidad es, pues, una potencia que añade a las esencias, cuando ya existen éstas, lo que las califica. Las *diferencias que distinguen a unas esencias de otras* reciben el nombre de cualidades únicamente por homonimia; son más bien *actos y razones*, o partes de razones, que nos dan a conocer la *quiddidad*, aun cuando parezcan calificar la esencia. En cuanto a las *cualidades* que verdaderamente merecen este nombre, que *califican* a las cosas y que decimos que son en general *potencias*, son *razones y formas*, ya del alma, ya del cuerpo, tales como la belleza y la fealdad.

¿Cómo son potencias todas las cualidades? Que lo sean la belleza y la salud, es cosa que se ve sin trabajo. Pero la fealdad y la enfermedad, la debilidad y la impotencia en general, ¿cómo son cualidades? ¿Es porque califican ciertas cosas? Pero ¿qué impide que las cosas calificadas reciban esa calificación por homonimia, y no por una razón única? ¿Qué impide, asimismo, que sean consideradas solamente con arreglo a los cuatro modos, o bien con arreglo a cada uno de los cuatro, o, cuando menos, con arreglo a dos? Ante todo, la cualidad no consiste en obrar o en padecer; así, si llamamos cualidad a lo que obra y a lo que padece, como la salud y la enfermedad, la disposición y la costumbre, la fuerza y la debilidad, si las calificamos como tales es situándonos en puntos de vista diferentes. Si esto es así, ya no es la potencia lo que hay de común en esas cualidades, sino que habrá que buscar alguna otra cosa que posea ese carácter, y ya no serán razones todas las cualidades.

¿Cómo habría de ser una razón, en efecto, la enfermedad que ha pasado al estado de hábito?

¿Llamaremos cualidades a las afecciones que consisten en formas y en potencias, y daremos el nombre de privaciones a sus contrarias? Entonces ya no habrá un género, sino que referiremos todas esas cosas a una unidad, a una categoría: así decimos que la ciencia es una forma y una potencia, y la ignorancia una privación y una impotencia. ¿Hay que considerar, así, la ignorancia y la enfermedad como una forma, porque la enfermedad y el vicio hacen muchas cosas—aunque, a decir verdad, en mal? Pero ¿cómo puede constituir una potencia el errar el blanco? Es que cada una de esas cosas hace lo que es propio de ella al no tender al bien, porque mal podría hacer lo que no está en su poder. La belleza tiene, ciertamente, algún poder. ¿Ocurre lo mismo con la triangulación? En general, no hay que hacer consistir la cualidad en el poder, sino más bien en la disposición, y considerarla como una especie de forma y de carácter; de esa manera, lo que hay de común en las cualidades es esa forma, esa especie, inherente sin duda a la esencia, pero que va detrás de ella.

¿Qué hacen aquí, entonces, las potencias? El que es naturalmente capaz de combatir en el pugilato lo debe a cierta disposición. Lo mismo ocurre al que es inhábil para algo. La cualidad, en general, consiste en un carácter que no es esencial: lo que parece concurrir a la esencia o añadirse a ella, como el color, la blancura, y, en general, el color, concurre a la esencia en tanto que constituye una cosa distinta de ella, que es su acto; pero ocupa un rango inferior a la esencia, proviene de ella, se adhiere a ella como una cosa extraña, es su imagen y su sombra.

Si la cualidad consiste en una forma, en un carácter y una razón, ¿cómo referir a ella la impotencia

y la fealdad? Hay que decir que son razones imperfectas, como se reconoce para la fealdad. Pero ¿cómo hay una razón en la enfermedad? Hay en ella la razón de la salud, pero alterada. Por lo demás, no es preciso referirlo todo a una razón: basta con reconocer como carácter común cierta disposición extraña a la esencia, de suerte que lo que a ésta se añade sea una cualidad del sujeto. La triangularidad es una cualidad del sujeto en que aquella se encuentra, no cuenta en ese sujeto y le ha dado su forma. Del mismo modo, la humanidad ha dado al hombre su forma, o más bien su esencia.

XI.—Si esto es así, ¿por qué reconocer varias especies de cualidad? ¿Por qué distinguir entre *capacidad* y *disposición*? Sea o no duradera la cualidad, es siempre la misma: porque basta con una disposición, cualquiera que sea, para constituir una cualidad; la permanencia no es más que un accidente, a menos que se diga que las simples disposiciones son formas imperfectas, y las capacidades formas perfectas. Pero, si son formas imperfectas, no son cualidades; si son ya cualidades, la permanencia no es más que un accidente.

¿Cómo forman una segunda especie de cualidad las *potencias físicas*? Si no son cualidades sino en tanto que son potencias, esta definición no conviene a todas las cualidades, como ya dijimos más arriba. Si la capacidad de combatir en el pugilato es una cualidad en tanto que es una disposición, ¿será inútil atribuirle una potencia, puesto que la potencia va implicada en el hábito? Además, ¿cómo distinguir la capacidad de combatir en el pugilato que es natural, de la que es adquirida por la ciencia? Si una y otra son cualidades, no implican diferencia en tanto que la una es natural y la otra adquirida; esto es un simple ac-

cidente, ya que la capacidad de combatir en el pugilato es la misma forma en los dos casos.

¿Qué importa que ciertas cualidades se deriven de una *afección*, y otras no? El origen de las cualidades no contribuye en nada a su distinción y a su diferencia. Si ciertas cualidades se derivan de una *afección* y otras no, ¿cómo agruparlas en la misma especie? Si se dice que unas implican *pasión* y otras *acción*, entonces sólo por homonimia se les llama cualidades.

¿Qué diremos de la figura de cada cosa? Si se habla de la figura en tanto que cada cosa tiene una forma específica, no hay ninguna relación entre esto y la *cualidad*; si es en cuanto cada cosa es *bella* o *fea*, cuando se la considera con la forma del sujeto, tenemos en ello una *razón*.

Por último, mal puede calificarse de cualidades a lo *tosco*, a lo *unido*, a lo *raro*, ni a lo *denso*, porque tosco y unido, raro y denso, no consisten solamente en un alejamiento o en una aproximación relativa de las partes de un cuerpo, no provienen en todas partes de la desigualdad o de la igualdad de la posición; si esas cosas provienen de ella, puede considerárselas como cualidades. Al estudiar la naturaleza de la *ligereza* y de la *pesadez*, sabremos igualmente dónde hay que situarlas. La *ligereza* es, por lo demás, un homónimo, a menos que se la haga consistir en una disminución de peso. En esa misma clase se encuentra también la *sutileza* y la *tenuidad*, que forman una especie diferente de las cuatro precedentes.

XII.—Si se estima que no hay que dividir de esta manera la *cualidad*, ¿cómo la dividiremos? ¿Conviene distinguir primeramente las cualidades del alma y las del cuerpo, y después dividir las cualidades del cuerpo guiándonos por los sentidos y refiriéndolas a la *vista*, al *oído*, al *gusto*, al *olfato*, al *tacto*?

Ante todo, ¿cómo dividiremos las cualidades del alma? ¿Referiremos éstas a la Concupiscencia, aquéllas a la Cólera, tales otras a la Razón? ¿Las dividiremos atendiendo a las operaciones que son conformes a ellas y de que son causas, o bien atendiendo a su carácter útil o nocivo, y, en ese caso, distinguiremos varias maneras de ser útil o nocivo? ¿Dividiremos igualmente las propiedades de los cuerpos ateniendo a la diferencia de sus efectos, o bien por su carácter, ya sea éste útil, ya nocivo, pues que ese carácter es una propiedad de la cualidad? Sin duda, ya que ser útil o nocivo parece propio de la cualidad y de la cosa calificada. Si no, tendremos que buscar otra nueva división.

Es preciso examinar cómo puede referirse a la cualidad la cosa calificada por una cualidad: porque la cosa calificada y la cualidad, no pertenecen a un género común. Si el hombre que es capaz de combatir en el pugilato se refiere a la cualidad, ¿por qué no ocurre lo mismo con el hombre activo, y, por consiguiente, con la actividad? Si el hombre activo es una cosa calificada, no deben, pues, referirse a la relación la actividad y la pasividad. Preferible parece referir el hombre activo a la cualidad, si es activo, en virtud de una potencia: pues la potencia es una cualidad; pero si la potencia es esencial, en tanto que potencia, no es ya un relativo ni siquiera una cosa calificada. Tampoco está lo activo en el caso de lo más, pues lo más no existe, en tanto que más, sino relativamente a lo menos, al paso que lo activo es tal por sí mismo. Mas acaso se diga que lo activo, en tanto que tal, es una cosa calificada, y que, al mismo tiempo, en tanto que puede obrar sobre otra cosa y que es así llamado activo, es un relativo. Pero, en ese caso, ¿por qué el hombre capaz de combatir en el pugilato, y el arte pugilística misma, no son relativos? Porque el arte pugilística implica una relación; todos los conocimientos que da

son relativos a otra cosa. En cuanto a las demás artes, o, por lo menos, en cuanto a la mayor parte de las demás artes, puede decirse, luego de haberlas examinado, que, en tanto que dan al alma una disposición, son cualidades; en tanto que obran, son activas, y, como desde este punto de vista se refieren a otra cosa, son relativas, como también lo son en el sentido de que son hábitos. ¿Hay que admitir, según eso, que la actividad, que no es tal sino por ser cualidad, es cosa substancialmente diferente de la cualidad? En los seres animados, sobre todo en aquellos que son capaces de escoger, porque se inclinan sobre tal o cual cosa, la actividad posee una naturaleza realmente substancial. Pero en las potencias inanimadas que llamamos cualidades, ¿en qué consiste la acción que ejercen? ¿Acaso en que lo que a ellas se aproxima participa de sus propiedades? Si la potencia que actúa sobre otra cosa padece al mismo tiempo, ¿cómo sigue siendo activa? Porque la cosa más grande, que tiene por sí misma tres codos, no es más grande o más pequeña, sino por la relación que se establece entre ella y otra. A esto podrá responderse que la cosa más grande o más pequeña deviene tal al participar de la magnitud o de la pequeñez. Parejamente, la cosa que es a la vez activa y pasiva deviene tal al participar de la actividad y de la pasividad.

Sería cosa de examinar si las cualidades que se ven en el mundo sensible y las que existen en el mundo inteligible pueden ser reducidas a un sólo género. Cuestión es ésta que debe plantearse a los que admiten que hay también cualidades en el mundo inteligible. ¿Debe ser planteada asimismo al que no admite que haya especies en la región superna, sino que se limita a atribuir algún hábito a la Inteligencia? ¿No cabrá preguntarse entonces si hay algo de común entre el hábito que se encuentra en la Inteligencia y el que vemos

en las cosas sensibles? Reconócese que la sapiencia existe en la Inteligencia. Si esa sapiencia es homónima de la que aquí abajo existe, no está incluida entre las cosas sensibles; si es sinónima de la sapiencia que aquí abajo existe, la cualidad se encontrará entre las cosas inteligibles, tanto como entre las cosas sensibles, lo cual es falso, a menos que se reconozca que todas las cosas inteligibles son esencias y que el pensamiento figura en el número de esas esencias.

Por lo demás, esta cuestión se aplica también a las restantes categorías. Respecto a cada una de ellas cabe preguntarse si lo sensible y lo inteligible forman dos géneros, o bien si se refieren a un solo género.

XIII.—Por lo que se refiere a la categoría del *cuando*, he aquí las consideraciones a que da lugar.

Si *mañana*, *hoy*, *ayer*, y otras divisiones análogas, son partes del tiempo, ¿por qué no habrían de ser incluidas en el mismo género que el tiempo mismo, ni más ni menos que *ha sido*, *es*, *será*? Pues que son especies del tiempo, justo parece que sean agrupadas en el mismo género que el tiempo mismo. Ahora bien, el tiempo forma parte de la cantidad. ¿Qué necesidad hay, por tanto, de otra categoría? Si los peripatéticos dicen que no sólo *ha sido*, *será*, son tiempo, sino que *ayer* y *antaño*, comprendidos en él *ha sido*, lo son también, que no sólo *ahora* es tiempo, sino que también lo es *cuando*, será preciso responderles como sigue: En primer lugar, si *cuando* es tiempo, el tiempo existe; además, como *ayer* es tiempo pasado, será algo compuesto, si el pasado es otra cosa que el tiempo; por consiguiente, tiene que haber dos categorías, y no una categoría simple. Si dicen que *cuando* es en el tiempo y no es el tiempo, que *cuando* es lo que es en el tiempo, si determinan el hecho, si dicen, por ejemplo, que Sócrates era *antaño*, Sócrates, entonces, sería fuera del tiempo, y lo que expresan ya no es una cosa única.

Pero, ¿qué significa que Sócrates es en el tiempo, que tal hecho es en el tiempo? ¿Significa que son en una parte del tiempo? Si al decir «una parte del tiempo», y «en tanto que es una parte del tiempo», creen los peripatéticos que no hablan absolutamente del tiempo, sino de una parte pasada del tiempo, anuncian varias cosas: porque esa parte, en tanto que parte, la refieren a algo; y el pasado será para ellos algo añadido al tiempo o bien se identificará con el *ha sido*, que es una especie de tiempo. Pero si dicen que hay una diferencia, que *ha sido* es indeterminado, mientras que *antaño* y *ayer* son determinados, situaremos primeramente en alguna parte el *ha sido*; luego, *ayer* será el *ha sido* determinado, de suerte que *ayer* será el tiempo determinado. Ahora bien, eso es una cantidad de tiempo; de modo que si el tiempo es una cantidad, cada una de estas dos cosas será una cantidad determinada. Pero si, cuando dicen *ayer*, entienden por ello que tal acontecimiento ha sido ocurrido en un tiempo pasado determinado, aún enuncian con ello más cosas. Y, si es preciso introducir nuevas categorías por que una cosa actúa en otra, como ocurre aquí con lo que actúa en el tiempo, introduciremos muchas más aún, porque la acción es diferente en una cosa diferente. Esto, por otra parte, resultará más claro merced a lo que sigue tocante a la categoría del lugar.

XIV.—Los peripatéticos, al tratar de esta categoría, dicen: «¿Dónde? En el Liceo y en la Academia», por ejemplo. La Academia y el Liceo son, pues, según ellos, lugares y partes del lugar, como *arriba*, *abajo* y *aquí* son partes o especies del lugar. La única diferencia consiste en una mayor determinación. Por consiguiente, si *arriba*, *abajo* y el centro son lugares, como Delfos por ejemplo es el centro de la tierra como Atenas, el Liceo y otras comarcas están cerca del centro de la tierra, ¿qué tenemos que buscar aparte del lugar, pues

que decimos que cada una de esas cosas designa un lugar? Si, cuando decimos *donde* enunciamos que una cosa está en otra, no enunciamos una cosa una y simple. Además, cuantas veces afirmamos que tal hombre está ahí, creamos una doble relación: la relación del hombre que está ahí con el punto en que se encuentra, y la relación de lo que contiene con lo que es contenido. ¿Por qué no hemos de reducirla al género de los relativos, ya que resulta algo de la relación que cada uno de los dos términos tiene con el otro? Por otra parte, ¿qué diferencia hay entre decir *aquí* y *en Atenas*? Los peripatéticos conceden que *aquí* indica el lugar; lo mismo ocurre, por consiguiente, con la expresión *en Atenas*. Si *en Atenas* equivale a *estar en Atenas*, esta última expresión contiene dos categorías: la del lugar y la del ser. Ahora bien, no debe ocurrir tal cosa, del mismo modo que no debe decirse: «la cualidad es», sino solamente: «la cualidad». Además, si ser en el lugar o ser en el tiempo suponen otras categorías que el lugar y el tiempo, ¿por qué no habría de constituir también una categoría aparte ser en un vaso? ¿Por qué no habría de ocurrir lo mismo al ser en la materia, o en el sujeto, y, en general, al ser una parte en el todo, o el todo en las partes, o el género en las especies y la especie en el género, con lo que tendríamos un número de categorías mucho mayor aún?

XV.—*Actuar* da pie a las siguientes reflexiones.

Los peripatéticos dicen que hay que poner después de la substancia las cosas que a la substancia se refieren: el número y la cantidad, por ejemplo. Con lo que hacen de la cantidad un género diferente de la substancia. Y como la cualidad se refiere a la substancia, hacen también de ella un género distinto. Y otro tanto hacen con la *acción*, ya que se refiere asimismo a la substancia. ¿Habrà que considerar, por consiguiente, cómo un género, el *actuar*, o más bien la *acción*, de

donde se deriva *actuar*, del mismo modo que se considera como un género la *cualidad*, de donde se deriva la *calificación*? ¿O bien debe considerarse aquí como una sola cosa, *acción*, *actuar* y *activo*, o *actuar* y *acción*? *Actuar*, *hacer*, expresa la idea de *lo activo*, mientras que *acción* no lo expresa. *Actuar* significa *ser en acción*; es decir, *ser en acto*. Resulta de aquí que debe considerarse como una categoría el *acto* antes que la *acción*, ya que el acto se afirma de la substancia, al igual que la cualidad, como más arriba dijimos, y el acto se refiere también a la substancia, como el movimiento. Ahora bien, el *movimiento* constituye necesariamente un género del ser. ¿Cómo admitir, en efecto, que la cantidad, la cualidad y la relación formen, cada una de por sí, un género relativo a la substancia, y negar al movimiento, que se refiere igualmente a la substancia, el privilegio de formar a su vez un género del ser?

XVI.—Acaso se nos objete que el movimiento es un acto imperfecto. Nada impide, entonces, que concedámos el primer rango al *acto* y que pongamos después de él, como una especie, el *movimiento* con la cualidad de *imperfecto*, diciendo que el movimiento es un acto, y añadiendo, como diferencia específica, que es imperfecto. Si se dice que el movimiento es un acto imperfecto, no es porque no sea acto, sino porque, aun siéndolo, implica sucesión. Ahora bien, el movimiento implica sucesión, no para llegar a ser acto (pues que lo es ya), sino para llegar a realizar una cosa de que es enteramente distinto. Entonces, llegado que es el término, no es el movimiento lo que llega a ser perfecto, sino la cosa que ese movimiento tenía como fin. El caminar, por ejemplo, es caminar desde el primer paso; pero, si hay un trozo que recorrer, y ese trozo no ha sido recorrido aún, lo que falta no falta al caminar ni al movimiento tomado en absoluto, sino a tal caminar,

ya que el caminar ha sido caminar y movimiento desde el primer paso. Así, lo que se mueve se ha movido ya, y lo que corta ya ha cortado—o, lo que es lo mismo: moverse, cortar, expresan una acción perfecta, ni más ni menos que haberse movido, haber cortado. Al igual que el acto, el movimiento no necesita del tiempo; no tiene necesidad de éste, sino para ser tal movimiento. Si el acto es fuera del tiempo, lo mismo le ocurre al movimiento, considerado absolutamente. Si se pretende que el movimiento es en el tiempo porque implica continuidad, resultaría que la misma intuición, si fuera prolongada, implicaría también continuidad y sería en el tiempo. Razonando por inducción, se ve que siempre pueden distinguirse partes en toda clase de movimiento, que no es posible determinar cuándo ni desde cuándo ha empezado el movimiento, ni asignarle un punto de partida; que siempre hay la facultad de dividir el movimiento remontándose a su origen, de suerte que de esa manera el movimiento que acaba de comenzar resultaría que ha comenzado hace infinito tiempo, y el movimiento sería infinito respecto de su comienzo. Los peripatéticos distinguen el *movimiento* del *acto*; afirman que el acto está fuera del tiempo, pero que el tiempo es necesario al movimiento—no a tal movimiento, sino al movimiento tomado en sí— porque es, según ellos, una cualidad. No dejan de reconocer, sin embargo, que si el movimiento es una cantidad, lo es no más que por accidente, cuando es un movimiento diurno, por ejemplo, o que tiene tal duración. Así como el acto está fuera del tiempo, nada impide que el movimiento haya comenzado también fuera del tiempo, y que éste se halle unido al movimiento solamente porque el movimiento tiene tal duración, puesto que se conviene en que se producen cambios fuera del tiempo, ya que se dice: Los cambios ocurren, o bien de una vez, o sucesivamente. Ahora bien, si el cambio puede producirse fue-

ra del tiempo, ¿por qué no ha de ocurrir lo mismo con el movimiento? Hablamos aquí del *cambio* y no del *haber cambiado*. Porque el *cambio*, para ser tal, no necesita haberse llevado a cabo, al paso que *haber cambiado* significa precisamente un hecho realizado ya, e implica, por consiguiente, la noción del tiempo.

XVII.—El acto y el movimiento, se responderá acaso, no son un género por sí mismos, sino que pertenecen al género de los relativos, porque el acto existe merced a una potencia de una cosa activa, y el movimiento en virtud de una potencia, de un motor en tanto que motor. Responderemos que los relativos son engendrados por el *hábito* o manera de ser misma de las cosas, y no sólo por la relación que entre ellas establece el espíritu. Como el *hábito* es un modo de existencia, aun cuando sea la cosa de otra cosa, o, como dice Aristóteles, se refiera a otra cosa, posee, sin embargo, su peculiar naturaleza antes de ser una relación. Ahora bien, ese acto, ese movimiento, ese hábito que es la cosa de otra cosa, posee, con todo, la propiedad de existir y ser concebido por sí, antes de ser una relación; sin esto, todas las cosas serían relativos, ya que no hay ninguna cosa que no tenga alguna relación con otra, y la propia alma se halla en este caso. Además, ¿por qué no habrían de ser relativos la *acción* y el *actuar*? Al fin, no son necesariamente un movimiento o un acto. Si los peripatéticos incluyen la *acción* en el número de los relativos y hacen del *actuar* un género, ¿por qué no ponen también el *movimiento* en el número de los relativos y hacen un género del *mover*? Pueden dividir a éste, como género, en dos especies: *obrar* y *padecer*; mas no tienen derecho a hacer dos géneros distintos de *obrar* y *padecer*, como actualmente hacen.

XVIII.—Hay que examinar, además, si los peripatéticos tienen razón para decir que en el *actuar* hay a la vez *actos* y *movimientos*, que los actos se producen

*instantáneamente*, y los movimientos *sucesivamente*: dividir, por ejemplo, implica tiempo. ¿O dirán acaso que todos los actos son movimientos, o, a lo menos, van acompañados de movimiento? ¿Referirán todas las acciones al *padecer*, o reconocerán acciones absolutas, como el caminar y el hablar? ¿Llamarán *movimientos* a todas las acciones que refieren al *padecer*, y *actos* a las acciones absolutas, o bien incluirán acciones de ambas especies en el número de los movimientos y en el de los actos? Indudablemente darán el nombre de movimiento al caminar, que es una cosa absoluta, y el de acto al pensar, a que nada pasivo corresponde; si no, se verán obligados a sostener que nada activo hay en el caminar y en el pensar. Pero si caminar y pensar no pertenecen a la categoría del actuar, del obrar, hay que explicar a qué pertenecen. ¿Se dirá que el pensar se refiere a lo inteligible, del mismo modo que la intelección, porque la sensación se refiere al objeto sensible? Si se refiere la sensación al objeto sensible, ¿por qué no se refiere igualmente el sentir al objeto sensible? La sensación, al referirse a otra cosa, tiene una relación con esa cosa; pero, aparte de esa relación, tiene la propiedad de ser un acto o una pasión. Por tanto, si la pasión, a más de pertenecer a otra cosa o depender de otra cosa, tiene la propiedad de ser algo por sí misma, como el acto, entonces el caminar, a más de pertenecer a otra cosa (a los pies) y depender de otra (la potencia motriz), posee, sin embargo, por sí misma, la propiedad de ser movimiento. Si esto es así, hay que reconocer que la intelección, a más de ser una relación, es también por sí misma un movimiento o un acto.

XIX.—Veamos ahora si ciertos actos parecen ser imperfectos cuando no están unidos al tiempo, de suerte que se identifican con los movimientos, como vida se identifica con vivir. Porque, según los peripatéticos,

la vida de cada ser se realiza en un tiempo perfecto, y la felicidad es un acto, no un acto indivisible, sino una especie de movimiento. Resulta de esto que hay que llamar a la vida y a la felicidad movimientos, hacer del movimiento un género, reconocer que el movimiento forma un género harto distinto de la cualidad y la cantidad, y que, como éstas, se refiere a la substancia. Ese género puede dividirse en dos especies: movimientos del cuerpo y movimientos del alma, o movimientos espontáneos y movimientos comunicados, o también movimientos que proceden de los mismos seres y movimientos que proceden de otro. En ese caso, los movimientos que proceden de los mismos seres son *acciones*, ya sea que los seres se comuniquen, ya que permanezcan absolutos, sin comunicarse; y los movimientos que proceden de otro son *pasiones*, aunque los movimientos comunicados parezcan ser idénticos a los movimientos que proceden de otro. La división, por ejemplo, es una sola y la misma cosa, ya se la considere en lo que divide, ya en lo que es dividido; y, sin embargo, dividir es otra cosa que ser dividido. O, mejor dicho, la división no es una sola y la misma cosa según que proceda de lo que divide o que sea recibida por lo que es dividido: dividir es, por medio de tal acción y de tal movimiento, hacer nacer en la cosa que es dividida, otro movimiento que es consecuencia. Acaso la diferencia no se encuentre en el hecho mismo de ser dividido, sino en el movimiento que resulta de la división, en el sufrimiento, por ejemplo, porque ese movimiento es lo que constituye la pasión. Pero, ¿qué diremos si no hay sufrimiento? ¿No puede responderse que entonces el acto de lo que actúa es simplemente presente en tal cosa, sin pasión correlativa? Hay, así, dos maneras de obrar: obrar en sí, obrar fuera de sí. Ya no se dirá entonces que el primer modo es *obrar*, *actuar*, propiamente, y el segundo *padecer*, sino que hay

dos maneras de obrar fuera de sí; a saber: *obrar* y *padecer*. Escribir, por ejemplo, es una operación en que se actúa sobre otra cosa sin que haya una pasión correlativa, porque al escribir no se produce más que el acto mismo de escribir, y no otra cosa, como el sufrimiento; si se dice que se produce también la cualidad de la escritura, no hay en ello nada que padezca. En cuanto al caminar, aun cuando la tierra sea hollada por los pies, no padece a consecuencia de ese hecho. En cambio, si es el cuerpo del animal lo que es hollado por los pies, se concibe que haya pasión, porque se piensa entonces en el sufrimiento que experimenta el animal así pisoteado, y no en el caminar. Si no, la noción de esa pasión habría estado implicada en la noción misma del caminar.

Así, en todas las cosas, *obrar* no forma sino un solo y el mismo género con *padecer*, considerado como su contrario por los peripatéticos. *Padecer* es lo que va después de *obrar*, sin ser su contrario. *Ser abrasado*, por ejemplo, va después de *abrasar*, pero no es su contrario. En este caso, la pasión es lo que resulta en el objeto mismo del hecho de abrasar y del de ser abrasado, hechos que no forman sino uno solo, sea ese resultado un sufrimiento u otra cosa, una disminución, por ejemplo. Pero, ¿y si un ser hace sufrir a otro, no es verdad que el uno obra y que el otro padece? Aquí, de un solo acto resultan dos hechos: una acción y una pasión. Parece, por otra parte, que no debe comprenderse en la acción la voluntad de hacer sufrir; la acción ha producido solamente alguna otra cosa a consecuencia de la cual hace sufrir, cosa que, al producirse en el ser que sufre, y comoquiera que es una e idéntica, tiene como resultado el sufrimiento. ¿Qué es, pues, esa cosa una e idéntica antes de hacer sufrir? ¿Cuándo no hay sufrimiento, no hay, con todo, una pasión en lo que es modificado, en lo que entiende, por ejemplo?

No; entender no es padecer, ni la sensación es realmente una pasión; pero sufrir es experimentar una pasión, y la pasión, como ya hemos explicado, no es lo contrario de la acción.

XX.—Admitamos, se nos dirá, que la pasión no es lo contrario de la acción. Sin embargo, como difiere de ella, mal podría situarse en el mismo género que ella. Si tanto la pasión como la acción son movimientos, pertenecen al mismo género, el de la *alteración*, que es un movimiento respecto de la cualidad. Cuando la alteración procede del ser dotado de cualidad, ¿hay acción, aun cuando ese ser permanezca impassible? Sí, porque, bien que impassible, es activo. Cuando obra sobre otro objeto, cuando lo golpea, por ejemplo, y padece, ¿ya no es activo? ¿No es más bien activo y pasivo a la vez? Si es activo cuando padece, cuando frota, por ejemplo, ¿por qué se le considera como activo más bien que como pasivo? Porque cuando frota es cuando a su vez es frotado y padece. ¿Diremos que hay en él dos movimientos porque es movido al mover? Pero, ¿cómo hay en él dos movimientos? ¿Admitiremos que no hay más que uno? En ese caso, ¿cómo es a la vez el mismo movimiento acción y pasión? Sin duda será considerado como *acción*, en tanto que procede del motor, y como *pasión* en tanto que pasa del motor a lo móvil, sin dejar de ser una sola y la misma cosa. ¿Es que la pasión es otra especie de movimiento que la acción? ¿Cómo, entonces, el movimiento que altera modifica de cierta manera a lo que padece sin que lo que actúa padezca igualmente? Pero ¿cómo podría padecer lo que actúa sobre otro objeto? ¿Basta con que el movimiento sea en lo móvil para que haya pasión—ya que ese movimiento no constituía una pasión en el motor? Pero si por una parte la razón espermática del cisne torna blanco, y, por otra, el cisne que nace es tornado blanco, ¿diremos

que el cisne es pasivo al devenir aquello que está en su esencia ser? Y si deviene blanco aun después de su nacimiento, ¿será también pasivo? Si una cosa aumenta y otra es aumentada, ¿admitiremos que lo que es aumentado padece? ¿Atribuiremos más bien la pasión a la cosa calificada? Si una cosa es embellecida y otra la embellece, ¿afirmaremos que la cosa que es embellecida padece? Si la cosa que la embellece se aminora, o bien se empaña, como el estaño, o si, por el contrario, gana, como el cobre, ¿diremos que el estaño actúa y que el cobre padece? ¿Cómo admitir, por último, que mañana el que aprende sea pasivo? ¿Es porque el acto del que obra pasa a él? Pero ¿cómo ha de haber pasión si no hay en eso más que un acto? Ese acto, evidentemente, no es una pasión; pero el que lo recibe es pasivo, porque participa de la pasividad. En efecto, de que el que aprende no obre por sí mismo, no se sigue que sea pasivo: aprender no es ser fulminado, sino captar y discernir, como ocurre en la visión.

XXI.—¿Cómo definiremos el *padecer*, en cuanto hecho? No lo haremos consistir en el acto que pasa de un ser a otro, si el que recibe ese acto se lo apropia. ¿Diremos que el ser padece cuando no hay acto, sino únicamente pasión? Pero ¿acaso no es posible que el ser que padece devenga mejor, y que, por el contrario, el ser que actúa pierda? ¿No es igualmente posible que un ser actúe de manera mala, reprobable, y ejerza sobre otro una influencia perniciosa? ¿No es posible, también, que la acción sea mala y la acción honrosa? ¿Qué distinción estableceremos, entoces, entre la pasión y la acción? ¿Diremos que obrar es hacer pasar un acto de uno mismo a otro, y que padecer es recibir en sí un acto que proviene de otro? Pero ¿acaso no ocurre que se produzcan en uno actos que no pasan a otro, como el pensamiento y la opinión,

por ejemplo? Como también puede uno enardecerse por sí mismo a consecuencia de una reflexión o de una opinión que le remueva, sin que esa emoción sea provocada por otro ser. Definiremos, pues, la *acción* como un *movimiento espontáneo*, ya sea que ese movimiento permanezca en el ser mismo que lo produce, ya que pase a otro. ¿Qué son, pues, la concupiscencia y el deseo en general? Si el deseo es excitado por la cosa deseada, es una pasión, aun cuando no se considere por qué es excitado, limitándose tan sólo a observar que es posterior al objeto, ya que ese deseo no difiere de una impresión y de un impulso. ¿Dividiremos, pues, los deseos, y les llamaremos *acciones* cuando procedan de la inteligencia, y *pasiones* cuando arrastren al alma, de suerte que el ser sea menos pasivo por lo que reciba de otro que por lo que de sí mismo recibe? Es evidente que un ser puede obrar sobre sí mismo. Pero *experimental, sin contribuir en nada a ello, una modificación que no concorra a la esencia*, sino que, por el contrario, altere, o, cuando menos, no torne mejor al sujeto, cosa es que equivale a sufrir *una pasión*, a *padeecer*. Pero en ese caso, se dirá, si enardecerse, caldearse, consiste en poseer calor propio, y ese enardecimiento o acaloramiento concurre en parte a la esencia, y en parte no, la misma cosa será y no será a la vez una pasión. Responderemos a esto que hay dos maneras de caldearse o enardecerse. Además, aun cuando el enardecimiento concorra a la esencia, sólo concurre en cuanto otro objeto padece. Así, por ejemplo, es preciso que el bronce sea calentado y padezca para que se produzca la esencia llamada estatua, aun cuando esa estatua no sea caldeada, por su parte, sino por accidente. Por tanto, si el bronce deviene más bello por obra o como efecto de lo que lo calienta o del caldeamiento mismo, padece. Porque hay dos maneras de padeecer: una, que consiste en tornarse peor, y otra

consistente en no tornarse peor, o, cuando menos, en no sufrir alteración.

XXII.—La causa que hace padecer a un ser es que éste posee en sí mismo la especie de movimiento llamada *alteración*, movimiento en virtud del cual es modificado el ser en algún modo. Obrar, en cambio, es tener en sí un movimiento absoluto que uno extrae de sí mismo, o bien un movimiento que tiene su término en otro ser y su origen en el ser que actúa. En ambos casos hay movimiento; la diferencia entre acción y la pasión es que la acción, en cuanto acción, es imposible, mientras que la pasión consiste en recibir una disposición diferente de aquella en que uno se encontraba anteriormente, sin que el que padece reciba nada que concurra a su esencia, de suerte que, cuando una esencia es engendrada, sea otro ser el que padezca. Resulta de esto que la misma cosa es una acción en cierto estado, y una pasión en otro: así, el mismo movimiento será en un ser una acción, porque se le considera desde cierto punto de vista, y en otro será una pasión, porque está en tal disposición. Acción y pasión parecen ser, pues, relativos, si se considera a la acción en su relación con la pasión, ya que la misma cosa es acción en uno y pasión en otro, y que no se considera cada una de esas cosas en sí misma, sino únicamente en lo que obra o actúa y en lo que padece, cuando lo uno mueve y lo otro es movido; cada uno de los dos términos implica entonces dos categorías: el uno da el movimiento, el otro lo recibe—por consiguiente, hay transmisión, recepción, y, por ende, relación. Si aquello que recibe el movimiento lo *tiene* como *tiene* su color, ¿por qué no se dice que *tiene* movimiento? Los movimientos absolutos, como son el caminar y el pensar, tienen el paso y el pensamiento.

Consideremos ahora si prever es obrar, y si ser di-

rigido por la previsión de un ser es padecer, ya que la previsión viene de un ser y se agita a otro. A nuestro juicio, prever no es obrar, aun cuando la previsión se aplique a otro ser; del mismo modo, ser dirigido por la previsión de otro ser no es padecer. En general, pensar no es obrar. El pensamiento, en efecto, no pasa al objeto pensado, sino que se ejercita sobre sí mismo: no es, en modo alguno, una acción. No todos los *actos* son *acciones*; no todos ellos ejercitan una acción; sólo por accidente pueden ejercerla. Pero, ¿y si un hombre que camina imprimiese en la tierra la huella de sus pasos, no ejercería una acción? La acción que ejercita entonces es consecuencia de que es otra cosa, o de que obra por accidente; esa acción es accidental, porque el hombre no pensaba en ella. De esta manera, las cosas inanimadas ejercen cierta acción; así salienta el fuego y obra la medicina. Pero basta ya sobre este punto.

XXIII.—Examinemos ahora la categoría de *tener*.

Si la palabra *tener* se emplea en diversos sentidos, ¿qué impide que reduzcamos a esta categoría todas las maneras de tener: la cantidad, por ejemplo, ya que *tiene* la magnitud; la cualidad, porque *tiene* el color; el padre, porque *tiene* un hijo; el hijo, porque *tiene* un padre, y, en general, todas las especies de posesión? ¿Se dirá a esto que todas las demás cosas que cabe poseer han sido ya incluidas en las categorías precedentes, y que la categoría de *tener* comprende solamente las armas, el calzado, las vestiduras? Entonces preguntaremos porqué el *tener* esos objetos constituye una categoría, y por qué quemarlos, cortarlos, enterrarlos o tirarlos no constituye igualmente otra u otras varias categorías. Además, si se responde que esas cosas forman una categoría porque rodean al cuerpo, resultará de ello que, si se pone una vestidura sobre una litera, tendremos

otra categoría, y lo mismo ocurrirá si alguien está cubierto por una vestidura. Por último, si se dice que la categoría de *tener* consiste en la *manera de contener* y en la *posesión*, entonces todas las demás cosas que son poseídas deberán ser reducidas a esa categoría, que comprenderá así toda posesión, cualquiera que sea, ya que mal podría establecer aquí distinción alguna la naturaleza del objeto poseído. Por otra parte, si no es posible comprender en la categoría de *tener* ni tener una cualidad o una cantidad, porque la cualidad y la cantidad constituyen ya categorías, ni tener partes, porque se ha tratado de la substancia, que comprende las partes, ¿por qué ha de comprenderse en esa categoría el tener armas, si se ha tratado ya de la substancia a cuyo género pertenecen las armas así como los calzados? ¿Cómo puede considerarse, en general, como cosa simple y referirse a una sola categoría esta idea: *El tiene armas?* Esta frase expresa la misma idea que esta otra: *El está armado.* ¿Se aplicará la primera de estas dos expresiones a un hombre, exclusivamente, o también a su estatua? El hombre vivo posee, en efecto, de otra manera que una estatua, y el verbo *haber* se emplea entonces sólo por homonimia, lo mismo que el verbo *estar de pie* tiene diferente sentido según que se hable de un hombre o de una estatua. ¿Es cosa racional, por último, hacer una categoría genérica de una diferencia que sólo se apoya en algunos caracteres sin importancia?

XXIV.—En cuanto a la categoría de la *situación*, consiste igualmente en algunos caracteres sin importancia, como estar elevado, estar sentado. Aquí, los peripatéticos no hacen una categoría de la *situación* considerada en sí misma, sino de la clase de situación, como cuando se dice: «Está en tal postura» (frase en que *está* y *tal postura* expresan dos ideas diferentes); o, también: «Está en un lugar.» Ahora bien, toda vez

que se ha tratado ya de la postura y del lugar, ¿a qué reunir aquí en una sola dos categorías? Si se quiere que la expresión «está sentado» indique una acción o una pasión, ¿hay que referirla a las categorías del obrar o del padecer? Decir «está elevado», ¿no es lo mismo que decir: «está puesto en alto», como se dice: «está puesto abajo», o «está situado en el centro»? Por otra parte, ya se ha hablado del *estar sentado*, al tratar de la relación. ¿Por qué no habría de ser también un relativo *estar elevado*, pues que incluimos en esa categoría la cosa que está a la derecha o a la izquierda, así como el mismo lado derecho?

Pondremos fin aquí a estas reflexiones.

XXV.—Pasemos a los filósofos que, no reconociendo más que cuatro categorías, dividen todas las cosas en *substancias, cualidades, modos, relaciones*, y que, atribuyendo a todos los seres *algo de común*, los abarcan así en un solo género.

Esta doctrina promueve multitud de objeciones, sobre todo en cuanto que atribuye a todos los seres *algo de común* y los reúne así en un solo género. La razón, en efecto, no podría comprender en qué consista ese *algo* de que hablan, ni cómo podría adaptarse a la vez a los cuerpos y a los seres incorpóreos, entre los cuales no dejan diferencias que permitan establecer una división en ese *algo*. Ese *algo*, por lo demás, o es un ser o no lo es: si es un ser, es una forma; si no es un ser, síguense de ello mil absurdos—entre otros, que el ser no es ser.

Pero dejemos ahora esto y consideremos la división en cuatro categorías.

Al asignar el primer rango a las substancias y poner antes que todas las demás la materia, los estoicos ponen en el mismo rango su primer Principio y las cosas que son inferiores a ese Principio.

Ante todo, reducen a un solo género las cosas ante-

riores y las cosas posteriores, aunque sea imposible ponerlas juntas. En efecto, cuantas veces unas cosas difieren de otras en que unas son anteriores y otras posteriores, las que son posteriores deben su existencia a las que son anteriores. Por el contrario, cuando en un solo y el mismo género están comprendidas varias cosas, todas ellas deben igualmente su ser a ese género, ya que *el género es lo que es afirmado de las especies en el orden de la esencia*, como reconocen los mismos estoicos al decir que todas las cosas reciben su esencia de la materia.—Aparte de esto, comoquiera que no cuentan sino una sola substancia, no enumeran los mismos seres, sino que buscan los principios de esos seres. Ahora bien, hay una gran diferencia entre tratar de los principios y tratar de los seres. Si los estoicos no reconocen otro ser que la materia y piensan que las demás cosas son *modificaciones de la materia*, yerran en reducir a un sólo género el ser y las demás cosas; antes debieran decir que el ser y la esencia, que las demás cosas son modificaciones, y dividir luego esas modificaciones.—Por último, es absurdo expostular que, entre los seres, unos son las substancias y otros las demás cosas (las cualidades, los modos, las relaciones, toda vez que los estoicos no reconocen más que una substancia, la cual no contiene diferencia alguna, a menos que se la divida como una masa en partes; y aun no podrían dividir de esa manera su substancia los estoicos, ya que enseñan que es *continua*. Deberían decir, por tanto: la substancia, y no: las substancias.

XXVI.—Lo más chocante de esta doctrina es que los estoicos asignan el primer rango a lo que no es sino en potencia, a la materia, en lugar de poner el acto antes que la potencia. Es imposible que lo que es en potencia pase al acto si lo que es en potencia ocupa el primer rango entre los seres. Lo que es en poten-

cia jamás podría, en efecto, mejorarse a sí mismo; es absolutamente preciso que lo que es en acto exista anteriormente, y entonces lo que es en potencia ya no es principio; o bien, si se quiere que lo que es en acto sea contemporáneo de lo que es en potencia, resultará que los principios dependerán del azar. Además, si lo que es en acto es contemporáneo de lo que es en potencia, ¿por qué no asignar el primer rango a lo que es en acto? ¿Por qué esta cosa—la materia—es el ser más bien que esotra—la forma? Si se dice que la forma es posterior, explíquese por qué es así; porque la materia no engendra la forma, mal podría nacer la cualidad de lo que no tiene cualidad, ni el acto de lo que es en potencia; si así no fuera, lo que es en acto hubiera existido anteriormente, incluso en el sistema de los estoicos. Para estos, Dios ya no es simple; es posterior a la materia, ya que es un cuerpo compuesto de forma y de materia. ¿De dónde le viene, entonces, su forma? Si Dios existe sin materia, es incorpóreo en su cualidad de Principio y de Razón, y el principio activo es así incorpóreo en su cualidad de Principio y de Razón, y el principio activo es así incorpóreo. Si, aun sin tener materia, Dios es compuesto en su esencia, en su cualidad de cuerpo, es preciso, entonces, que los estoicos admitan otra materia que convenga a Dios.

Por otra parte, ¿cómo es el primer principio la materia, si es un cuerpo? El cuerpo es necesariamente múltiple; es siempre compuesto de materia y de cualidad. Si el cuerpo de que hablan los estoicos es de otra naturaleza, llaman cuerpo a la materia por homonimia. Si dicen que la propiedad común del cuerpo es tener tres dimensiones, hablan del cuerpo matemático. Si, por el contrario, juntan a las tres dimensiones la impenetrabilidad, ya no enuncian una cosa simple. Además, la impenetrabilidad es una cualidad o pro-

viene de una cualidad; ahora bien, ¿de dónde viene la impenetrabilidad? ¿De dónde la extensión de tres dimensiones? ¿Quién ha dado la extensión a la materia? La materia, en efecto, no está contenida en la idea de la extensión de tres dimensiones, como tampoco la extensión de tres dimensiones está contenida en la idea de la materia. Por consiguiente, puesto que la materia participa así en la magnitud, ya no es una cosa simple.

¿De dónde procede, por último, la unidad de la materia? Esa substancia no es la unidad, pero participa de la unidad. Había que concebir, por ende, que la masa material no es anterior a todo, que el primer rango corresponde a lo que no es una masa, a lo Uno mismo, y después descender de lo Uno a lo múltiple, de lo que no tiene magnitud a las magnitudes, porque mal podría haber multiplicidad sin lo Uno, ni magnitud sin lo que no tiene magnitud, ya que si la magnitud es una, no es que sea lo Uno mismo, sino solamente porque participa de lo Uno. Debe, pues, reconocerse que lo que posee la existencia primera y absoluta es anterior a lo que existe por contingencia. ¿Cómo existe la contingencia? ¿Cuál es su modo de existencia? Si los estoicos hubiesen examinado este punto, habrían hallado lo que no es uno por contingencia (lo Uno absoluto), y llamo uno por contingencia a lo que no es uno por sí mismo, sino por otro.

XXVII.—Los estoicos hubieran debido, poniendo, por lo demás, en el primer rango, el principio de todo, no reconocer como principio ni mirar como esencia lo que es informe, pasivo, desprovisto de vida y de inteligencia, tenebroso e indefinido (la materia). Introducen a Dios en el universo con miras a la belleza; pero su mismo Dios recibe su existencia de la materia; es compuesto y posterior a la materia, o, por mejor decir, no es sino la *materia modificada*. Por consiguiente,

si la materia es el *sujeto*, es necesario que haya fuera de ella otro principio que, actuando sobre ella, la haga sujeto de las cualidades que le da. Si ese principio residiese en la materia, y fuese a su vez sujeto, si fuese, en fin, contemporáneo de la materia, no podría hacer de la materia un sujeto. Es enteramente imposible que constituya un sujeto en competencia con la materia, porque ¿a qué habrían de servir de sujeto ese principio y la materia, si ya no habría principio que hiciese de ellos un sujeto, una vez que todas las cosas habrían sido absorbidas en ese sujeto? Lo que es sujeto es necesariamente sujeto de algo, no de lo que en sí mismo posee, sino de aquello cuya acción padece; ahora bien, padece la acción de lo que no es sujeto, y, por consiguiente, de lo que está fuera de él. Este punto ha sido, pues, olvidado por los estoicos.

Por otra parte, si la materia y el principio activo no necesitan de nada exterior, si el sujeto que constituyen puede pasar a ser todas las cosas tomando diversas formas, como un danzarín se da a sí mismo todas las actitudes posibles, ese sujeto ya no será verdaderamente tal sujeto, sino que será todas las cosas. Del mismo modo que el danzarín no es el sujeto de las actitudes, pues que esas actitudes son sus actos, así la materia de los estoicos ya no será el sujeto de todas las cosas si todas las cosas provienen de ella; o, por mejor decir, las cosas ya no existirán realmente, no serán sino *materia modificada*, como las actitudes no son más que el danzarín modificado. Ahora bien, si las demás cosas ya no existen realmente, la materia ya no es sujeto; ya no es la materia de los seres, sino solamente materia. Y ni siquiera será ya materia, puesto que lo que es materia es materia de algo; pero lo que se refiere a otra cosa es del mismo género que esa otra cosa, como la mitad pertenece al mismo género que lo doble y no es la substancia de lo doble. ¿Cómo se

refiere el no ser al ser, pues, si no es por accidente? Pero el ser absoluto y la materia misma se refieren al ser en cualidad de ser. En efecto, si lo que debe ser es simple potencia, y, por consiguiente, no es esencia, mal podría ser esencia la materia.

Resulta de esto que los estoicos, que reprochan a otros filósofos que hagan esencias con no esencias, hacen, por su parte, una no esencia de una esencia. El mundo, en efecto, en tanto que mundo, no es esencia, según el sistema de los estoicos. Evidentemente, es sostener una cosa disparatada afirmar que la materia, que es sujeto, es, sin embargo, esencia, y que los cuerpos no son esencia más que la materia; pero más disparatado aún es pretender que el mundo no es esencia por sí mismo, sino solamente por una de sus partes— por la materia—; que el ser animado no debe su esencia al alma, sino solamente a la materia, y, por último, que el alma no es sino una modificación de la materia, una cosa posterior. ¿De quién ha recibido entonces la animación la materia? ¿De dónde proviene la substancia del alma? ¿Cómo recibe la forma la materia? Porque, puesto que la materia pasa a ser los cuerpos, el alma es otra cosa que ella. Si la forma proviniese de otra cosa que el alma, la cualidad, al unirse a la materia, no produciría el alma, sino cuerpos inanimados. Si hay algo que dé forma a la materia y que cree al alma, entonces habrá antes que el alma un alma creadora.

XXVIII.—La hipótesis de los estoicos plantea otras muchas objeciones; pero nos detenemos aquí, por no parecer también absurdos al combatir un absurdo tan evidente. Basta con que hayamos demostrado cómo toman esos filósofos el no ser por el ser absoluto, concediendo el primer rango a lo que no debe ocupar sino el postrero. La causa de su error está en que han tomado de guía a la sensación, y sólo a ella han consultado para determinar los principios y lo demás. Per-

suadidos de que los cuerpos son los seres verdaderos, y sin querer que cambiasen unos en otros, han creído que lo que subsiste en esos cuerpos, en medio de sus cambios, es el ser verdadero, como pudiera imaginarse que el lugar es el ser, más aún, que los cuerpos, puesto que es indestructible. Aunque en el sistema de los estoicos subsista también el lugar sin sufrir alteración, esos filósofos no debían mirar como el ser lo que subsiste de cualquier modo, sino considerar, ante todo, cuáles son los caracteres que el ser posee necesariamente, y cuya presencia le hace subsistir sin que jamás sufra alteración. Suponed, en efecto, que una sombra subsista siempre siguiendo a una cosa que cambia sin cesar; esa sombra no será un ser más real que aquella cosa a que sigue. Lo sensible, tomado con las cosas múltiples, es, en su cualidad de todo, más ser que ninguna de las cosas que contiene. Si ese sujeto, tomado en su totalidad, es no ser, ¿cómo puede ser sujeto? Lo más asombroso es que, al seguir en todas las cosas el testimonio de la sensación, lo estoicos no hayan afirmado también que el ser pueda ser percibido por la sensación; porque no atribuyen la impenetrabilidad a la materia, porque la impenetrabilidad es una cualidad, y, según ellos, la materia no tiene cualidad. Si sostienen que la materia es percibida por la inteligencia, sólo una inteligencia desprovista de razón puede considerarse como inferior a la materia y concederle antes que a sí mismo el privilegio de constituir el ser verdadero. Puesto que en su sistema la inteligencia es no ser, ¿cómo puede merecer crédito alguno cuando habla de las cosas superiores sin tener ninguna afinidad con ellas? Pero ya hemos tratado sobradamente, en otro lugar, de la naturaleza de la substancia.

XXIX.—Puesto que los estoicos hablan de *cualidades*, éstas deben ser para ellos cosa distinta de los

*sujetos*; si así no fuera, no las pondrían en segundo lugar. Ahora bien, para ser otra cosa que los sujetos, las cualidades deben ser simples—por consiguiente, no ser compuestas; es decir, no contener ninguna materia en tanto que son cualidades. En ese caso, las cualidades deben ser incorpóreas y activas, ya que la materia es para los estoicos un sujeto pasivo. En cambio, si las cualidades son también pasivas, la división entre sujetos y cualidades es absurda, puesto que hace dos especies de las cosas simples y de las cosas compuestas, para reunir las después en un solo género. Además, es viciosa en cuanto que pone una de esas especies en la otra (es decir, la materia en las cualidades), como si se dividiera la ciencia en dos especies, una de las cuales comprendiese la gramática, y la otra la gramática, también, y alguna otra cosa más.

Si los estoicos dicen que las cualidades son la *materia cualificada*, sus *razones espermáticas*, siendo como son materiales y no unidas simplemente a la materia, formarán indudablemente un compuesto; pero antes de que formen ese compuesto serán ya, a su vez, compuestas de materia y de formas, y, por consiguiente, no serán ni materia ni formas.

Si los estoicos dicen que las *razones* no son sino la *materia modificada*, admiten entonces que las cualidades son *modos*, y deberían situarlas en el cuarto género; es decir, en la *relación*. Si la *relación* es otra cosa que el *modo*, ¿en qué consiste la diferencia? ¿Es que el modo tiene aquí más realidad? Pero si el modo, considerado en sí mismo, no es una realidad, ¿para qué hacer de él un modo o una especie, ya que no habría de reunir en un solo género el ser y el no ser? ¿En qué consiste, entonces, esa modificación de la materia? Es preciso que sea ser o no ser. Si es ser, necesariamente será incorpórea. Si es no ser, será una

palabra huera, sólo existirá la materia. En ese caso, la *cualidad* no es nada real, y menos aún lo será el *modo*. En cuanto al cuarto género, o sea la *relación*, no tiene ninguna especie de realidad. No habrá, pues, otra cosa que la materia en ese sistema.

Pero ¿quién nos enseña que sea así? Evidentemente, no la misma materia, a menos que, al ser modificada, constituya la inteligencia; pero esa modificación no es más que una vana adición. Por consiguiente, es la materia la que percibe esas cosas y las enuncia. Si se supone que dice cosas sensatas, hay lugar a preguntarse cómo piensa y desempeña las funciones del alma, no obstante no poseer alma ni inteligencia. Si dice una cosa insensata, afirmando que es y que no es y que mal podría ser de ninguna manera, ¿a quién hay que atribuir esa afirmación insensata? No cabría atribuirle, a todas luces, más que a la materia, si ésta pudiera hablar. Pero resulta que no habla, y el que emplea semejante lenguaje no lo emplea sino porque ha tomado mucho de la materia, porque ha llegado a ser esclavo de ella, aunque tenga un alma; es porque se ignora a sí mismo tanto como ignora la naturaleza de la facultad que puede decir la verdad sobre este punto.

XXX.—Es absurdo asignar el tercer rango a los *modos*, ni darles siquiera un lugar cualquiera, porque todos los modos se refieren a la materia. Pero a esto dirán los estoicos que hay diferencia entre los modos: las diversas modificaciones que la materia sufre no son lo mismo que los modos; las cualidades son, sin duda, modos de la materia, pero los modos propiamente dichos se refieren a las cualidades. Puesto que las cualidades no son más que modos de la materia, los modos propiamente dichos de que nos hablan los estoicos vuelven por sí mismos a la materia y se refieren a ella necesariamente. Por otra parte, ¿cómo pueden

formar un género los modos, habiendo como hay entre ellos numerosas diferencias? ¿Cómo reducir a unidad genérica la longitud de tres codos y la blancura, si la una es una cantidad y la otra una cualidad? ¿Cómo reducir, asimismo, a esa unidad el tiempo y el lugar? ¿Cómo considerar, en fin, como modos *ayer y antaño, en el Liceo y en la Academia*? ¿Cómo puede ser un modo el tiempo? Ni el tiempo ni las cosas que son en el tiempo, ni el lugar ni las cosas que son en el lugar, podrían ser modos. ¿Cómo ha de ser tampoco un modo *obrar*, si el que obra no es en sí mismo un modo, sino que obra más bien en cierto modo, o bien obra, inclusive, simplemente? Tampoco el que padece es un modo: antes padece en cierto modo, o, simplemente, padece de tal manera. El modo conviene más bien a la *situación* y a la *posesión* de los peripatéticos; y, aun en lo que se refiere a la posesión, no se posee en tal cual modo, sino que se posee pura y simplemente.

Si los estoicos no redujesen a un género común las *relaciones* así como las demás cosas de que hemos hablado ya, sería cosa de examinar si atribuyen una realidad substancial a esas maneras de ser, porque con frecuencia no les dan ninguna. ¿Qué diremos, por último, del hecho de que confundan en un mismo género las cosas nuevas y las que son anteriores? Eso es, evidentemente, un absurdo, porque es preciso que el uno y el dos existan antes que la mitad y que lo doble.

En cuanto a los filósofos que han profesado otras opiniones sobre los seres y los principios, que consideran a los seres como finitos o infinitos, como corpóreos o incorpóreos, o bien como corpóreos e incorpóreos a la vez, examinaremos por separado cada una de sus opiniones, tomando de los antiguos lo que contra ellas han dicho.

## SEGUNDO TRATADO

### De los Géneros del Sér: (II)

I.—Después de haber discutido la doctrina de las diez categorías y haber hablado de aquellos que reducen todas las cosas a un solo género distribuyéndolas en cuatro especies, nos falta exponer ahora nuestra propia opinión sobre este punto, esforzándonos, con todo, en ajustarnos a la doctrina de Platón.

Si debiésemos poner el ser como uno, no tendríamos que buscar si no hay más que un solo género para todas las cosas, si no pueden reducirse todos los géneros a uno solo, si son principios, si los principios son al mismo tiempo géneros, sin que pueda decirse recíprocamente que todos los géneros son principios—o bien si hay que distinguir entre ellos y decir que algunos principios son al mismo tiempo géneros, algunos géneros principios, o si, en fin, todos los principios son géneros sin que todos los géneros sean principios, y recíprocamente. Pero, puesto que no admitimos que el ser sea uno—y Platón y otros filósofos han expuesto las razones de ello—, nos hallamos obligados a tratar todas estas cuestiones, y a decir, antes que nada, cuántos géneros de seres reconocemos, y por qué nos detenemos en ese número.

Al tratar del ser o de los seres, debemos dejar rigurosamente determinado, ante todo, qué entendemos por el *ser*, de que en este momento nos ocupamos, y distinguirlo de lo que otros llaman ser, y que nos-

otros, en cambio, *lo que deviene, lo que nunca es verdaderamente ser*. Y, además, es necesario comprender que al hacer esa división no pretendemos dividir un género en especies de la misma naturaleza, ni puede ser eso lo que Platón ha querido hacer, ya que sería ridículo reunir en un mismo género el *ser* y el *no ser*; a Sócrates, por ejemplo, y la imagen de Sócrates. La división que aquí establecemos no consiste, pues, sino en separar cosas esencialmente diferentes, en explicar que el *ser aparente* no es el *ser verdadero*, demostrando que este último tiene una naturaleza completamente diferente. Para precisar esa naturaleza, es preciso añadir a la idea de *ser* la de *eternidad*, y hacer ver de esa suerte que el ser tiene una naturaleza tal que jamás podría equivocarse. Del ser así concebido (es decir, del *ser inteligible*) es del que vamos a tratar, admitiendo que no es uno. Más adelante hablaremos (*vide: Tercer Tratado*) de la *generación*, de *lo que deviene*, y del *mundo sensible*.

II.—Puesto que el ser no es uno, admitimos que la consecuencia de ello es que, o hay un número de seres determinado, o lo hay infinito. En efecto, decir que el ser no es uno ¿no equivale a decir que es a la vez uno y múltiple, que es una varia unidad que abarca una multitud? Ahora bien, es necesario que lo uno así concebido sea uno en tanto que forme un solo género, el cual tenga como especies los seres por que es uno y múltiple a la vez; o que haya varios géneros, pero que todos esos géneros se ordenen en uno solo; o bien que haya varios géneros, pero que no se subordinen unos a otros, y que cada uno de ellos, independiente de los demás, contenga lo que está por debajo de él, ya sean géneros menos extensos, ya especies después de las cuales no hay más que individuos, de suerte que todas esas cosas concurren a formar una sola naturaleza, y formen con su

conjunto *la substancia del mundo inteligible*, que llamamos nosotros *ser*.

Si esto es así, las divisiones que establecemos ya no son solamente *géneros*, sino que a la vez son los *principios* mismos del ser: son *géneros*, porque contienen géneros menos extensos, y, por debajo de estos géneros, especies, y luego individuos; son, asimismo, *principios*, puesto que el ser se compone de elementos múltiples, y esos elementos constituyen la totalidad del ser. Si se admitiera únicamente que el ser se compone de varios elementos y que esos elementos, merced a su concurso, constituyen el todo, sin añadir que por debajo de ellos hay ciertas especies, es verdad que seguiríamos teniendo principios, pero ya no serían géneros: así, cuando se dice que el mundo sensible se compone de cuatro elementos, del fuego y los demás, poseemos perfectamente en esos elementos otros tantos principios, pero en modo alguno géneros, a menos que les demos ese nombre puramente por homonimia.

Admitiendo, pues, que existen ciertos géneros que son al mismo tiempo principios, nos falta aún por ver si deben ser concebidos de suerte que esos géneros, con las cosas que cada uno de ellos contiene, se mezclen, se confundan y formen el todo con su conjunto. Si así fuera, los géneros sólo en potencia existirían, y en modo alguno en acto; ya no tendría cada uno de ellos algo que le fuera privativo. ¿O es que tal vez, dejando subsistir los géneros, podrían mezclarse no más que los individuos? ¿Qué serán, entonces, los géneros en sí mismos? ¿Subsistirán por sí mismos y permanecerán puros, sin que los destruyan las cosas que se hayan mezclado? ¿Cómo ocurrirá esto?—Pero más adelante trataremos de estas cuestiones.

Ahora, puesto que hemos reconocido que existen *géneros* que son además los *principios de la esencia*, que

hay, desde otro punto de vista, principios, o elementos, y compuestos, es preciso que ante todo digamos con relación a qué constituimos los géneros como géneros, cómo los distinguimos entre sí, en lugar de reducirlos a uno solo, cual si fuesen reunidos por el azar, aunque parezca más racional reducirlos a uno solo. Cabría reducirseles así a ser posible que todas las cosas fuesen especies del ser, que todos los individuos estuvieran contenidos en especies, y que nada hubiese fuera de éstas. Pero semejante suposición destruye las especies—ya que entonces dejarían éstas de ser tales—, y desde ese momento ya no habría lugar a reducir la pluralidad a unidad, sino que todo no formaría más que uno, de suerte que, al pertenecer todas las cosas a ese uno, ningún ser existiría en tanto que otro fuera de lo uno. ¿Cómo habría devenido múltiple lo uno, en efecto, ni habría podido engendrar las especies, si ninguna otra cosa existiese antes que él? Porque no sería múltiple si no hubiera algo que lo dividiese, como una magnitud. Ahora bien, lo que divide es otro que lo que es dividido. Si se divide a sí mismo o se reparte, es que con anterioridad a la división era ya susceptible de ser dividido.

Es preciso, pues, por esta razón y por otras muchas más, guardarse de reconocer un solo género; porque sería imposible aplicar a todo las denominaciones de *ser* y de *esencia*. Si hay objetos muy diversos a que se llama *seres*, es sólo por accidente, como si se hiciera, por ejemplo, una substancia de lo *blanco*: porque no se da el nombre de substancia a lo blanco considerado en sí solo.

III.—Decimos, pues, que existen varios géneros, y que esta pluralidad no es accidental. ¿No dependen de lo Uno esos diversos géneros? Indudablemente. Pero si dependen de lo Uno y lo Uno es algo que se afirma de cada uno de ellos considerado en su esencia, en-

tonces nada impide que cada uno de ellos, al no tener nada de conforme con los demás, constituya un género aparte. ¿Es que lo Uno, al existir así fuera de los géneros que nacen de él, no es su causa sin ser afirmado, empero, de los demás seres considerados en su esencia? Sin duda: lo Uno es fuera de los demás seres. Más aún: es y está por encima de ellos, de suerte que no está incluido en el número de los géneros, ya que por él existen los demás seres, que son iguales unos a otros en tanto que géneros.

Pero entonces cabrá preguntar: ¿de qué naturaleza es ese Uno que no figura en el número de los seres? No es eso lo que tenemos que examinar en este momento. Estamos considerando los seres, y no Aquel que está por encima del ser. Dejemos, pues, lo Uno absoluto, y busquemos qué es lo Uno que se incluye en el número de los seres.

Ante todo, producirá extrañeza ver la causa sumada a las cosas causadas. Sería insensato, en efecto, hacer entrar en un mismo género las cosas superiores y las inferiores. Sin embargo, si, al sumar lo uno a los seres de que es causa, se hace de él un género a que los demás seres están subordinados y del cual difieren; si, además, no se afirma lo Uno de los demás seres, sea como género, sea con cualquier otro título, es necesario, de todas suertes, que los seres que poseen el ser tengan bajo sí dos especie; porque si, por ejemplo, al moverte produces la marcha, no puede hacerse de la marcha un género que esté subordinado a tí; pero si por encima de la marcha no existiese ninguna otra cosa que pudiese hacer respecto de ella veces de género, y, sin embargo, existiesen cosas que estuviesen por debajo de ella, la marcha sería, respecto de esas cosas, un género de los seres.

Tal vez, en lugar de decir que lo Uno es la causa de las demás cosas, hubiera que admitir que esas co-

sas sean como partes y elementos de lo Uno, y que todas las cosas forman una substancia única en que sólo nuestro pensamiento establece divisiones, de suerte que, en virtud de su admirable potencia, esa substancia sea la Unidad distribuída en todas las cosas, apareciendo y deviniendo múltiple, como si fuese en movimiento y, por efecto de la fecundidad de su naturaleza, lo Uno cesase de ser uno. Al enunciar sucesivamente las partes de semejante substancia, concederíamos a cada una de ellas existencia aparte, ignorando que no hemos visto el conjunto. Pero, después de haber separado así las partes, no tardaríamos en volver a reunir las, por no poder mantener mucho tiempo aislados elementos que tienden a reunirse. Por eso volveríamos a hacer de ellos un todo; les dejaríamos que volviesen a unidad, o más bien ser la unidad. Esto, por lo demás, se comprenderá más fácilmente cuando sepamos lo que son los seres y cuántos géneros de seres hay, ya que entonces nos será posible concebir su modo de existencia. Y como en estas materias no hay que limitarse a negaciones, sino apuntar al conocimiento positivo y a la plena inteligencia del tema de que se trata, vamos a emprender esta búsqueda.

IV.—Si, al ocuparnos de este mundo sensible, quisiésemos determinar cuál es la naturaleza de los cuerpos, ¿no empezariamos por estudiar alguna parte de ese mundo—alguna piedra, por ejemplo? Distinguiríamos en ella la *substancia*, después la *cantidad*, como su dimensión, la *cualidad*, como su color, y, luego de haber encontrado en los demás cuerpos esos mismos elementos, diríamos que la naturaleza corporal tiene como elementos la substancia, la cantidad, la cualidad, pero que estas tres cosas coexisten, y que, aun cuando el pensamiento las separe, todas tres no forman sino un solo y el mismo cuerpo. Y si reconociésemos además que el *movimiento* es propio de

esa misma substancia, ¿no lo añadiríamos a los tres elementos ya reconocidos? Esos cuatro elementos seguirían formando una sola cosa, y el cuerpo, bien que uno, estaría constituido, en su esencia y en su unidad, por la reunión de los cuatro. De la misma manera hay que proceder respecto al tema de que aquí tratamos; es decir, de la *substancia inteligible*, de sus *géneros* y de sus *principios*. Unicamente que en esta comparación es preciso hacer abstracción de lo que es propio de los cuerpos y a que se llama *generación*—de las percepciones de los sentidos, de la percepción, en fin. Después de haber establecido esta separación y distinguido así cosas esencialmente diferentes, llegaremos a concebir la *substancia inteligible*, que posee el ser, la existencia verdadera y, en un grado todavía más elevado, la existencia verdadera. Ante esto, se extraña uno de que la substancia que es de esta suerte una pueda ser a la vez *una y múltiple*. Por lo que a los cuerpos se refiere, se conviene en reconocer que la misma cosa es una y múltiple: el cuerpo puede, en efecto, dividirse hasta lo infinito; el color, la figura, por ejemplo, son en él propiedades muy diferentes una de otra, ya que en este mundo terrenal están separadas. Pero en lo que hace al alma, si se la concibe como una, sin extensión, sin magnitud, absolutamente simple, tal como a primera vista aparece, ¿cómo creer que después de eso pueda hallarse múltiple la misma alma? Tanto más debía pensarse llegar aquí a la unidad, cuanto que después de haber dividido lo animal en cuerpo y alma y haber demostrado que el cuerpo es multiforme, compuesto, diverso, podía contarse, por el contrario, con que se encontraría el alma simple, y con detenerse en esta conclusión, como al final de sus búsquedas. Después de haber considerado así este alma que hemos tomado como muestra del mundo inteligible, del mismo

modo que el cuerpo representa el mundo sensible, examinemos cómo puede ser múltiple esa unidad, y cómo lo múltiple, a su vez, puede ser unidad, no un compuesto formado de partes separables, sino una sola naturaleza a la vez una y múltiple. Porque, como ya hemos dicho, al hablar de este punto, y demostrarlo estableceremos—y sólo así—sólidamente la verdad, en lo que atañe a los *géneros del ser*.

V.—La primera consideración que a nuestro espíritu se presenta es la de que todo cuerpo—sea de animal, sea de planta—es múltiple por los colores, las formas, las magnitudes, las especies de las partes, la diversidad de su posición, y que todas esas cosas, sin embargo, provienen de la unidad, ya sea de lo Uno absolutamente simple, ya del hábito de la unidad universal, ya de un principio que tenga más unidad y, por consiguiente, más ser que las cosas que produce, puesto que cuanto más se aleja uno de la unidad, más se aleja también del ser. El principio que forma los cuerpos debe ser, pues, sin ser absolutamente uno ni idéntico a lo Uno; si así no fuera, no produciría una pluralidad que estuviese tan alejada de la unidad. Falta que sea *unidad-pluralidad* (*pléthos hen*). Ahora bien, ese principio es el alma, que es, por ende, *unidad-pluralidad*. ¿Y en qué consiste esa pluralidad? En las *razones espermáticas* que proceden del alma. Las razones no son diferentes del alma, porque el alma misma es razón, principio de las razones; las razones son el acto del alma que obra conforme a su esencia, y esa esencia es la potencia de las razones. El alma es, pues, pluralidad al mismo tiempo que unidad: claramente lo demuestra la acción que sobre las demás cosas ejerce.

Pero ¿qué es el alma si se la considera fuera de toda acción, si se examina en ella la parte que no trabaja en formar los cuerpos? ¿No se encontrará tam-

bién en ella pluralidad de potencias? En cuanto al ser, nadie hay que se lo niegue al alma. Pero el ser que se le concede ¿es el que se le concede a una piedra? Indudablemente no. Por otra parte, aun en el ser de la piedra, ser y ser piedra son cosas inseparables; así, ser y ser alma no son sino una sola y la misma cosa en el alma. ¿Hay que considerar, pues, en ella como diferentes, por una parte, el ser, y por la otra lo que constituye la esencia, de suerte que sea la diferencia propia de la esencia lo que, al añadirse al ser, haga el alma? No. El alma es, sin duda, un ser determinado, no como lo es *hombre blanco*, sino solamente como *esencia particular*. En otros términos: lo que tiene, lo tiene por su esencia propia.

VI.—Pero ¿no puede decirse que el alma no tiene por su esencia todo lo que tiene, en el sentido de que debe distinguirse en ella, por una parte, el ser, y, por otra, tal manera de ser? Si el alma tiene tal manera de ser, y esa manera de ser le viene de fuera, el todo ya no será, en efecto, la esencia del alma en tanto que alma; no será la esencia del alma sino parcialmente, y no en su totalidad. Aparte de esto, ¿qué será el ser del alma sin las demás cosas que constituyen su esencia? ¿Será el ser para el alma lo mismo que es para la piedra? ¿No habrá que admitir más bien que ese ser del alma responde a su esencia propia, que es como fuente y principio de la misma, o, mejor aún, que es todo lo que es el alma, y, por consiguiente, vida; y, en fin, que, en el alma, el ser y la vida no forman más que una sola cosa?

¿Diremos que esta unidad se asemeja a la de una forma? No. La substancia del alma es una; pero esta unidad no excluye la dualidad, la pluralidad, inclusive, puesto que admite todos los atributos esenciales del alma.

¿Debe decirse que el alma es a la vez esencia y vida,

o bien que posee la vida? Decir que el alma posee la vida sería tanto como decir que lo que posee no está por esencia dotado de vida, porque la vida no está en su esencia. Si no puede decirse que una de las dos posea la otra, hay que reconocer que las dos no forman más que una, o que el alma es una y múltiple, abarcando en su unidad todo lo que aparece en ella; que es una en sí misma, pero múltiple en relación con las demás cosas; que, aun siendo una por sí misma, se hace a sí misma múltiple con su movimiento; que, bien que formando un todo que es uno, busca considerarse en su multiplicidad. Así, el Ser no permanece uno, porque su potencia abarca todas las cosas como su existencia. Lo que le hace aparecer como múltiple es la contemplación, pues que tiene que ser múltiple para pensar. Si no se aparece sino como uno, es que no ha pensado aún ni es aún realmente más que uno.

VII.—¿Cuáles son, pues, las cosas que se ven en el alma, y cuál es su número?

Puesto que hemos hallado en el alma a la vez *esencia* y *vida*, que la esencia y la vida son lo que hay de común en toda alma, que la vida reside en la inteligencia, reconociendo que hay—aparte del alma y de su esencia—la inteligencia y su vida, pondremos como género lo que hay de común en toda vida, a saber, el movimiento, y, por consiguiente, la *esencia* y el *movimiento*, que es la vida primera, constituirán para nosotros dos géneros. Aunque no formen más que una sola cosa en la existencia, están separados por el pensamiento, que considera como no siendo uno lo que es uno; si así no fuera, mal podría separar nada. Por otra parte, puedes ver en los demás objetos, claramente, al ser separado del movimiento o de la vida, aunque su ser no sea el ser verdadero, sino sombra y homónimo de éste. Del mismo modo que en la ima-

gen de un hombre faltan muchas cosas, entre otras la más importante de todas, que es la vida, así, en los objetos sensibles, el ser no es sino una sombra del ser verdadero, porque le falta el más alto grado del ser, grado que en el arquetipo es la vida. ¿No vemos así qué fácil es separar, por una parte, la vida del ser, y por otra al ser de la vida? El *ser* es un género y contiene diversas especies. Ahora bien, el *movimiento* debe ser puesto, no por debajo del ser, ni en éste, sino en la misma línea que él; si se encuentra en él, no es que lo tenga por sujeto, sino que es su acto; ninguno de los dos puede existir sin el otro, como no sea por el pensamiento. Estas dos naturalezas no forman más que una, porque el ser no es en potencia, sino en acto, y si se conciben esos dos géneros separados el uno del otro, se verá asimismo que el movimiento es en el ser y que el ser es en el movimiento. En la unidad del ser, los dos elementos se suponen recíprocamente cuando se considera separadamente cada uno de ellos; pero el pensamiento afirma su dualidad y demuestra que cada una de las dos especies es una unidad doble.

Puesto que donde aparece el movimiento es en la esfera del ser, cuya perfección manifiesta, muy lejos de dividir su esencia, y puesto que el ser debe perseverar siempre en el movimiento en virtud de la naturaleza que le reconocemos, más absurdo aún sería no atribuirle *estabilidad* o *reposo*, que negarle el *movimiento*. La noción y el concepto de estabilidad están en más armonía aún con la naturaleza del *ser* que la noción y concepto del movimiento, ya que en el ser es donde se encuentra lo que se llama permanecer en el mismo estado, existir de la misma manera, ser uniforme. Admitamos, pues, que la *estabilidad* es un género diferente del *movimiento*, cuyo contrario parece.

Que la *estabilidad* sea igualmente diferente del *ser*,

es cosa que prueban mil razones. Ante todo, si es idéntica al ser, ¿por qué lo es en ella antes que el movimiento, que es la vida, el acto de la esencia y el ser mismo? Puesto que hemos separado el movimiento del ser, puesto que hemos dicho que es idéntico a él y que al mismo tiempo difiere de él, que el ser y el movimiento son desde un punto de vista dos cosas, y una sola desde otro, debemos separar también con el pensamiento la estabilidad y el ser, sin separar a la una del otro en la existencia, y, al separarla con el pensamiento, haremos de ella un género distinto. En efecto, si confundiésemos en una unidad perfecta la estabilidad y el ser, si no les reconociésemos ninguna diferencia, nos veríamos igualmente obligados a identificar la estabilidad con el movimiento por mediación del ser, y, de esa manera, el movimiento y la estabilidad no formarían ya más que una sola y la misma cosa.

VIII.—Admitimos, pues, estos tres géneros (el Ser, el Movimiento, la Estabilidad), porque la Inteligencia piensa cada uno de ellos por separado. Al pensarlos, los pone, y, desde el punto en que los piensa, existen. En efecto, si las cosas cuya existencia supone la materia no tienen su existencia en la Inteligencia (pues, si no, serían inmateriales), para las cosas inmateriales, contrariamente, ser pensadas es existir. Contempla, pues, la Inteligencia pura, aplica a ella tu mirada interior, en lugar de buscarla con los ojos del cuerpo: entonces ves en ella el foco de la esencia, en que brilla una luz vigilante; ves cómo los seres subsisten en ella unidos y divididos; ves en ella la vida permanente, el pensamiento que se aplica, no a lo porvenir, sino a lo presente, que lo posee ya, que lo posee siempre, que, en fin, piensa lo que le es íntimo y no lo que es exterior a él. La Inteligencia piensa—he ahí el *acto* y el *movimiento*; piensa lo que es en

ella—y tenemos la *esencia* y el *ser*; porque en tanto que, al existir, la Inteligencia piensa, se piensa como existente, y el objeto a que aplica su pensamiento existe igualmente. El acto de la Inteligencia sobre sí misma no es la Esencia; pero el objeto a que ese acto se refiere, el principio de que proviene, es el Ser. El Ser es, en efecto, el objeto de la intuición, no la intuición misma; ésta no posee la existencia sino porque parte del Ser y a él se refiere. Ahora bien, como el Ser es en acto y no en potencia, reúne los dos términos (la existencia y la intuición, el objeto y el sujeto) y, sin separarlos, hace que la intuición sea él mismo, que él mismo sea la intuición. Fundamento inquebrantable de todas las cosas, sostén de su existencia, el Ser no recibe de nada extraño a él lo que posee, sino de sí mismo y en sí mismo. Es a la vez el término a que va a parar el pensamiento, porque es la Estabilidad que no ha tenido comienzo, y el principio de que el pensamiento ha nacido, porque es la Estabilidad que no ha nacido: porque el Movimiento no puede nacer del movimiento ni ir a parar al movimiento. También la *idea* pertenece al género de la Estabilidad porque es el término a que va a dar la Inteligencia; pero el acto intelectual por el que es pensada constituye el Movimiento. Así, todas estas cosas no forman más que una, y el Movimiento, la Estabilidad, las cosas que existen en todos los seres, constituyen géneros. Cada uno de los seres posteriores a esos géneros es también, a su vez, *ser, estabilidad, movimiento*.

Cuando se ven estas tres cosas, al lanzar una ojeada sobre la naturaleza del Ser, cuando se contempla el Ser con el ser que uno tiene en sí, y los demás seres, el Movimiento y la Estabilidad, con el movimiento y la estabilidad que también tiene uno en sí y que pone en armonía con esos inteligibles; cuando,

uniendo, confundiendo, mezclando los tres géneros, ya no se discierne a uno de ellos de los otros dos; cuando, poco después, se les divide, se les separa, se les distingue, se ve así el Ser, el Movimiento, la Estabilidad, tres cosas cada una de las cuales existe aparte, ¿no ocurre entonces que, por una parte, se las mira como *diferentes*, que se las discierne por su *diferencia*, que se reconoce la *diferencia* en el Ser al poner así tres cosas que existe cada una aparte; y que, por otro lado, si se consideran esas cosas en su relación con la unidad y en la unidad, si se reducen todas tres a ser una cosa *una e idéntica*, se ve nacer—mejor fuera decir existir—la *identidad*? Fuerza es, pues, añadir a los tres géneros ya reconocidos la *identidad* y la *diferencia*, o bien lo *mismo*, y lo *otro*, dos géneros nuevos que, unidos a los otros tres, hacen en total *cinco géneros* para todas las cosas. La Identidad y la Diferencia comunican así su carácter a los seres inferiores, porque cada uno de estos tiene algo de idéntico y algo de diferente. Así, la Identidad y la Diferencia, tomadas en su simplicidad, sin que ningún accidente vaya unido a ellas, se encuentran en el número de los géneros.

Los cinco géneros que reconocemos son *primeros*, porque nada puede afirmarse de ellos en la categoría de la *esencia*. Sin duda puede afirmarse de ellos el ser porque son seres; mas no se afirma de ellos el ser como género, porque la esencia no es un ser particular. Tampoco se afirma el Ser del Movimiento ni de la Estabilidad, porque ni uno ni otra son especies del Ser. Sólo los seres particulares pueden referirse al Ser, unos como especies del Ser, otros como participando de la existencia. El Ser no participa tampoco de esos cuatro géneros como si fuesen géneros superiores en los que él mismo estuviera comprendido, porque la Estabilidad, el Movimiento, la Identi-

dad y la Diferencia no exceden de la esfera del Ser ni son anteriores a éste.

IX.—Estos argumentos y acaso algunos más establecen claramente que son estos *géneros primeros*; pero ¿cómo probar que son los únicos y que no hay otros que puedan añadirse a ellos? ¿Por qué, por ejemplo, no habría de agregárseles lo *uno*, la *cantidad*, la *cualidad*, la *relación* y las demás categorías que han admitido ciertos filósofos?

En cuanto a lo *uno*, si por ello se entiende lo Uno en absoluto, aquello a que nada se añade, ni alma, ni inteligencia, no puede afirmarse de cosa alguna a título de atributo, y, por ende, mal puede ser un género. Pero si se trata de la unidad que atribuimos al Ser cuando decimos que el Ser es uno, ya no será lo Uno primero. Por otra parte, ¿cómo podría engendrar especies lo Uno absoluto, que no admite en sí ninguna diferencia? Si no puede hacerlo, no es un género. ¿Cómo dividir lo Uno, en efecto? Al dividirlo lo multiplicaríamos. Así, lo Uno en sí sería múltiple, y, al aspirar a devenir género, se aniquilaría a sí mismo. Además, para dividir ese género en especies, habría que añadir algo a lo Uno, ya que no hay en él diferencias como en la Esencia. La inteligencia puede admitir perfectamente diferencias en el Ser, pero no podría ocurrir lo mismo por lo que hace a lo Uno. Desde el punto en que añadís una sola diferencia, ponéis la dualidad y, por ende, destruíis lo Uno, porque la adición de una sola unidad hace que desaparezca, dondequiera que sea, el número puesto anteriormente.

Se nos objetará que lo uno que es en el Ser, en el Movimiento y en lo demás es común a todas esas cosas, y que, por consiguiente, puede identificarse lo *uno* con el *ser*. Responderemos a esto que, así como no se ha hecho del *ser* un género de las demás cosas,

porque éstas no eran lo que es el Ser, sino que eran llamadas *seres* en otro sentido, así lo *uno*, aquí, mal podía ser un atributo común a las demás cosas, puesto que es preciso que haya lo Uno primero y lo uno tomado en otro sentido. Si se dice que no se hace de lo *uno* un género de todas las cosas, sino una cosa que existe en sí como las demás, si tras esto se identifica lo *uno* con el *ser*, entonces, como el ser ha sido incluido ya en el número de los géneros, no se hará sino introducir inútilmente un nombre más. Si se distingue lo uno del ser, se confiesa que cada uno de ellos tiene su naturaleza aparte; si se añade la palabra *algo* a *uno*, tenemos cierto uno; si nada se le añade, volvemos a lo Uno absoluto, que de nada puede afirmarse. Si se persiste en identificar lo uno con el ser, advertiremos que ya no es lo Uno primero. Pero ¿qué impide que ese Uno no sea lo Uno primero, haciendo abstracción de lo Uno absoluto, si al hablar del Ser que está por debajo de lo Uno absoluto decimos que es el Ser primero? Es que el principio anterior al Ser primero (es decir, lo Uno primero y absoluto) no es ser; pues, si no, el Ser que está por debajo de él ya no sería el Ser primero; aquí, por el contrario, lo Uno que está por encima de él es lo Uno absoluto. Por otra parte, ese uno que no se separaría del ser sino con el pensamiento no admitiría diferencias. Además, o bien ese uno que se supone existe en el ser será consecuencia de la existencia del ser, así como de todos los seres, a los que, por tanto, será posterior, o bien será anterior al Ser: pero entonces ya no será respecto del Ser sino su principio, y, si es principio, no es un género que lo contenga. Si no es género respecto del ser, no lo es tampoco respecto de las demás cosas; de otra manera, habría que decir también del Ser que es un género que abarca a todos los demás.

Lo uno considerado en el Ser parece aproximarse por completo a lo Uno absoluto y, por así decirlo, coincidir con él; ya que el Ser, en cuanto tiende a lo Uno, tiene un ser que es uno; pero en tanto que es posterior a lo Uno, es todas las cosas que puede ser, deviene múltiple. Ahora bien, en tanto que el Ser permanece uno y no se divide, no puede constituir un género.

X.—Entonces, ¿en qué sentido puede decirse que sea uno cada cual de los elementos del Ser? En cuanto que es algo que es uno sin ser lo Uno mismo; porque lo que es algo que es uno es ya múltiple; cada especie no es una sino por homonimia; en sí misma es múltiple. En ese mismo sentido decimos, en este mundo sensible, que un ejército, que un coro son algo que es uno. Ahora bien, lo Uno absoluto no se encuentra en esas cosas. No puede decirse, pues, que lo *uno* sea algo común. Tampoco se encuentra lo uno en el Ser mismo ni en los seres individuales; no es, pues, un género. Cuando un género se afirma de una cosa, no podrían afirmarse de esa misma cosa propiedades contrarias. Ahora bien, puede decirse que cada uno de los elementos del Ser universal es uno en cierto respecto, e igualmente puede afirmarse de él lo contrario; resulta de aquí que después de haber afirmado de un ser lo uno en su cualidad de género, se afirmaría a seguida, a propósito del mismo ser, que lo uno no es un género. Lo uno no podría, pues, ser afirmado de los géneros primeros como género, porque el Ser no es más uno que múltiple. En cuanto a los demás géneros, ninguno de ellos es uno sin ser múltiple, y menos aún podría afirmarse lo *uno* de los géneros de último orden, cada uno de los cuales es completamente múltiple. Por lo demás, ningún género tomado en su totalidad es uno; de suerte que, si lo uno fuese género, dejaría por lo mis-

mo de ser uno, porque lo uno no es un número, y, sin embargo, al pasar a ser género pasaría a ser número. Desde luego hay en los números lo que se llama la unidad, pero, si se quiere hacer de ella un género, ya no es lo Uno propiamente dicho. En los números, la unidad no es afirmada de ellos como un género: se dice de la unidad que se encuentra en los números, pero no que sea un género de ellos; del mismo modo, si lo uno contase entre los seres, no estaría entre ellos como género del ser, ni de las demás cosas, ni de todas las cosas. Así como lo simple es el principio de lo compuesto sin ser género respecto de éste, porque entonces tendría que ser a la vez simple y compuesto, así, si lo uno es considerado como principio, no podrá ser género respecto de las cosas que están por debajo de él, y, por tanto, no será género del Ser ni género de las demás cosas.

Si de lo uno se hiciera un género, no podría serlo sino respecto de aquellas cosas de cada una de las cuales se dice que es una, como si, por ejemplo, se separase de la esencia la unidad que en ella se encuentra. Lo uno sería entonces el género de ciertas cosas; porque así como el Ser es género, no respecto de todas las cosas, sino respecto de las especies que poseen el ser; así lo uno sería género respecto de las especies que poseen la unidad. Ahora bien, esto no es posible, porque no hay diferencia entre una cosa y otra respecto a la unidad, como la hay respecto al ser. Pero si se aplican a lo uno las mismas divisiones que al ser, y si el ser es un género porque se divide y se manifiesta el mismo en una pluralidad de cosas, ¿por qué lo uno, que se nos aparece en tantas cosas como el ser y se divide como éste, no habría de ser también un género? Es que cuando una cosa se encuentra en varios seres, en modo alguno se sigue de ello que esa cosa sea un género, ya sea respecto de

aquellos seres en que se encuentra, ya respecto de los demás; lo que es común a varios seres no constituye necesariamente un género. El punto se encuentra en todas las líneas: ¿es un género para las líneas o para alguna otra cosa? La unidad, como ya hemos dicho, se encuentra en todo número, y, con todo, no es un género, ni para los números ni para ninguna otra cosa. Para formar un género hace falta que lo que es común y uno en diversas cosas admita diferencias específicas, constituya especies y se afirme de la esencia. Pero ¿qué diferencias específicas se encuentran en lo uno? ¿Qué especies forma? Si se responde que forma las mismas especies que el ser, es que se le confunde con éste, y entonces, como ya dijimos, no será más que otro nombre del ser; ahora bien, con el ser basta.

XI.—Tenemos que buscar y averiguar cómo subsiste lo *uno* en el *ser*, cómo se dividen entrambos, y, en general, cómo se dividen los géneros, y si estas dos divisiones son idénticas o diferentes.

Para resolver estas cuestiones, preguntémonos ante todo cómo, en general, se dice que una cosa cualquiera sea una y es una, y, luego, si se dice en el mismo sentido que el ser es uno, y en qué sentido se dice entonces. Evidentemente, *uno* no es lo mismo para todo: porque no cabe entenderlo de la misma manera cuando se trata de las cosas sensibles que cuando se trata de las cosas inteligibles, del mismo modo que el *ser* no es idéntico para esos dos órdenes de cosas, ni siquiera para las cosas sensibles comparadas entre sí. La idea de uno no es la misma cuando se trata de un coro, de un ejército, de un barco, o de una casa; menos lo es aún cuando se trata de una de estas cosas y cuando se trata de objetos continuos. Y, sin embargo, todas las cosas imitan por su unidad al mismo arquetipo, unas de más lejos, otras de más cerca; la

Inteligencia es seguramente lo que más se acerca a lo Uno absoluto, porque aun cuando el Alma sea una, la Inteligencia lo es mucho más, ya que es el Ser uno.

¿Es, pues, que al expresar el ser de cada cosa expresamos al mismo tiempo la unidad que esa cosa posee, de suerte que la cosa en cuestión tiene tanta unidad como ser puede tener? ¿O bien ocurre esto sin que una cosa tenga siempre la unidad en proporción del ser? Sí, porque es posible que una cosa tenga menos unidad, sin que por ello tenga menos ser: un ejército, un coro no tienen menos ser que una casa, y, sin embargo, se encuentra en ellos menos unidad que en aquella. Lo uno que es en cada cosa parece, pues, aspirar al Bien, que tiene más unidad; cuanto más se acerca una cosa al Bien, más unidad tiene; de ahí depende, en ella, el más o menos de unidad. En efecto, cada ser desea, no simplemente existir, sino también gozar del bien. Por eso lo que no es uno se esfuerza tanto cuanto puede por llegar a serlo, y los seres que por esencia poseen la unidad tienden igualmente hacia ella por su naturaleza, al querer unirse a sí mismos; porque los seres no buscan el separarse unos de otros; lejos de eso, propenden unos hacia otros y hacia sí mismos. Así, todas las almas quisieran no formar más que una sola alma, aun conservando su propia naturaleza. Por todas partes, en el mundo sensible como en el inteligible, reina lo Uno: de él parte todo, hacia él tiende todo; todos los seres tienen en él su principio y su fin, porque sólo en él encuentran el bien; sólo por eso subsiste cada ser y ocupa su lugar en el universo; una vez que existe, cada ser no puede menos de tender hacia lo Uno. Y esto no sólo ocurre en los seres; lo mismo tenemos en las obras del arte: cada arte trata de ajustar sus obras a la unidad en la medida en que le es dado, y en la medida en que sus mismas obras lo comportan. Pero quien mejor lo

consigue es el mismo Ser, ya que está inmediatamente cerca de lo Uno.

Síguese de esto que, al hablar de los seres diferentes del Ser mismo, del hombre, por ejemplo, decimos simplemente *hombre*, sin agregarle la idea de unidad; si a veces decimos *un hombre*, es para distinguirlo de *dos*; si empleamos, además, en otro sentido la palabra *uno*, es añadiendo a ella *algo* (*alguno*). No ocurre nada de esto con el Ser: decimos el *Ser uno* concibiendo Ser y uno como formando un solo todo, y al poner el Ser como uno, hacemos resaltar su estrecha afinidad con el Bien. El Ser así concebido deviene uno; tiene en lo Uno su principio y su fin; sin embargo, no es uno como lo Uno mismo, antes de manera diferente, en el sentido de que la unidad del Ser admite anterioridad y posterioridad. ¿Qué es, pues, la unidad del Ser? ¿No debe ser considerada como semejante en todas las partes del Ser, como algo común a todas ellas, y, por ende, como formando un género? Pero es que, ante todo, también el punto es algo común a todas las líneas, no obstante lo cual no es un género. En los números, lo uno es igualmente algo común a todos, y tampoco es un género. En efecto, lo uno que se encuentra en la mónada, en la díada y en los demás números, no puede confundirse con lo Uno en sí. Por otra parte, nada impide que haya en el Ser partes anteriores y otras que sean posteriores, unas simples y otras compuestas, cosa que no puede ocurrir con lo Uno en sí. Y aun cuando la unidad que se encuentra en todas las partes del Ser fuese en todas partes idéntica, por lo mismo que no ofrecería diferencia alguna no podría engendrar especies, y, por consiguiente, mal podría ser un género.

XII.—Admitimos que, al tender hacia lo Uno, todo tiende hacia el Bien. Pero ¿cómo es posible que, para el número, que es inanimado, consista el bien, asi-

mismo, en ser uno? Y la misma cuestión puede plantearse a cuenta de los demás seres inanimados. Si nos dijeran que esos seres no poseen existencia, responderíamos que estamos tratando aquí de los seres en tanto que cada uno de ellos es uno. Si se nos pregunta cómo puede el punto participar del bien, preguntaremos, por nuestra parte, si se trata del *punto en sí*, y entonces responderemos que, en ese caso, es lo mismo que para las demás cosas de la misma especie; pero si se trata del punto considerado como existente en algún objeto, en el círculo, por ejemplo, diremos que entonces el bien es para él el bien del mismo círculo; que ese es el fin a que aspira, y que hacia él tiende en cuanto puede por medio del círculo.

Pero ¿cómo representarse tales géneros? ¿Son susceptibles de ser divididos todos ellos, o bien están íntegros en cada uno de los objetos que comprenden, y, entonces, cómo se encuentra en ellos lo uno? Lo uno se encuentra en ellos como género, de la misma manera que el todo se encuentra en una pluralidad. Pero, según eso, ¿sólo se encuentra lo uno en aquellos objetos que participan de él? No sólo se encuentra en esos objetos, sino también en sí. Por lo demás, aclararemos este extremo ulteriormente.

XIII.—Ahora, ¿por qué no incluimos la *cantidad* en el número de los géneros primeros? ¿Por qué no ponemos tampoco entre éstos la *cualidad*?

La *cantidad* no es un género primero como los demás que hemos admitido, porque los géneros primeros coexisten con el ser, cosa que no ocurre a la cantidad. El movimiento, en efecto, es inseparable del ser: es su acto, es la vida del ser; la *estabilidad* va implicada en la esencia; la *identidad*, la *diferencia* son más inseparables aún del ser; de suerte que todas estas cosas se perciben a la vez. En cuanto al *número*, es algo posterior. Y aún hay más: el número es

posterior a la vez a esos géneros y a sí mismo, ya que los números se siguen unos a otros; el segundo depende del primero, y así sucesivamente—los últimos están contenidos en los primeros. Mal podría, pues, incluirse el número en el rango de los géneros primeros, e incluso cabe dudar que la cantidad pueda por ningún concepto ser género. En efecto, la *extensión*, que es la cantidad continua, ofrece, más palmariamente aún que el número, los caracteres de composición, de posterioridad. En la idea de extensión entra, con el número, la línea, con lo cual tenemos dos elementos, y, además, la superficie, con lo que ya son tres los elementos. Por consiguiente, si es al número lo que hace que la magnitud continua sea una cantidad, ¿cómo ha de ser esa magnitud un género, si empieza por no serlo el número? Por otra parte, en las magnitudes como en los números, hay anterioridad y posterioridad. Pero si ambas clases de cantidades tienen de común eso, el ser cantidades, hay que poner en claro qué sea la cantidad, y, cuando lo hayamos encontrado, podremos hacer de ella un género secundario, pero en modo alguno podrá pasar a ocupar un sitio entre los géneros primeros. Y si la cantidad es un género sin ser uno de los géneros primeros, entonces tendremos que ver a cuál de los géneros, primeros o inferiores, es preciso referirla.

Es evidente que la *cantidad* nos hace conocer el *quantum* de una cosa, nos permite medir el *quantum* de cada cosa, y es, a su vez, un cierto *quantum*. Eso es, justamente, lo que de común se halla entre el número, magnitud discreta, y la magnitud continua. Pero el número es anterior, y la magnitud continua procede de él; el número consiste en cierta mezcla del *movimiento* y del *reposo*; la magnitud continua es un cierto movimiento o proviene del movimiento: el *movimiento* la produce al avanzar hacia lo infinito, pero

el *reposo* lo detiene en su marcha, lo limita y crea la unidad. Por lo demás, más adelante explicaremos la generación del número y de la magnitud, y, sobre todo, su modo de existencia y la idea que de ellos debemos formarnos. Acaso nos encontremos con que el número debe ser incluido entre los géneros primeros, y la magnitud continua entre los géneros posteriores, en tanto que compuesta; que el número debe ser puesto entre las cosas estables o en reposo, y la magnitud entre las cosas en movimiento. Pero, repitámoslo, más tarde habremos de hablar de todas estas cuestiones.

XIV.—Pasemos a la *cualidad*. ¿Por qué no figura tampoco entre los géneros primeros? Porque también es posterior a ellos, ya que, en efecto, va después de la esencia. La Esencia primera debe tener como consecuencias a la cantidad y a la cualidad, pero no está constituida ni es completada por ellas; de otra manera, sería posterior a la cualidad y a la cantidad. En cuanto a las esencias compuestas, formadas por diversos elementos, y en las que hay números y cualidades, están diferenciadas por esos diversos elementos que entonces constituyen cualidades, y, al mismo tiempo, tienen algo de común entre sí. Pero por lo que hace a los géneros primeros, la distinción que debe establecerse no nace de lo que es simple y de lo compuesto, sino de lo simple y de lo que completa la esencia. Obsérvese que no digo *una cierta* esencia, porque si se tratase de cierta esencia, no sería ningún disparate admitir que semejante esencia fuese completada por una cualidad, pues que esa esencia subsistiría ya antes de tener la cualidad, y no recibiría de fuera más que la propiedad de ser tal o cual. La Esencia absoluta debe, por el contrario, poseer esencialmente todo lo que la constituye.

Por lo demás, en otra parte hemos reconocido que

lo que es *complemento de la esencia* sólo por homonimia recibe el nombre de cualidad, y que lo que viene de fuera y después de la esencia es lo que propiamente es *cualidad*; que lo que como cosa propia pertenece a la esencia es su *acto*, y lo que viene después que ella es *pasión*, modificación pasiva. Añadimos ahora que lo que se refiere a cierta esencia por ningún concepto puede ser complemento de la esencia. Ninguna adición de esencia necesita el hombre, en cuanto hombre, para ser una esencia. La esencia existe ya en una región superior antes de que se descienda a la diferencia específica: así, lo *animal* existe como esencia antes de que se descienda a la propiedad de *racional*, como diferencia específica, cuando se dice: el *hombre* es un *animal racional*.

XV.—¿Cómo completan, pues, la esencia cuatro de los géneros, sin que constituyan, empero, tal *esencia* —puesto que no forman *una cierta esencia*? Ya hemos hablado del *Ser primero*, demostrando que ni el movimiento, ni la *estabilidad*, ni la *diferencia*, ni la *identidad* son otra cosa que él. Claro está que tampoco el movimiento introduce en el Ser una cualidad; sin embargo, no estará mal detenerse en esta proposición para aclararla.

Si el *movimiento* es el acto de la esencia, si el Ser, y en general todo lo que ocupa el primer rango, es esencialmente en acto, no cabe considerar el movimiento como un accidente; pero, al ser el acto del Ser que es en acto, tampoco puede ser calificado de simple complemento de la esencia, sino que es la esencia misma. No debe ser incluido ni entre las cosas posteriores a la esencia, ni entre las cualidades; es contemporáneo de la esencia: porque no hay que creer que el Ser existiese primeramente, y que luego se hayo movido; ya que ambas cosas son contemporáneas. Y lo mismo ocurre con la *estabilidad*: no puede

decirse que el Ser era, y que después ha devenido estable. Tampoco la *identidad* ni la *diferencia* son posteriores al Ser: el Ser no ha sido primeramente uno para devenir a seguida múltiple, sino que por esencia es *uno-múltiple*; en tanto que múltiple, implica *diferencia*; en tanto que *uno-múltiple*, implica *identidad*. Bastan, pues, estas cosas para constituir la esencia. Cuando se descende del mundo inteligible a las cosas inferiores, se encuentran otros elementos que ya no constituyen la Esencia absoluta, sino cierta esencia que posee tal cualidad, tal cantidad: son géneros, desde luego, pero inferiores a los géneros primeros.

XVI.—En cuanto a la *relación*, que, por decirlo así, no es más que un rebrote accesorio, ¿cómo podría pensarse en incluirla entre los géneros primeros? Sólo entre una cosa y otra hay relación; ésta no es nada que exista por sí misma. Toda relación presupone algo ajeno.

Las categorías de *lugar* y de *tiempo* están asimismo lejos de poder figurar entre los géneros primeros. Ser en un lugar es ser en algo ajeno a uno mismo; lo cual supone dos cosas. Ahora bien, un género debe ser uno, y no admite semejante composición. El *lugar* no es, pues, un género primero. Aquí, en efecto, estamos ocupándonos exclusivamente de los géneros verdaderos. Y otro tanto decimos del *tiempo*. ¿Posee éste el carácter de verdadero ser, o más bien es evidente que no posee tal carácter? Si el tiempo es una medida—y no pura y simplemente una medida, sino la medida del movimiento—es algo doble, y, por consiguiente, compuesto (y, como acabamos de decir, los géneros primeros son simples); además, es algo posterior al movimiento—de suerte que mal podría incluirsele en el mismo rango que el movimiento.

La *acción* y la *pasión* dependen igualmente del movimiento. Ahora bien, comoquiera que así la acción

como la pasión son algo doble, cada una de ellas es, por consiguiente, algo compuesto.

La *posesión* es igualmente doble. La *situación*, que consiste en que una cosa esté de tal manera en otra, comprende tres elementos. Por tanto, *posesión* y *situación*, como compuesta, tampoco son géneros primeros.

XVII.—Pero ¿por qué no han de ser géneros primeros el *bien*, lo *bello*, las *virtudes*, la *ciencia*, la *inteligencia*?

Si por *bien* se entiende lo Primero, que llamamos el Bien mismo, del cual nada podríamos afirmar, pero que llamamos así por no poder expresar de otra manera la idea que de él tenemos, no es un género, ya que no cabe afirmarlo de ninguna otra cosa. Si hubiera cosas de que se pudiera afirmarlo, cada una de esas cosas sería el Bien mismo. Además, el Bien no consiste en la esencia; está, pues, por encima de la esencia. Pero si por bien se entiende una cualidad (la bondad), ya se sabe que la cualidad no puede ser incluida en el rango de los seres primeros. Pero ¿no es bueno el Ser? Sin duda que sí; pero no lo es de la misma manera que lo Primero, que es bueno, no por cualidad, sino por sí mismo. Pero—se nos objetará—habéis dicho que el Ser contiene en sí a los demás géneros, y que cada uno de éstos es un género porque es algo común y que se encuentra en diversas cosas. Por consiguiente, si se percibe asimismo el bien en cada una de las partes de la Esencia o del Ser, o cuando menos en la mayoría de ellas, ¿por qué no ha de ser asimismo el bien un género y uno de los géneros primeros? Porque no está por igual en todas las partes del Ser, sino que está en ellas en primer grado, o en segundo, y así sucesivamente; porque todos esos diversos bienes están subordinados unos a otros, dependiendo el último del primero, y todos

ellos de uno solo, que es el Bien supremo; y, por último, que si todos participan del bien, es de una manera que varía según la naturaleza de cada cual.

Si, de todas formas, se quiere que el bien sea un género, será un género posterior, pues que aquel será posterior a la esencia. Ahora bien, el ser de la Esencia, aun cuando vaya unido siempre a ella, es el Bien mismo, mientras que los géneros primeros pertenecen al Ser en tanto que ser, y forman la Esencia. De ahí es de donde nos elevamos al Bien absoluto, que es superior al Ser; porque es imposible que el Ser y la Esencia no sean múltiples; el Ser encierra necesariamente en sí a los géneros primeros que hemos enumerado; es lo *uno-múltiple*.

Pero si por bien se entiende aquí la unidad que es en el Ser (y no vacilamos en reconocer que el acto por el cual aspira el Ser a lo Uno es su verdadero bien; que por ese acto es por lo que recibe la forma del Bien), entonces el bien del Ser es el acto por el cual aspira al Bien; ese acto constituye su vida. Ahora bien, ese acto es un movimiento, y ya hemos incluido al movimiento en el número de los géneros primeros.

XVIII.—En cuanto a lo *bello*, si por lo bello se entiende la Belleza primera, la belleza suprema, responderemos lo mismo que a propósito del bien, o, cuando menos, nuestra respuesta será muy análoga. Si se quiere hablar únicamente de ese esplendor cuya *idea* brilla, diremos que ese esplendor no es el mismo en todas partes, y que, por lo demás, es cosa posterior. Si se considera lo bello como que es la Esencia absoluta, entonces está comprendido en la Esencia, de que ya hemos tratado, y, por ende, no forma género aparte. Si se le considera en relación con nosotros, los espectadores, y se le hace que consista en producir en nosotros cierta emoción, tal acto es un movimiento; y si, por el contrario, se considera la ten-

dencia que nos arrastra hacia lo bello, también ahí hay movimiento.

La *ciencia* es el movimiento por excelencia, ya que es la intuición del Ser; es un acto, y no un simple hábito. Debe, pues, ser también referida al *movimiento*. También cabe referirla a la *estabilidad*, si se la considera como acto durable, o más bien es que pertenece a los dos géneros. Pero si pertenece a dos géneros diferentes, es algo mixto; ahora bien, lo que es mixto es necesariamente posterior a los elementos que entran en la mezcla, y no puede ser género primero.

La *Inteligencia* es el Ser pensante, que comprende todos los géneros, y no un género único. La *Inteligencia* verdadera es, en efecto, el Ser con todas las cosas; es, por consiguiente, todos los seres. En cuanto al Ser considerado sólo, constituye un género y es un elemento de la *Inteligencia*.

Por último, la *justicia*, la *templanza* y, en general, todas las *virtudes*, son otros tantos actos de la *Inteligencia*. Mal podrían figurar, por ende, entre los géneros primeros. Son posteriores a un género, y constituyen especies.

XIX.—Pues que esas cuatro cosas que completan la esencia (el *movimiento*, la *estabilidad*, la *identidad* y la *diferencia*) constituyen, con el Ser, los géneros primeros, fáltanos examinar si cada uno de ellos, tomado aparte, engendra especies; si, por ejemplo, el Ser tomado en sí mismo podría admitir divisiones en que los demás géneros no entrasen para nada. Pero es indudable que no hay tal, ya que, para que engendre especies, es preciso que el género admita diferencias venidas de fuera; que esas diferencias sean propiedades que pertenezcan al Ser en tanto que ser, sin que sean, empero, el Ser mismo. Pero entonces ¿de dónde las recibe el Ser? Mal puede ser, evidentemente, de lo que

no existe. Si es necesariamente de lo que existe, como no quedan más que tres géneros de seres, es evidente que el Ser recibe sus diferencias de esos géneros, que éstos se asocian a él y tienen una existencia simultánea. Pero precisamente porque esos géneros tienen existencia simultánea con el Ser, sirven para constituirlo, puesto que se compone de todos esos elementos reunidos. ¿Cómo pueden ser, entonces, otros que el todo que constituyen? ¿Cómo hacen especies de todos los seres esos géneros? ¿Cómo puede formar especies del movimiento, por ejemplo, el movimiento puro? La estabilidad y los demás géneros dan pie a las mismas cuestiones. Por lo demás, hay que tener cuidado de no perder cada género en las especies, y, por otra parte, reducirlo al estado de un simple predicado considerándolo exclusivamente en sus especies. Es preciso que el género exista a la vez en las especies y en sí mismo, que al mezclarse a las especies permanezca en sí mismo puro y sin mezcla, ya que, al concurrir a la esencia de otra manera (es decir, por su mezcla con las especies), se aniquilaría a sí mismo. Tales son las cuestiones que tenemos que examinar.

Ahora, como antes hemos dicho que lo que comprende en sí a todos los seres es la Inteligencia, e incluso cada inteligencia, como hemos puesto al Ser y a la Esencia por encima de todas las esencias que son partes suyas, reconocemos, precisamente por eso, que la Inteligencia ya desarrollada es algo posterior. Vamos a aprovechar el estudio de esta cuestión para llegar al fin que nos hemos propuesto, determinando la relación del género con las especies que contiene. Nos serviremos de la Inteligencia como de ejemplo para profundizar en el conocimiento de las cosas en que nos ocupamos.

XX.—Supongamos, pues, a la Inteligencia en un estado tal que todavía no se adhiera a cosa particular

alguna—que no se aplique a nada, por no devenir inteligencia particular. Concibámosla semejante a la ciencia tomada en sí antes de las nociones de las especies particulares, o bien a la ciencia de una especie, tomada antes que las nociones de las partes que contiene. La ciencia de una especie, tomada antes que las nociones de las partes que contiene. La ciencia universal, sin ser en acto ninguna noción particular, es, en potencia, todas las nociones; y, recíprocamente, cada noción particular es una sola cosa en acto, pero es todas las cosas en potencia. Pues lo mismo ocurre con la ciencia universal. Las nociones que se refieren así a una especie existen en potencia en la ciencia universal, porque, aun aplicándose a una especie, son asimismo en potencia la ciencia universal. Esta es afirmada de cada noción particular, sin que la noción particular sea afirmada de la ciencia universal; no por ello, sin embargo, debe dejar de perseverar en sí misma y sin mezcla la ciencia universal.

Otro tanto ocurre con la Inteligencia. Una cosa es el modo de existencia de la Inteligencia universal situada por encima de las inteligencias que son particulares en acto, y otra cosa es el modo de existencia de esas inteligencias particulares. Estas están llenas por las nociones universales; la Inteligencia universal depara a las inteligencias particulares las nociones que esas inteligencias poseen; aquélla es en potencia esas inteligencias, a las que contiene, todas, en su universalidad. Por su parte, esas inteligencias contienen en su particularidad a la Inteligencia universal, como una ciencia particular implica la ciencia universal. La Inteligencia magna existe en sí misma, e igualmente en sí mismas existen las inteligencias particulares; están implicadas en la Inteligencia universal, como ésta se halla implicada en aquéllas. Cada una de las inteligencias particulares existe, así, a la vez en sí misma

y en otra cosa, del mismo modo que la Inteligencia universal existe a la vez en sí misma y en todas las demás. En la Inteligencia universal, que existe en sí misma, existen en potencia todas las inteligencias particulares, porque aquélla es en acto todas las inteligencias juntas, y en potencia cada una de ellas por separado. Estas últimas, en cambio, son en acto inteligencias particulares, y en potencia la Inteligencia universal. En efecto, en tanto que son lo que se afirma de ellas, son en acto aquello que se afirma; en tanto que existen en el género que los contiene, son ese género en potencia. El género, en tanto que tal, es en potencia todas las especies que contiene: no es ninguna de ellas en acto, pero todas son en él implícitamente; en tanto que el género es en acto lo que existe antes que las especies, es el acto de las cosas que no son particulares; para que esas cosas particulares lleguen a ser en acto (como ocurre en la especie), es preciso que sean llevadas a ello por el acto que emana del género y que desempeña respecto de ellas el papel de causa.

XXI.—¿Cómo, sin dejar de ser una, produce la Inteligencia, por la razón, las cosas particulares? Tanto vale preguntar cómo provienen de los cuatro géneros los géneros inferiores. Contempla, pues, esa magna e inefable Inteligencia, que no se sirve de la palabra, sino que es toda inteligencia, inteligencia de todo, inteligencia universal y no inteligencia particular o individual; considera cómo se encuentran en ella todas las cosas que de ella proceden. Al contemplar las esencias que contiene, tiene el *número*, es una y varias; es varias, es decir, varias potencias, potencias admirables, llenas de fuerza y de grandeza, porque son puras; potencias vigorosas, verdaderas, porque no tienen término en que estén obligadas a detenerse, y son, por consiguiente, infinitas, infinitud y magnitud supremas. Si consideras la grandeza y hermosura de la esencia,

si con el fulgor y la luz que la rodean distingues lo que encierra la Inteligencia, ves desvanecerse la *cualidad*. Con la continuidad del acto aparece a tu mirada la *magnitud* en estado de reposo. Como hay allí uno y dos y, por ende, tres, la magnitud se presenta como la tercera cosa con la *cantidad universal*. Ahora bien, desde el punto en que la cualidad y la cantidad se muestran a nosotros y se unen, se funden en cierto modo en una sola cosa, ves la *figura*. Entonces viene la Diferencia, que divide la cualidad y la cantidad: de ahí las *diversas cualidades* y las *diferencias de figura*. La presencia de la *Identidad* constituye la *igualdad*, y la de la Diferencia la *desigualdad*, en la cantidad, en el número, en la magnitud en general: de ahí el círculo, el cuadrilátero y las figuras compuestas de cosas desiguales; de ahí los números semejantes y diferentes, pares e impares.

Así, la Vida intelectual, el acto perfecto, abarca todas las cosas que nuestro espíritu concibe ahora, todas las obras intelectuales; contiene en su potencia todas las cosas a título de *esencias*, y de la manera en que las posee la Inteligencia. Ahora bien, éste las posee con el pensamiento, pensamiento que no es discursivo, sino intuitivo. La Vida intelectual posee, pues, todas las cosas de que hay *razones*; a su vez, es una Razón única, magna, perfecta, que encierra en sí todas las razones, que las recorre con orden, empezando por las primeras, o más bien que las ha recorrido eviternamente, de modo que jamás puede decirse con verdad que las recorre; porque todas las cosas que el razonamiento nos hace captar en cualquier parte que sea del universo, encontramos que la Inteligencia las posee sin razonamiento; parece como que sea el Ser mismo el que, por ser idéntico a la Inteligencia, haya hecho razonar así a ésta, como parece ocurrir en las razones espermáticas que producen los animales. En las razo-

nes que son anteriores al razonamiento (en las *ideas*) todas las cosas tienen la constitución que la inteligencia más penetrante se vería obligada por el razonamiento a estimar como la mejor. ¡Qué no deben ser, por tanto, esas ideas superiores y anteriores a la Naturaleza y a las razones! La Inteligencia, en ellas, es idéntica a la Esencia; la existencia, en ellas, no es adventicia, como tampoco lo es la inteligencia; todo en ellas es perfecto, pues que todo es conforme a la inteligencia. El Ser es lo que exige la Inteligencia; es, por consiguiente, verdadero y primero, ya que si procediese de otro ser, ese otro ser sería la Inteligencia.

Puesto que el Ser nos muestra así en él todas las figuras y la cualidad universal (no podía ser particular, ya que no debía ser única, pues que la doble presencia de la Diferencia y de la Identidad exigían que fuese a la vez una y varias); puesto que el Ser es desde el origen uno y varios, que todas las especies que comprende deben, por consiguiente, encerrar a la vez unidad y pluralidad, ofrecer magnitudes, cualidades, figuras diferentes (porque es imposible nada falte al Ser, que no sea la universalidad completa, porque si no fuera completo ya no sería universal); puesto que, en fin, la Vida penetra en el Ser por todas partes, está presente en él por doquiera, resulta de todo esto que del Ser han debido nacer todos los animales (porque ni siquiera los cuerpos faltan en él, ya que en él se encuentra materia y cualidad). Ahora bien, como todos los animales han nacido en él y en él subsisten eviternamente; como, tomados por separado, son cada uno una de las diferentes esencias; como tomados en conjunto forman una unidad, resulta de aquí que el conjunto complejo y sintético de todos esos animales es la Inteligencia, que, teniendo de esta suerte en sí a todos los seres, es lo Animal perfecto, lo Animal por esencia. Al dejarse contemplar por lo que de ella re-

cibe la existencia, la Inteligencia pasa a ser para ello lo Inteligible, y con verdad recibe tal calificación.

XXII.—Esto es lo que ha querido dar a entender Platón cuando dice, por modo enigmático: «La Inteligencia contempla las ideas comprendidas en lo Animal perfecto; ve lo que ellas son, y en qué número.» En efecto, el Alma universal, que va inmediatamente después de la Inteligencia, posee en sí las ideas en tanto que alma, pero las ve mejor en la Inteligencia que está por encima de ella. Del mismo modo, nuestra inteligencia propia, que posee también en sí las ideas, las ve mejor cuando las contempla en la Inteligencia superior, porque, en sí misma, ve, simplemente, mientras que en la Inteligencia superior ve, además, que ve. Ahora bien, esa Inteligencia que contempla las ideas no está separada de la Inteligencia superior, pues que procede de ella; mas comoquiera que es la pluralidad salida de la unidad, porque une a la identidad la diferencia, deviene unidad-pluralidad. Al ser a la vez unidad y pluralidad, la Inteligencia, en virtud de su naturaleza múltiple, produce la pluralidad de las esencias. Por otra parte, no podría encontrarse en ella nada que fuese numéricamente uno, nada de lo que se llama un individuo. Cualquiera que sea la cosa que se contemple en ella, es siempre una *forma*, porque en ella no hay *materia*. Por eso ha dicho también Platón, aludiendo a esta verdad, que la esencia está dividida hasta lo infinito. Cuando del género se desciende a las especies, no se llega aún a lo infinito, porque lo que así nace está definido por las especies que han sido engendradas por el género; el nombre de infinito se aplica mejor a la última especie, que ya no se divide en especies. Por eso, como Platón enseña, cuando se ha llegado a los individuos, hay que abandonarlos a lo infinito. Así, los individuos son infinitos en tanto que se les toma en sí mismos; pero en tanto que son abar-

cados por la unidad, son reducidos a un número. La Inteligencia abarca, pues, lo que viene después que ella, o sea al Alma, de suerte que el Alma, hasta la última de sus potencias, es contenida por un número; en cuanto a esa última potencia, es completamente infinita. Considerada en este estado en que, volviéndose hacia lo que está por debajo de ella, engendra al Alma, la Inteligencia es una parte—puesto que se aplica a una cosa particular—aun cuando posea todas las cosas y sea por sí misma universal; las inteligencias que son sus partes, son cada una una parte (es decir, cada una constituye una inteligencia particular) en virtud del acto de la Inteligencia que existe en sí misma. En cuanto al Alma, es una parte de una parte; es decir, una parte de la Inteligencia, que es, a su vez, una parte, como acabamos de decir, pero existe en virtud del acto de la Inteligencia que obra fuera de sí misma. En efecto, cuando la Inteligencia obra en sí misma, los actos que produce son las demás inteligencias; cuando obra fuera de sí, produce el Alma. Cuando el Alma obra, a su vez, como género o como especie, engendra las demás almas que son sus especies. Estas almas tienen, a su vez, dos actos: uno, dirigido hacia lo que está por encima de ellas, constituye su inteligencia; el otro, dirigido hacia lo que está por debajo de ellas, hace que nazcan las demás potencias racionales, e incluso una última potencia que está en contacto con la materia y le da forma. La parte inferior del alma no impide a todo lo demás, que permanezca en la región superior. Por lo demás, esa parte inferior no es sino la imagen misma del alma; no está separada de ella, sino que se asemeja a la imagen reflejada por un espejo, imagen que persiste en tanto que el modelo está puesto delante del espejo. Pero ¿cómo debe concebirse que el modelo está puesto así delante del espejo? De esta suerte: hasta lo que es-

tá inmediatamente por encima de la imagen (es decir, hasta el alma), es el mundo inteligible, compuesto de todos los inteligibles, y enteramente perfecto. El mundo sensible no es más que imitación de ese otro, y le imita, en cuanto le es posible, en que es, a su vez, un animal que es imagen de lo Animal perfecto; lo imita como el retrato obtenido por la pintura o reflejado por la superficie del agua reproduce a la persona que está sobre el agua o ante el pintor. Ese retrato obtenido por la pintura o reflejado no es la imagen del compuesto que constituye al hombre, sino solamente de una de las partes, del cuerpo que ha sido moldeado por el alma. Así, por consiguiente, el mundo sensible, que está hecho a semejanza del mundo inteligible, nos ofrece imágenes, no de su creador, sino de las esencias están contenidas en su creador, en el número de las cuales se encuentra el hombre con todos los demás animales. Ahora bien, cada animal tiene de común con su creador que posee la vida, pero cada uno de ellos la posee de diferente manera, y entrambos, además, forman parte del mundo inteligible.

## TERCER TRATADO

### De los Géneros del Sér: (III)

I.—Hemos tratado de la esencia inteligible; hemos dicho lo que nos parece que es, y cómo se la debe concebir para estar de acuerdo con la doctrina de Platón. Tenemos que tratar ahora de *la otra naturaleza*, de la esencia sensible; tendremos que ver si conviene establecer aquí los mismos géneros que para la esencia inteligible, o bien admitir un número mayor de ellos y añadir algunos más a los que ya hemos reconocido, o bien si los géneros difieren enteramente en una y otra esencia, o si sólo algunos de ellos son diferentes, y los demás idénticos. Si hay algunos que sean idénticos en una y otra esencia, esto sólo puede entenderse por analogía y por homonimia, cosa que resultará evidente cuando conozcamos bien cada una de entrambas esencias.

He aquí por dónde tenemos que empezar. Puesto que tenemos que hablar de las cosas sensibles y sabemos que todas ellas están contenidas en este mundo inferior, debemos, ante todo, dirigir nuestras búsquedas hacia este mundo, establecer en él divisiones con arreglo a la naturaleza de los seres que lo componen y distribuir a esos seres en géneros, como haríamos si tuviésemos que dividir la voz, cuya naturaleza es infinita por la diversidad de sonidos que comprende, reduciéndola a un número determinado de especies. Observando lo que hay de común entre muchos sonidos, los reduciríamos a una unidad, después a una unidad

superior, y a otra superior aún, hasta que hubiésemos reducido esos sonidos a un pequeñísimo número de clases, y entonces llamaríamos *especie* a lo que se encuentra en los *individuos*, y *género* a lo que se encuentra en las especies. Por lo que a la voz se refiere, es fácil encontrar cada especie, reducir todas ellas a la unidad, y afirmar de todas, en calidad de género o de categoría, lo que es el elemento general—es decir, la voz. Pero tocante a las cosas que aquí examinamos, no es posible reducirlo todo a un solo género, como ya hemos demostrado. Hay que reconocer en el mundo sensible diversos géneros, y esos géneros tienen que diferir de los del mundo inteligible, puesto que el propio mundo sensible difiere del mundo inteligible, puesto que no es sinónimo, sino solamente homónimo—es decir, imagen de él.

Como aquí abajo, en la mezcla y en el compuesto que nos constituyen, hay dos partes, alma y cuerpo, cuyo conjunto forma el *animal*; como la esencia del alma pertenece al mundo inteligible, y por consiguiente, no es del mismo orden que la esencia sensible, necesitamos, aun cuando sea difícil, *separar el alma* de las cosas sensibles que consideramos exclusivamente ahora. Así, quien quisiera dividir a los habitantes de una ciudad con arreglo a sus divisiones y dignidades, tendría que poner aparte a los extranjeros que habitasen en esa ciudad. En cuanto a las *pasiones*, que nacen de la unión del alma con el cuerpo o que el alma experimenta por causa del cuerpo, más tarde examinaremos cómo hay que dividir las, cosa que haremos después que hayamos tratado de las cosas sensibles.

II.—Hablemos primeramente de lo que aquí abajo se llama *esencia*.

Fuerza es reconocer que la naturaleza corporal no puede recibir el nombre de esencia como no sea por homonimia, e incluso que en modo alguno puede reci-

birlo, puesto que implica la idea de un *fluir* perpetuo. La denominación que propiamente le conviene es la de *generación*. Hay que reconocer, asimismo, que las cosas que pertenecen a la generación son muy diversas; sin embargo, todos los *cuerpos*, simples unos, como los elementos, compuestos los otros, como los mixtos, deben ser reducidos a un solo género, así como sus accidentes y sus efectos, estableciendo divisiones entre estas cosas. También cabe distinguir en los cuerpos, por una parte, la *materia*, por otra la *forma* impresa a la materia, y hacer un género de cada una de ellas tomada por separado, o bien reunir a las dos en un mismo género, llamándolas, por homonimia, *esencia*, o más bien *generación*. Pero ¿qué puede haber de común entre la materia y la forma? Además, ¿cómo habría de ser un género la materia, y qué comprendería ese género? ¿No es, en efecto, la materia la misma por todas partes? Y, por otro lado, ¿en qué género situaremos el compuesto que resulta de la unión de la forma y de la materia? Si decimos que ese mismo compuesto es la *esencia corporal*, pero que ninguno de sus elementos es cuerpo, ¿cómo podrían ser incluidos esos elementos en la misma categoría que el compuesto? ¿Quién ha visto nunca poner en el mismo género los elementos de una cosa y esa misma cosa? Si se responde a esto que hay que empezar por los cuerpos (es decir, por los compuestos), es como si alguien nos dijera que para leer hay que empezar por las sílabas y no por las letras.

Pero si no pueden establecerse en el mundo sensible divisiones que sean absolutamente las mismas que las del mundo inteligible, ¿por qué no habríamos de admitir divisiones análogas? En lugar del *ser* inteligible, tendremos aquí abajo la *materia*; en lugar del *movimiento* inteligible, la *forma*, que da a la materia vida y perfección; en lugar de la *estabilidad* inteligible, la

*inercia* de la materia; en vez de la *identidad*, la *semejanza*; en vez de la *diferencia*, la *diversidad*, o más bien la *desemejanza* que ofrecen los seres sensibles. Sea. Pero observemos ante todo que la *materia* no recibe ni posee la *forma* como su vida o su acto propio, sino que, por el contrario, la forma se introduce en ella desde fuera, en lugar de pertenecer a su esencia. Observemos, además, que, mientras que en el mundo inteligible la forma es esencialmente *acto* y *movimiento*, en el mundo sensible el movimiento es algo ajeno y accidental; lejos de ser movimiento, la forma impresa a la materia le comunica más bien estabilidad o inmovilidad: porque la forma determina a la materia que es naturalmente indeterminada; en el mundo inteligible, la *identidad* y la *diferencia* se entienden de un solo y el mismo ser, a la vez idéntico y diferente; aquí abajo, el ser sólo relativamente es diferente, por participación en la diferencia, ya que es algo *idéntico* y *diferente*, no por consecuencia, como en la región superna, sino por su naturaleza. En cuanto a la *estabilidad*, ¿cómo atribuirle a la materia que toma todas las magnitudes, que recibe de fuera todas sus formas, sin que jamás pueda engendrar nada por sí misma por medio de esas formas? Fuerza es, pues, renunciar a esta división.

III.—¿Qué división adoptaremos, entonces? Tenemos, en primer lugar, la *materia*, luego la *forma*, después el *compuesto* que de su conjunto resulta, por último, las cosas que se refieren a las tres precedentes y que se afirman de ellas, unas simplemente como *atributos*, otras, además, como *accidentes*; y, entre los accidentes, unos están contenidos en esas cosas, y otros las contienen; unos son acciones de ellas, y otros pasiones o consecuencias.

La *materia* es, pues, algo común que se encuentra en todas las *substancias*. No forma, sin embargo, un

género porque no admite diferencias, a menos que esas diferencias consistan en tener aquí la forma del fuego, y allá la del aire. Si se cree que, para constituir un género, le basta a la materia con ser lo que es común a todas las cosas en que existe, o bien con estar respecto de las materias particulares en la relación del todo respecto de las partes, se toma el término *género* en otro sentido del que ordinariamente tiene, y será entonces un *elemento* único, admitiendo que un elemento pueda ser un género. Si se le añade la *forma*, de suerte que sea concebida como unida a la materia o siendo en ella, la materia será, justamente por eso, separada de las demás formas, pero no comprenderá toda forma substancial. Si llamamos *forma* al principio generador de la substancia, y *razón substancial* a la razón que constituye la forma, aún no habremos determinado claramente lo que sea la *esencia* o la *substancia*. Por último, si se da el nombre de substancia solamente al *compuesto* de la materia y de la forma, resultará de ello que esas dos cosas (la materia y la forma tomadas separadamente) no serán substancias. Si se admite que lo son tanto como el compuesto, entonces habrá que examinar, qué es lo que hay de común entre los tres.

En cuanto a las cosas que son simplemente afirmadas como *atributos*, deben ser puestas en el género de la *relación*, como *principios* o *elementos*. Entre los *accidentes* de las cosas, unos están contenidos en ellas, como la *cantidad* y la *cualidad*; otros contienen a las cosas, como el *lugar* y el *tiempo*; después tenemos las acciones y las pasiones, como los *movimientos*; luego las consecuencias, como *ser en el lugar* y *ser en el tiempo*: ser en el lugar es consecuencia del compuesto; ser en el tiempo es consecuencia del movimiento.

Hallamos que las tres primeras cosas—materia, forma y compuesto de una y otra—concurren a formar un

sólo género, que llamamos aquí por homonimia *esencia* o *substancia*, género que les es común y cuyo nombre se aplica por igual a las tres. A seguida vienen los demás géneros, la *relación*, la *cantidad*, la *cualidad*, la propiedad de *ser contenido en el tiempo*, la de *ser contenido en el lugar*, el *movimiento*, el *lugar*, el *tiempo*. Pero, como, al admitir el tiempo y el lugar, no hace falta añadir la propiedad de ser contenido en el tiempo ni la de ser contenido en el lugar, debemos limitarnos a reconocer cinco géneros, a saber: Primero, *substancia*; segundo, *cantidad* y *cualidad*; tercero, *lugar* y *tiempo*; cuarto, *movimiento*, y quinto, *relación*, puesto que contamos la materia, la forma y el compuesto de entrambas como un solo género (la *substancia*).

Si no se cuentan materia, forma y su compuesto como un sólo género, se dispondrán todas estas cosas en el siguiente orden: materia, forma, compuesto, relación, cantidad, cualidad, movimiento; o bien se referirán los tres últimos a la relación, ya que ésta tiene más extensión que ellos.

IV.—¿Qué hay de común entre la materia, la forma y el compuesto de ambas? ¿Qué es lo que hace que sean *esencia* o *substancia* (quiero decir, en las cosas inferiores)? ¿Es porque la materia, la forma y el compuesto de entrambas sirven de *substratum* a las demás cosas? Entonces, como la materia es el substrato, la sede de la forma, ésta ya no estará en el género de la *substancia*. Mas como el compuesto desempeña asimismo la función de substrato, de fondo, respecto de las demás cosas, la forma unida a la materia será el sujeto de los compuestos, o más bien de todas las cosas que son posteriores al compuesto, como la *cantidad*, la *cualidad*, el *movimiento*.

¿Es la *substancia* lo que no se dice de ninguna otra cosa? Parece que así sea, ya que la *blancura* y la *ne-*

grura se dicen de otra cosa, de un sujeto blanco o negro. Lo mismo ocurre con lo doble (no hablo aquí de lo doble por oposición a la mitad, sino de lo doble que se afirma de un sujeto cuando se dice: Esta madera es doble). También la paternidad, como la ciencia, son atributos de otro sujeto, del cual se predicán. El lugar es lo que limita, y el tiempo lo que mide a otra cosa. Pero el fuego, la madera considerada como madera, no son atributos. Lo mismo ocurre con Sócrates, con la substancia compuesta de forma y materia, con la forma que es en la substancia, porque no es una modificación de otro sujeto. La forma, en efecto, no es un atributo de la materia; es un elemento del compuesto: el hombre y la forma del hombre son una sola y la misma cosa. La materia es asimismo un elemento del compuesto; en este respecto, se predica de un sujeto, pero ese sujeto no es otro que ella. La blancura, por el contrario, considerada en sí misma, no existe sino en el sujeto de que se predica. Así, la cosa que no existe sino en el sujeto de que se predica, no es substancia; la substancia es, en cambio, la cosa que es por sí misma lo que es. Si forma parte de un sujeto, entonces completa el compuesto, cada uno de cuyos elementos existe en sí mismo, y no es predicado de ese sujeto sino en un respecto distinto del de existir en él. Considerada como parte, la substancia es Relativa a una cosa otra que ella; pero considerada en sí misma, en su naturaleza, en lo que ella es, no se afirma de nada.

Ser *sujeto* es, pues, una propiedad común a la materia, a la forma y al compuesto. Pero esa función de sujeto es desempeñada diferentemente por la materia respecto de la forma, por la forma respecto de las modificaciones, y por el compuesto; o, por mejor decir, la materia no es sujeto respecto de la forma: ésta es el complemento que la acaba y perfecciona cuando toda-

vía no es más que materia y sólo existe en potencia. La forma, propiamente hablando, no es en la materia, ya que cuando una cosa no forma más que una con otra no puede decirse que la una sea en la otra, como un accidente en su sujeto. Sólo cuando se toman juntas las dos es cuando la materia y la forma son un sujeto para las demás cosas: así, el hombre en general, y tal hombre en particular, constituyen el sujeto de las modificaciones pasivas; son anteriores a las acciones y a las consecuencias que se refieren a ellos. La substancia es, pues, el principio de que salen y por el que existen las demás cosas, a que se refieren las modificaciones pasivas y de que proceden las acciones.

V.—Tales son los caracteres de la substancia sensible. Si convienen igualmente en algún respecto a la substancia inteligible, es sólo por analogía y por homonimia. Así, lo *primero* recibe este nombre con relación a lo demás: porque no es absolutamente primero, sino más bien respecto de las cosas que ocupan un rango inferior; es más, las cosas que siguen a lo primero reciben asimismo el nombre de primeras con relación a las que vienen después que ellas. Del mismo modo, al hablar de las cosas inteligibles, la palabra *sujeto* se toma en otro sentido. Igualmente nos preguntamos si pueden *padecer*, y se concibe que, si padecen, es de manera por completo diferente.

No ser en un sujeto es, pues, el carácter común de toda substancia, si por no ser en un sujeto se entiende no formar parte de un sujeto y no concurrir con él a formar una unidad. En efecto, lo que concurre con una cosa a formar una substancia compuesta mal puede estar en esa cosa como en un sujeto: la forma no es, pues, en la materia, como en un sujeto, y el hombre no está tampoco en Sócrates como en un sujeto, porque el hombre forma parte de Sócrates. Así, la *subs-*

*tancia es lo que no es un sujeto. Si se añade a esto que la substancia no se predica de ningún sujeto, hay que agregar: en tanto que ese sujeto es otra cosa que ella. Si así no fuera, el hombre, afirmado de tal hombre, no se hallaría comprendido en la definición de la substancia si, al afirmar que la substancia no se predica de ningún sujeto, no añadiésemos «en tanto que ese sujeto es otra cosa que ella. Cuando digo: Sócrates es hombre, es como si dijera: Lo blanco es blanco, y no: La madera es blanca. En efecto, al afirmar que Sócrates es hombre, afirmo que Un cierto hombre es hombre; es lo mismo que si dijera: Sócrates es Sócrates, o: Tal animal racional es animal.*

Pero acaso se objete a esto que la propiedad de la substancia no consiste en no ser en un sujeto, porque la *diferencia* (bípedo, por ejemplo) es también una de las cosas que no son en un sujeto. Si se considera *bípedo* como una parte de la substancia, no tenemos más remedio que reconocer que bípedo no está en un sujeto; si no se entiende por bípedo tal substancia, sino la propiedad de ser bípedo, entonces ya no se habla de una substancia, sino de una cualidad, y bípedo estará en un sujeto. Pero es el caso que el tiempo y el lugar no parecen estar en ningún sujeto. Si se define el tiempo como «la medida del movimiento», tendremos que el tiempo será el movimiento medido, y entonces estará en el movimiento como en un sujeto, mientras que el movimiento estará en la cosa movida; o bien el tiempo será lo que mide (el alma o el instante presente), y entonces estará en lo que mide como en un sujeto. En cuanto al lugar, como es el límite de lo que contiene, estará igualmente en lo que contiene. Por completo diferente es lo que ocurre con la substancia que aquí consideramos. Hay que hacerla consistir, por tanto, bien en una, bien en varias, bien en todas las propiedades de que hablamos, porque esas

propiedades convienen a la vez a la materia, a la forma y al compuesto de ambas.

VI.—Acaso se nos diga que hemos indicado las propiedades de la substancia, pero que no hemos dicho lo *que es* la substancia. Tanto vale querer ver *qué es* la substancia sensible. Ahora bien, la substancia *es*, y *ser* no es cosa que se vea. Pero entonces, ¿no son substancias el fuego y el agua? Sin duda. Ahora que ¿lo son por ser visibles? No. ¿Porque contienen materia? No. ¿Porque tienen una forma? No. ¿Es, en fin, porque son compuestos? Tampoco. Son substancias porque *son*. Pero de la cantidad se dice que *es*, y lo mismo se dice de la cualidad. Indudablemente; ahora, que si hablamos así en lo que respecta a la cantidad y a la cualidad, es sólo por homonimia. Pero, entonces, ¿en qué consiste el *ser* de la tierra, del fuego y de las demás substancias semejantes? ¿Qué diferencia hay entre el *ser* de esas cosas y el *ser* de las demás cosas? Es que el *ser* de la tierra, del fuego, etc., *es* por manera absoluta, significa de una manera absoluta *ser*, mientras que el *ser* de las demás cosas es relativo, significa *ser blanco*, por ejemplo.—¿El *ser* añadido a *blanco* no es lo mismo que el *ser* considerado absolutamente? En modo alguno. El *ser* considerado absolutamente es el *ser* en primer grado; el *ser* añadido a blanco es el *ser* por participación, el *ser* en segundo grado: porque el *ser* añadido a lo blanco, torna a lo blanco en *ser*, y lo blanco añadido al *ser* torna al *ser* blanco; de aquí que lo blanco sea un accidente para el *ser*, y el *ser* un accidente para lo blanco. No es lo mismo que si dijéramos: Sócrates es blanco, y: Lo blanco es Sócrates; porque, en uno y otro caso, Sócrates es el mismo *ser*; pero no ocurre lo mismo con lo blanco, porque, en el segundo caso, Sócrates está comprendido en lo blanco, mientras que en el primero lo blanco es un puro accidente. Cuando se dice: El *ser* es blanco,

lo blanco es un accidente del ser; pero cuando se dice: Lo blanco es ser, lo blanco contiene al ser. En suma, lo blanco no posee existencia, sino en cuanto se refiere al ser y está en el ser. De éste recibe, por tanto, su existencia. El ser, en cambio, tiene por sí mismo existencia, y recibe de lo blanco la blancura, no porque esté él en lo blanco, sino porque lo blanco está en él. Como el ser que se encuentra en el mundo sensible no es ser por sí mismo, hay que decir que recibe su esencia del ser que es verdaderamente, que recibe su blancura de lo blanco en sí, y que, por último, lo blanco en sí tiene el ser porque participa del ser inteligible.

VII.—Si se pretende que las cosas materiales reciben su ser de la materia, nos preguntaremos de dónde recibe a su vez la materia su existencia y su ser, puesto que hemos demostrado en otro lugar que la materia no ocupa el primer rango. Si se añade que las demás cosas no podrían subsistir sin ser en la materia, diremos que tal aserto no es cierto sino en lo que toca a las cosas sensibles. Pero si la materia es anterior a las cosas sensibles, esto no impide que sea posterior a muchas cosas, a todas las cosas inteligibles, porque si la materia tiene una existencia más oscura que las cosas que son en ella, si esas cosas son razones espermáticas que participan más del ser, mientras que la materia es completamente irracional, ésta es una sombra de la razón, una caída de la razón. Si se objeta a esto que la materia da el ser a las cosas materiales, como Sócrates da el ser a lo blanco que es en él, responderemos que lo que posee un grado superior de ser puede dar perfectamente un grado menor de ser a lo que sólo posee un grado inferior de ese ser, pero que mal podría ocurrir lo recíproco. Ahora bien, como la forma es más ser que la materia, el ser no se afirma por igual de la materia y de la forma, y

la substancia no es un género que tenga por especies la materia, la forma y el compuesto de ambas. Estas tres cosas tienen varios caracteres comunes, como ya hemos dicho, pero difieren en lo que se refiere al ser: porque cuando una cosa que posee un grado superior de ser se acerca a otra cosa que posee un grado inferior de él, como la forma se acerca a la materia, esa cosa, aun cuando anterior en el orden ontológico es posterior en orden a la substancia; por consiguiente, si la materia, la forma y el compuesto no son por igual substancias, la substancia ya no es para ellas una cosa común, un género. Sin embargo, la substancia se hallará en relación menos estrechas con las cosas que son posteriores a la materia, a la forma y al compuesto de estas dos, bien que dé a todas la propiedad de pertenecerse a sí mismas; así, la vida tiene diversos grados, uno más fuerte, otro más débil, y las imágenes de un mismo objeto son una más viva, otra más oscura. Si se mide el ser por un grado inferior de ser, y se omite el grado superior que se encuentra en las demás cosas, el ser así considerado será común. Pero no es buen modo de proceder ése. Cada todo, en efecto, difiere de los demás, y el menor grado de ser no constituye una cosa que sea común a todos, del mismo modo que, en lo que a la vida se refiere, no hay una cosa que sea común a la vida vegetativa, a la vida sensitiva y a la vida racional.

Resulta de todo esto que el ser difiere en la materia y en la forma, y que estas dos cosas dependen de una tercera (el ser inteligible) que se comunica a ellas por manera desigual. No es sólo que cuando el segundo procede del primero, y el tercero del segundo, el ser anterior posea una esencia mejor que el ser posterior, sino que, además, cuando dos cosas proceden de una sola y la misma cosa, se ve la misma diferencia: así la arcilla, moldeada por el alfarero, se convierte o

no en teja, según que participe más o menos del fuego. Por otra parte, la materia y la forma no proceden del mismo principio inteligible, porque también los inteligibles difieren entre sí.

VIII.—Por lo demás, no hay necesidad de dividir el compuesto en forma y materia, ahora que hablamos de la substancia sensible, substancia que es preciso percibir con los sentidos más que con la razón. Tampoco es necesario añadir de qué está compuesta esa substancia, porque los elementos que la componen no son substancias, o, por lo menos, no son substancias sensibles. Lo que hay que hacer aquí es abarcar en un solo género lo que es común a la piedra, a la tierra, al agua y a las demás cosas que de él están compuestas; a saber, las plantas y los animales en tanto que son sensibles. De esta manera consideraremos a la vez la forma y la materia, ya que la substancia sensible contiene a entrambas; de esta suerte, el fuego, la tierra y sus intermediarios, son a la vez materia y forma; en cuanto a los compuestos contienen diversas substancias unidas conjuntamente. ¿Cuál es, pues, el carácter común de todas estas substancias, lo que las separa de las demás cosas? Que sirven de sujetos a las demás cosas, que no están contenidas en un sujeto, que no pertenecen a otra cosa; en una palabra, todos los caracteres que acabamos de enumerar convienen a la substancia sensible.

Pero si la substancia sensible no existe sin magnitud ni cualidad, ¿cómo separaremos de ella los accidentes? Porque si quitamos la magnitud, la figura, el color, la sequedad y la humedad, ¿en qué haremos consistir la substancia sensible? Porque las substancias sensibles son cualificadas. Hay algo a que se refieren las cualidades que hacen de la simple substancia una substancia cualificada; así, no es todo el fuego lo que es substancia, sino algo del fuego, una de

sus partes. Ahora bien, ¿qué parte es esa, si no es la materia? La *substancia sensible* consiste, pues, en la *reunión de las cualidades y la materia*, y hay que decir que el conjunto de todas estas cosas confundidas en una sola materia, constituye la substancia. Cada cosa tomada separadamente será cualidad, o cantidad, etc., pero la cosa cuya ausencia hace que una substancia sea incompleta, es una parte de esa substancia. En cuanto a la cosa que se añade a la substancia ya completa, tiene su lugar propio, es un accidente, y no se confunde en la mezcla que constituye la substancia. No digo que tal cosa tomada con las demás sea una substancia cuando complete una masa de tal magnitud y de tal cualidad, y que no sea más que una cualidad cuando no completa esa masa; digo que, aun aquí abajo, no toda cosa es substancia, y que sólo lo es el conjunto que lo abarca todo. Y que nadie se queje de que componemos la substancia de no-substancias, porque el mismo conjunto no es una verdadera substancia o esencia, sino que solamente ofrece la imagen de la esencia verdadera, que posee el ser independientemente de todo lo que se refiere a ella y produce a su vez las demás cosas, porque posee existencia verdadera. Aquí abajo, el substrato sólo incompletamente posee el ser, y es estéril, lejos de producir las demás cosas: no es más que una sombra, y sobre esa sombra se proyectan imágenes que no tienen más que apariencia, en vez de gozar de existencia real.

IX.—Terminaremos aquí lo que teníamos que decir de la *substancia sensible* y del género que ésta constituye. Nos falta examinar cómo cabe dividirla y cuáles son sus especies.

Toda substancia sensible es *cuerpo*; pero hay cuerpos brutos y cuerpos organizados. Los cuerpos brutos son el fuego, la tierra, el agua y el aire. Los cuerpos organizados son los de las plantas y los animales, que

se distinguen unos de otros por sus formas. Pueden dividiarse en especies la tierra y los demás elementos; pueden también clasificarse por sus formas las plantas y los cuerpos de los animales, o bien poner en una clase los animales que habitan la tierra y son terrestres, y en otra los que pertenecen a otro elemento. También puede decirse que hay cuerpos ligeros, pesados o intermedios; que los cuerpos pesados están en el centro del mundo, los cuerpos ligeros en torno al mundo, en la región superior, y cuerpos intermedios en la región media. En cada una de estas divisiones, los cuerpos se distinguen por sus figuras: así, hay los cuerpos de los animales celestes (los astros), y luego los que pertenecen a tal o cual elemento. También cabe, después de haber repartido los cuerpos con arreglo a los cuatro elementos, mezclarlos luego de otra manera y engendrar así las diferencias que entre sí tienen en lo que se refiere a los lugares, a las formas, a las mixtiones, con lo que se dará a los cuerpos el nombre de ígneos, terrestres, etc., según el elemento que en ellos predomine.

En cuanto a la distinción que se ha hecho entre substancias primeras y substancias segundas, admitimos que tal fuego, y el fuego universal, difieren uno del otro en que el uno es individual y el otro universal, pero no vemos que haya entre ellos una diferencia substancial. En efecto, el género de la cualidad comprende por igual lo blanco y tal blanco, la ciencia gramatical y tal ciencia gramatical. ¿En qué tiene menos realidad la ciencia gramatical que tal ciencia gramatical, y la ciencia que tal ciencia? La ciencia gramatical no es posterior a tal ciencia gramatical, antes es preciso que la ciencia gramatical exista ya para que exista la ciencia gramatical que se encuentra en tí, ya que esta última es tal ciencia gramatical, precisamente porque se encuentra en tí; fuera de eso, es idéntica

a la ciencia gramatical universal. Del mismo modo, no es Sócrates quien ha hecho que pasase a ser hombre el que no era hombre; antes ha sido el hombre universal el que ha permitido a Sócrates ser hombre, porque el hombre individual es hombre por participación en el hombre universal. ¿Qué es Sócrates, por otra parte, si no es tal hombre? Ahora bien, ¿en qué contribuye tal hombre a hacer que la substancia sea tal substancia? Si se responde que contribuye a ello en cuanto que el hombre universal es solamente una forma, mientras que tal hombre es una forma en la materia, lo único que de ello resultará es que tal hombre es menos hombre, ya que la razón o esencia es más débil cuando está en la materia. Si el hombre universal no consiste solamente en la misma forma, sino también en la materia, ¿en qué será inferior a la forma del hombre que está en la materia, puesto que será la razón del hombre que es en la materia? Lo universal es anterior por su naturaleza, y, por ende, la forma es anterior al individuo. Ahora bien, lo que es anterior por su naturaleza es anterior absolutamente. Y, según eso, ¿cómo habría de ser menos substancia lo universal? Lo individual, indudablemente, como más conocido para nosotros, es anterior para nosotros; pero no se sigue de esto ninguna diferencia en las cosas mismas. Por último, si se admitiera la distinción entre substancias primeras y substancias segundas, la definición de la substancia ya no sería una, puesto que lo que es primero y lo que es segundo no están comprendidos en una misma definición ni forman un solo y el mismo género.

X.—Pueden dividirse, además, los cuerpos en calientes y secos, secos y fríos, fríos y húmedos, o como se quiera, tomando dos cualidades a la vez, y haciendo después de esas cosas una composición y una mixtión, para detenerse en el compuesto—o, también, es-

tablecer distinción entre cuerpos terrestres y cuerpos que habitan la tierra, o bien distribuirlos con arreglo a sus formas y a las diferencias de los animales, clasificando, no a los animales mismos, sino sus cuerpos, que vienen a ser como sus instrumentos. Conviene establecer una diferencia ateniéndose a las formas, como es asimismo racional dividir los cuerpos por las cualidades, el calor, el frío, etc. Si se objeta que los cuerpos están constituídos más bien por sus cualidades, responderemos que también lo están por sus mixtiones, sus colores y sus figuras. Cuando se trata de la substancia sensible, no es ningún disparate dividirla según las diferencias que caen bajo el radio de los sentidos. Esa substancia no posee esencia verdadera; es el conjunto de la materia y de las cualidades lo que constituye el ser sensible, puesto que hemos dicho que su existencia aparente consiste en la unión de las cosas que son percibidas por los sentidos, y que los hombres creen en la existencia de las cosas fiándose del testimonio de sus sentidos.

Como la composición de los cuerpos es muy variada, puede clasificárseles por las formas específicas de los animales; tal es, por ejemplo, la forma específica del hombre unida a un cuerpo, porque esa forma es una cualidad del cuerpo y es racional dividir con arreglo a las cualidades. Si se nos objeta que más arriba hemos dicho que unos cuerpos son simples y otros compuestos, oponiendo así los simples a los compuestos, responderemos que hemos dicho también que los cuerpos son o brutos u organizados, sin referirnos para nada a su composición. No debe fundarse la división de los cuerpos en la oposición de lo simple y lo compuesto, pero en cambio cabe, como al principio hicimos, poner en primer lugar los cuerpos simples, y luego, considerando sus mixtiones, partir de otro principio para determinar las diferencias que ofrecen los

compuestos en lo que toca a su figura o a su lugar. De esa manera se les dividiría en cuerpos celestes, por ejemplo, y cuerpos terrestres.

Pondremos fin aquí a lo que teníamos que decir de la *substancia sensible*, o *generación*.

XI.—Pasemos a la *cantidad* y a los *cuantitativos*.

Ya dijimos, al tratar de la *cantidad*, que ésta consiste en el número y en la magnitud, en cuanto cada cosa tiene tal cantidad; es decir, en el número de las cosas materiales y en la extensión del sujeto. Aquí, no tratamos, en efecto, de la *cantidad abstracta*, sino de la *cantidad* que hace decir que un pedazo de madera tiene tres codos, que determinados caballos son en número de cinco. Debemos, pues, como ya hemos explicado, llamar *cuantitativos* a la *extensión* y al *número*, considerados así desde el punto de vista concreto; pero mal podría darse ese mismo nombre al tiempo ni al lugar: el tiempo, comoquiera que es la medida del movimiento, cae dentro de la relación, y el lugar, comoquiera que es lo que contiene al cuerpo, consiste en una manera de ser, y, por ende, en una relación también. Por otra parte, menos aún debe llamarse *cuantitativos* al tiempo y al lugar, cuanto que el movimiento, aun cuando sea continuo, no pertenece tampoco al género de la cualidad.

¿Debe incluirse en el género de la cualidad lo *grande* y lo *pequeño*? Sí, porque lo grande es grande en virtud de cierta magnitud, y la magnitud no es una relación. En cuanto a lo *más grande* y a lo *más pequeño*, pertenecen a la relación, porque si una cosa es más grande o más pequeña, lo mismo que si es doble, es en relación con otra. Entonces, ¿por qué suele decirse que una montaña es pequeña, o que un grano de mijo es grande? Cuando se dice que una montaña es pequeña, se emplea «pequeño» en lugar de «más pequeño», porque los que se sirven de esa expresión

confiesan que no llaman a una montaña pequeña sino comparándola con otras montañas, lo cual indica que «pequeña» está haciendo aquí las veces de «más pequeña». Del mismo modo, cuando se dice que un grano de mijo es grande, no quiere decirse que sea absolutamente grande, sino que es grande para ser un grano de mijo, lo cual implica que se le compara con cosas de su misma especie, y que «grande» significa aquí «más grande».

Según eso, ¿por qué no incluimos también lo *bello* entre los relativos? Porque lo bello lo es por sí mismo, porque constituye una cualidad, mientras que *más bello* es un relativo. Sin embargo, la cosa a que se llama bella parecería a veces fea si se la comparase con otra. Así, por ejemplo, la belleza de los hombres, por ejemplo, puesta en parangón con la de los dioses. De ahí la frase de Heráclito: «El más hermoso de los monos sería feo si se le comparase con un animal de otra especie.» Cuando se dice que una cosa es bella, se la considera en sí misma; acaso se la llamase más bella, o fea, si se la comparase con otra. De donde resulta que, en el género de que tratamos, un objeto es grande en sí mismo, por la presencia de la magnitud, pero no con relación a otro. Si así no fuera, nos veríamos obligados a negar que una cosa sea bella, porque hay otra más hermosa que ella. Por consiguiente, tampoco debemos negar que una cosa sea grande porque haya otra más grande que ella, ya que «más grande» no podría existir sin «grande», como «más bello» sin «bello».

XII.—Fuerza es, pues, reconocer que la cantidad admite contrarios. Nuestro mismo pensamiento admite también contrarios cuando decimos *grande* y *pequeño*, puesto que entonces nos representamos contrarios, como cuando decimos *mucho* y *poco*, ya que «mucho» y «poco» se hallan en el mismo caso que «grande» y

«pequeño». A veces se dice: hay en la casa muchas personas, con lo cual se entiende un número relativamente mayor; en este último caso, se trata de un relativo. También se dice: hay poca gente en el teatro, en lugar de decir: hay menos gente relativamente. Pero cuando se emplea la palabra «mucho», debe entenderse por ello una gran multitud en número.

¿Cómo forma parte de los relativos, según eso, la multitud? Forma parte de los relativos en cuanto la multitud es una *extensión de número*, mientras que lo contrario de la multitud es una *contracción*. Lo mismo ocurre con la magnitud continua: la concebimos como *prolongada*. La cantidad tiene, por consiguiente, como doble origen, la *progresión de la unidad* y la *progresión del punto*: si una y otra progresión se detienen de pronto, hay, en el primer caso, *poco*, y, en el segundo, lo *pequeño*: si una u otra se prolongan, entonces tenemos *mucho* y *grande*, respectivamente. ¿Cuál es, pues, el límite que determina estas cosas? La misma cuestión puede plantearse a cuenta de lo bello, de lo caliente, porque también hay lo «más caliente»; ahora, que «más caliente» es un relativo, mientras que «caliente», tomado en absoluto, es una cualidad. Del mismo modo que hay una *razón* que produce o determina lo bello, debe haber una *razón* de lo grande, *razón* que, al ser participada por un objeto, lo hace grande, como la *razón* de lo bello hace bello a lo que de ella participa. Tales son las cosas en que la cantidad admite contrarios.

En cuanto al *lugar*, no hay contrarios, ya que el lugar no pertenece propiamente al género de la cantidad. Pero aun cuando el lugar formase parte de la cantidad, lo *alto* no sería contrario a nada si no hubiera en este universo lo *bajo*. Los términos de *alto* y *bajo*, aplicados a partes, significan únicamente *más*

*alto y más bajo* que algo. Y lo mismo ocurre con *derecha e izquierda*; son relativos.

Las sílabas y las frases son cuantitativos: pueden ser sujetos con relación a la cantidad, pero sólo por accidente. En efecto, la voz, por sí misma, es un movimiento, y, por tanto, debe ser referida al movimiento y a la acción.

XIII.—Ya hemos explicado que la *cantidad discreta* se distingue perfectamente de la cantidad continua por su misma definición y por la definición común de la cantidad. Añadiremos que los *números* se distinguen unos de otros por lo *par* y lo *impar*. Si hay, además, algunas diferencias entre los números pares o los impares, deben referirse esas diferencias a aquellos objetos en que se encuentran los números, o bien a los números que están compuestos de unidades, y no a los que son en las cosas sensibles. Si la razón separa de las cosas sensibles los números que son en éstas, nada impide entonces que se atribuyan a esos números las mismas diferencias que a los números compuestos de unidades.

En cuanto a la *cantidad continua*, ¿qué diferencias admite? Tenemos la *línea*, la *superficie*, lo *sólido*; porque cabe distinguir la extensión de una dimensión, la de dos dimensiones, la de tres, y contar así los elementos numéricos de la magnitud continua, en lugar de establecer especies. En los números así considerados como anteriores o posteriores, no se encuentra nada de común que constituya un género. Tampoco en el primero, segundo ni tercer aumento (*línea*, *superficie*, *sólido*, respectivamente) hay nada de común; mas en cuanto se halla en ellos la cantidad, se encuentra también la *igualdad* (y la *desigualdad*): aun cuando no haya en ellos una extensión que sea más que otra un *cuantitativo*, uno de esos que hemos llamado «*aumentos*» tiene, empero, mayores dimensiones que

el otro. Solamente, pues, en cuanto son números todos ellos, pueden tener los números algo de común. Acaso no sea, en efecto, la mónada lo que engendra la díada, ni ésta la tríada, sino que sea el mismo principio lo que engendra todos los números. Si los números no son engendrados, sino que existen por sí mismos, los concebimos, cuando menos, en nuestro pensamiento como engendrados: nos representamos el número menor como anterior, el más grande como posterior. Pero los números, en tanto que números, se reducen todos a la unidad. Puede aplicarse a las magnitudes el modo de división adoptado para los números, y distinguir así la línea, la superficie y el sólido o cuerpo, puesto que éstas son magnitudes que forman especies diferentes. Si se quiere dividir también cada una de esas especies, se dividirán las líneas en rectas, curvas y espirales; las superficies, en planas y curvilíneas; los sólidos, en cuerpos redondos y poliedros, tras lo cual se considerará en esas figuras el triángulo, el cuadrilátero, etc., como hacen los geómetras.

XIV.—¿Qué diremos de la línea recta? ¿No es una magnitud? La línea recta es una magnitud—se nos responderá, acaso—, pero una magnitud cualificada. Nada se opone a que el ser recta constituya una diferencia en tanto que línea, porque ser recta sólo pertenece a la línea, y, por otra parte, con frecuencia tomamos de la cualidad las diferencias de la esencia. Por tanto, si la línea recta es una cantidad unida a una diferencia, no por eso está compuesta de la línea y de la propiedad de ser recta; si está compuesta de ambas cosas, ser recta es para ella su diferencia privativa.

Pasemos al triángulo, que está compuesto de tres líneas. ¿Por qué no ha de estar en la cantidad? ¿Acaso porque no está compuesto simplemente de tres lí-

neas, sino de tres líneas dispuestas de tal manera? Pero es que también el cuadrilátero está formado por cuatro líneas dispuestas de tal manera. Ahora bien, el estar formada por líneas dispuestas de determinada manera no impide que una figura sea una cantidad. La línea recta, en efecto, está dispuesta de determinada manera, y no por ello deja de ser una cantidad. Pero si la línea recta no es simplemente una cantidad, ¿por qué no ha de decirse también de la línea limitada que no es simplemente una cantidad? Porque el límite de la línea es el punto, y el punto no pertenece a otro género que la línea. Resulta de aquí que la superficie limitada es también una cantidad, puesto que está limitada por líneas, que pertenecen más aún a la cantidad. Por consiguiente, si la superficie limitada está dentro del género de la cantidad, ya sea esa superficie un triángulo, un cuadrilátero, uno exágono u otro polígono cualquiera, todas las figuras pertenecen al género de la cantidad. Pero si, porque digamos del triángulo, tal cuadrilátero, pusiéramos el triángulo y el cuadrilátero en el género de la cualidad, nada impediría que una misma cosa fuese puesta a la vez en diversas categorías: en tanto que un triángulo es una magnitud y tal magnitud, estaría comprendido en el género de la cantidad; en tanto que tiene tal forma, estaría comprendido en el género de la cualidad. Otro tanto podría decirse del triángulo en sí—puesto que tiene tal forma—, o de la esfera en sí—puesto que tiene tal figura. De seguir por este camino, se llegaría a la consecuencia de que la geometría, en lugar de estudiar las magnitudes, estudiaría las cualidades. Ahora bien, eso es inadmisibile, ya que la geometría se ocupa justamente de las magnitudes. Las diferencias que existen entre las magnitudes no les quitan la propiedad de ser magnitudes, como las diferencias de las esencias no les impiden ser esencias. Además, toda

superficie es limitada, porque mal podría haber una superficie infinita. Por último, cuando considero una diferencia que pertenece a la esencia, la llamo diferencia esencial. Parejamente, y con más razón, cuando considero figuras, considero en ellas diferencias de magnitud. Si no fuesen diferencias de magnitud, ¿de qué serían esas diferencias? Si son diferencias de magnitud, las magnitudes diferentes que provienen de diferencias de magnitud, deben ser incluidas en las especies que forman cuando se las considera en orden a la cantidad.

XV.—Pero ¿cómo consiste la propiedad de la cantidad en ser llamada *igual y desigual*? ¿No se dice de dos triángulos que son semejantes? ¿No podrá decirse también que dos magnitudes son semejantes? Sin duda. Lo que se llama *similitud*, al hablar de la cualidad, no impide que haya similitud y disimilitud en el género de la cantidad. Aquí, en efecto, la palabra *similitud* se aplica a las magnitudes en otro sentido que a la cualidad. Además, si Aristóteles ha dicho que la propiedad peculiar de las cantidades es la de poder ser llamadas *iguales y desiguales*, no está vedado afirmar de algunas de ellas que son *semejantes*. Mas comoquiera que ha dicho que la propiedad peculiar de las cualidades consiste en poder ser denominadas *semejantes y desemejantes*, es preciso, como ya hemos explicado, tomar el término *semejante* en otro sentido cuando lo aplicamos a las magnitudes. Si las magnitudes que llamamos semejantes son idénticas, hay que considerar, entonces, las demás propiedades de la cantidad y de la cualidad que pueden encontrarse en ellas, con objeto de captar debidamente la diferencia. También puede decirse que el término «similitud» se aplica al género de la cantidad en tanto que éste contiene diferencias que distinguen entre sí a las magnitudes semejantes.

En general, hay que poner las diferencias que completan la esencia con aquello de que son diferencias, sobre todo cuando una diferencia pertenece a un solo sujeto. Si una diferencia completa la esencia de un sujeto y no completa la de otro, debe ponerse esa diferencia con el sujeto cuya esencia completa, y considerar en sí mismo aquel cuya esencia no completa: y por «completar la esencia» entiendo, no completar la esencia en general, sino completar *tal esencia*, de manera que el sujeto llamado *tal* no admita ya ninguna adición esencial. Tenemos, pues, derecho a decir que unos triángulos o unos cuadriláteros son *iguales*, ni más ni menos que unas superficies o unos sólidos, y que la propiedad de la cantidad consiste en poder ser llamada *igual* y *desigual*. En cuanto a la cuestión de si sólo la cualidad puede ser llamada *semejante* y *desemejante*, nos falta resolverla aún.

Al tratar de las *cosas cualificadas*, ya hemos explicado que la materia unida a la cantidad y tomada con las demás cosas, constituye la substancia sensible, que esta substancia parece ser un compuesto de varias cosas, que no es propiamente una *quiddidad*, sino más bien una *cosa cualificada*. La *razón espermática*, la del fuego, por ejemplo, tiene más relación con la *quiddidad*, mientras que la *forma* que esa razón engendra es más bien una *cosa cualificada*. Pues, del mismo modo, la *razón espermática* del hombre es una *quiddidad*, mientras que la *forma* que esa razón da al cuerpo, como no es sino una imagen de la razón, es más bien una *cosa cualificada*. Así, si el Sócrates que vemos fuera Sócrates propiamente dicho, su retrato compuesto solamente de colores sería llamado igualmente Sócrates. Parejamente, aun cuando sea la razón espermática de Sócrates lo que constituye a Sócrates propiamente dicho, damos, con todo, el nombre de Sócrates al hombre que vemos. Ahora bien, los colores y la

figura de Sócrates que vemos no son sino imagen de los que contiene su razón espermática. Pues del mismo modo, la razón de Sócrates no es sino imagen de la razón verdadera o idea del hombre.

Esto es cuanto teníamos que decir sobre este tema.

XVI.—Cuando consideramos por separado cada una de las cosas que componen la substancia sensible y queremos designar la *cualidad* que entre ellas se encuentra, no debemos llamarla *quiddidad*, como tampoco a la cantidad ni al movimiento, sino denominarla *carácter*, emplear las expresiones *tal*, *cual*, *de esta suerte*. Así es como indicamos lo bello y lo feo, tal como son el cuerpo. Lo bello sensible, en efecto, no es más que el homónimo de lo bello inteligible. Y lo mismo ocurre con la cualidad, ya que lo blanco y lo negro son también completamente diferentes de su razón o de su idea.

Pero lo que se encuentra en una *razón espermática* y en una *razón tal o cual*, ¿es idéntico a lo que aparece, o solamente homónimo de ello? ¿Hay que incluirlo en el número de las cosas inteligibles, o en el de las cosas sensibles? ¿En cuál de estas dos clases hay que poner lo feo—ya que, por lo que hace a lo bello sensible, es evidente que difiere de lo bello inteligible? ¿Hay que poner la virtud en el número de las cualidades inteligibles o de las cualidades sensibles, o bien poner ciertas virtudes en la primera clase y otras en la segunda, ya que cabe preguntarse si las mismas artes, que son *razones*, deben ser incluidas en el número de las cualidades sensibles? Si esas razones van unidas a una materia, tienen como materia el alma misma. Pero, cuando van unidas a una materia, ¿en qué condiciones están aquí abajo? Hay razones que son como un canto acompañado de la lira: ese canto, como formado que está por una voz sensible, se refiere a las cuerdas de la lira y es al mismo

tiempo una parte del arte, que es una razón. Igualmente pudiera decirse que las virtudes son actos y no partes del alma. ¿Son actos sensibles? Nos inclinamos a creerlo así, ya que, aun cuando lo bello que se encuentra en el cuerpo sea incorpóreo, lo ponemos entre las cosas que se refieren al cuerpo y a él pertenecen. En cuanto a la aritmética y a la geometría, hay que reconocer dos especies de ellas: la aritmética y la geometría de la primera especie se aplican a los objetos visibles y deben ser incluídas entre las cualidades sensibles; la aritmética y la geometría de la segunda especie son estudios propios del alma, y deben ser incluídas entre las cosas inteligibles. Platón dice que lo mismo ocurre con la música y con la astronomía.

Así, las artes que están en relación con el cuerpo, que se sirven de los órganos y consultan a los sentidos, son disposiciones del alma, pero del alma aplicada a los objetos corporales, y, por consiguiente, deben ser puestas en el número de las cualidades sensibles. También pueden incluirse en ese género las virtudes prácticas, que se encierran en los deberes civiles, y que, en lugar de elevar al alma hacia las cosas inteligibles, buscan la perfección en los actos de la vida política, que consideran, no como una necesidad de nuestra condición, sino como ocupación preferible a todo lo demás. Incluiremos asimismo en el número de esas cualidades lo bello que se encuentra en la razón espermática, y, con más razón, lo blanco y lo negro.

Pero el alma que de tal manera está dispuesta y que contiene tales razones (facultades, virtudes, ciencias y artes que se refieren al cuerpo y que son cualidades sensibles), ¿es una substancia sensible? Ya hemos explicado que esas mismas razones no son corporales; mas, comoquiera que se refieren al cuerpo y a las acciones que éste produce, las hemos puesto en el nú-

mero de las cualidades sensibles. Por otra parte, como hacemos consistir la substancia sensible en la reunión de todas las cosas que hemos enumerado, no incluiremos la substancia incorpórea en el mismo género que aquélla. En cuanto a las cualidades del alma, son todas ellas, sin duda, incorpóreas; mas como son *pasiones* que se refieren a las cosas terrenas, las ponemos en el género de la cualidad, así como a las razones del alma individual. Atribuimos al alma, de esta suerte, la pasión, pero dividiendo ésta en dos elementos, uno de los cuales se refiere al objeto a que la pasión se aplica, y el otro al sujeto en que existe: no consideramos las pasiones como cualidades corporales, pero admitimos que se refieren al cuerpo. Por otra parte, aun cuando incluyamos las pasiones en el género de la cualidad, no referimos el alma misma a la substancia corpórea. Por último, cuando el alma es concebida sin las pasiones y razones de que acabamos de hablar, la referimos al mundo de que desciende, y no dejamos aquí abajo ninguna esencia inteligible, de cualquiera clase que sea.

XVII.—Dividiremos, pues, las cualidades en cualidades del alma y cualidades del cuerpo. Si se piensa que todas las almas, así como sus cualidades inmateriales, existen en la región superna, ello no impide que dividamos sus cualidades inferiores en orden a los sentidos, refiriendo esas cualidades, ya a la vista, ya al oído, ya al tacto, ya al gusto, ya al olfato. Igualmente referiremos a la vista las diferencias de los colores; al oído las de los sonidos, y lo mismo con los demás sentidos. En cuanto a los sonidos, en tanto que tienen una cualidad, los dividiremos en dulces, duros, agradables, etc.

Por la cualidad distinguimos las diferencias que pertenecen a la substancia, como los actos, las acciones que son hermosas o feas y, en general, *tales o*

*cuales*. Si dejamos aparte la cantidad (ya que rarísimas veces encontramos en ella diferencias que constituyan especies; más aún: lo que hacemos es dividirla por las cualidades que le son propias), nos vemos movidos a preguntarnos cómo dividiremos la cualidad misma, ya que sirve para dividir las demás cosas.

¿De *cuáles* diferencias nos serviríamos, en efecto, para establecer esas divisiones, y de *cuál* género las extraeríamos? Parece absurdo dividir la *cualidad* por la *cualidad*. ¿No es como si se llamase «*substancias*» a las diferencias de las *substancias*? ¿Por qué puede distinguirse, entonces, lo blanco de lo negro, los colores de los sabores y de las cualidades percibidas por el tacto? ¿Determinamos las diferencias de esas cualidades por los diversos órganos de los sentidos? En ese caso, parece que esas cualidades no existirán ya en los sujetos. Por otra parte, ¿cómo distingue un mismo sentido la diferencia de las cualidades que percibe? ¿Por qué ciertas cosas ejercen una acción saludable o disolvente sobre los ojos, la lengua, etc.? En ese caso, preguntaremos qué tienen de saludable o de disolvente las sensaciones que excitan, y luego haremos notar que semejante respuesta no explica en qué difieren esas cosas.

¿Se dirá, por último, que esas cosas difieren por sus efectos, y que es racional dividirlas de esa manera? Responderemos, entonces, que las cosas invisibles, como son las ciencias, pueden muy bien dividirse por sus efectos, pero que no vemos por qué hayan de dividirse así las cosas sensibles. Cuando dividimos las ciencias por sus efectos, y, en general, cuando las clasificamos conforme a las potencias del alma, concluyendo su diferencia de la diversidad de sus afectos, nuestro espíritu capta la diferencia de esas potencias, y no sólo determina de qué objetos se ocupan, sino que define inclusive su razón. Admitamos que sea fá-

cil distinguir las artes por sus razones y por las nociones que encierran; pero ¿podemos dividir de la misma manera las cualidades corporales? Incluso cuando se estudia el mundo inteligible, hay lugar a preguntarse cómo se distinguen unas de otras las razones diferentes. Vemos perfectamente que lo blanco difiere de lo negro; ahora que ¿en qué difiere de él?

XVIII.—Todas las cuestiones que acabamos de plantearnos muestran que hay que buscar, indudablemente, cuáles son las diferencias de los diversos seres, a fin de distinguir a unos de otros, pero que es imposible y disparatado buscar cuáles sean las diferencias de las diferencias mismas. No podríamos encontrar substancias de substancias, cantidades de cantidades, cualidades de cualidades, diferencias de diferencias; pero debemos, cuantas veces podamos, dividir los objetos exteriores, sea atendiendo a sus efectos, sea atendiendo a tales o cuales caracteres. Cuando no podamos hacerlo, distingamos esos objetos unos de otros como se distingue el verde del verde claro. Pero ¿cómo se distingue lo blanco de lo negro? La sensación o la inteligencia nos dicen que son cosas diferentes, sin darnos a conocer la razón de ello; la sensación, porque su función no consiste en hacer conocer la razón de las cosas, sino solamente en señalárnoslas de diferentes maneras; la inteligencia, porque discierne las cosas por simples intuiciones, sin recurrir en todas partes al razonamiento, y se limita a decir: Esto es tal o cual. Hay, por lo demás, en cada una de las operaciones de la inteligencia, una diferencia, un carácter peculiar y distintivo, que la hace distinguir unas de otras las cosas diferentes, sin que esa diferencia peculiar de cada una de las operaciones de la inteligencia necesite ser discernida, a su vez, con ayuda de otra diferencia.

¿Son o no diferencias todas las cualidades? La blan-

cura, los colores, las cualidades percibidas por el tacto y el gusto pueden llegar a ser diferencias entre objetos diversos, bien que sean especies por sí mismas. Pero ¿y la ciencia de la gramática y la de la música?, ¿cómo constituyen diferencias? La ciencia de la gramática hace al espíritu gramático, y la de la música, músico, sobre todo si son naturales; de este modo pasan a ser diferencias específicas. Hay que considerar, además, si una diferencia está tomada del mismo género a que pertenecen las cosas que se examinan, o bien de otro género. Si está tomada del mismo género, es para las cosas de ese género lo que una cualidad es para la cualidad a que sirve de diferencia. La virtud y el vicio se hallan en este caso: la virtud es tal hábito, y el vicio tal otro hábito; por consiguiente, como los hábitos son cualidades, las diferencias de esos hábitos (ya sea la virtud, ya el vicio), serán cualidades. Acaso se objete que un hábito sin una diferencia no es una cualidad, que lo que constituye exclusivamente la cualidad es la diferencia. Responderemos que se dice que lo dulce es bueno, que lo amargo es malo; admítase así que difieren por un hábito, por una manera de ser, y no por una cualidad. ¿Y si se dice que lo dulce es grosero, y que lo áspero es fino? Responderemos que lo grosero no hace conocer qué sea lo dulce, sino que indica una manera de ser de lo que es dulce, y otro tanto ocurre con lo fino.

Fáltanos, pues, examinar si la diferencia de una cualidad no es nunca una cualidad, como la de una substancia no es una substancia, ni la de una cantidad una cantidad. ¿Difiere cinco de tres en dos? No; cinco aventaja a tres, simplemente, en dos, pero no difiere de tres. ¿Cómo habría de diferir de tres en dos, si tres contiene a dos? Del mismo modo, un movimiento no difiere de un movimiento por un movimiento. Etc. En cuanto a la virtud y al vicio, son dos co-

sas opuestas en todo y por todo, y así es como se las distingue. Si se tomase una división del mismo género, es decir, de la cualidad, en lugar de basarse en otro género, si se dijera, por ejemplo, que tal vicio se refiere a los placeres, tal otro a la cólera, tal otro al cuidado de adquirir, y se admitiese que semejante clasificación fuese buena, resultaría de ella, evidentemente, que hay diferencias que no son cualidades.

XIX.—Dentro del género de la cualidad caen también, como ya hemos indicado, los seres que decimos *cualificados* (los *cualitativos*), en tanto que hay en ellos una cualidad (así, por ejemplo, el hombre bello, en tanto que está dotado de belleza). Esos seres no pertenecen propiamente, sin embargo, a este género (pues, si no, tendríamos aquí dos categorías); basta, respecto de ellos, con reducir a la cualidad lo que hace decir de ellos que son tales o cuales.

Lo *no-blanco*, si indica un color otro que lo blanco, es una cualidad; si sólo expresa una negación o una enumeración, no es más que una palabra, un nombre, un término que recuerda al objeto: si no es una palabra, constituye un movimiento, en tanto que es producido por el órgano vocal; si es un nombre o un término, constituye un relativo en tanto que es significativo. Si las cosas no son clasificadas, sólo por géneros, si se admite que también las aserciones y las expresiones enuncien cada una un género, diremos que las unas afirman las cosas enunciándolas solamente, y que las otras las niegan. Acaso valga más no incluir las negaciones en el mismo género que las cosas mismas, ya que frecuentemente no incluimos entre éstas las afirmaciones, por evitar que se mezclen diversos géneros.

Pasemos a las *privaciones*. Si las cosas de que hay privación son cualidades, entonces las privaciones son a su vez cualidades, como *desdentado*, *ciego*. Pero ni

*desnudo*, ni su contrario, *vestido*, son cualidades; antes bien, constituyen hábitos y caen dentro de los relativos.

La *pasión*, en el momento en que es experimentada, no constituye una cualidad, sino un movimiento; cuando ha sido experimentada y se ha tornado duradera, forma una cualidad; por último, si el ser que ha experimentado la pasión no ha conservado nada de ella, hay que decir de él que ha sido movido, lo cual equivale a haber sido en movimiento. Unicamente que hay que concebir entonces el movimiento haciendo abstracción del tiempo, porque no conviene unir al concepto del tiempo el del presente.

Por último, el adverbio *bien* y los demás términos análogos, caen dentro de la simple noción del género de la cualidad.

Fáltanos examinar si debe referirse al género de la cualidad *ser rojo*, sin reducir también a ese género *enrojeciendo*. Porque *enrojecer* no entra en ese género, ya que lo que enrojece padece o es movido. Pero si cesa de enrojecer, si *ha enrojecido*, posee una cualidad, ya que la cualidad no depende del tiempo, sino que consiste en ser de tal o cual suerte; de donde se sigue que *habiendo enrojecido* es una cualidad. De esta manera, consideraremos como cualidades solamente los hábitos, y no las simples *disposiciones*: *estando caliente*, por ejemplo, y no *calentándose*, *estando enfermo*, y no *enfermando*.

XX.—¿Tiene toda cualidad un contrario? Por lo que hace al vicio y a la virtud, hay entre los extremos una cualidad intermedia que es lo contrario de cada uno de ellos; mas en lo que se refiere a los colores, los intermedios no constituyen contrarios. Si se dice que esto ocurre porque los colores intermedios son mezclas de los colores extremos, no hacía falta dividir los colores en extremos e intermedios y oponer-

los unos a otros, sino más bien dividir el género del color en negro y en blanco, y demostrar luego que los demás colores están compuestos de esos dos, o bien distinguir otro color que fuese intermedio, aunque compuesto. Si se dice que los colores intermedios no son contrarios a los extremos porque, para que dos cosas son contrarias, no basta con una diferencia tan simple, sino que hace falta una diferencia tan grande como sea posible, objetaremos que esa diferencia tan grande como sea posible, resulta de que se han interpuesto ya intermedios; si se hiciera abstracción de éstos, ya no se sabría en qué hacer consistir esa diferencia tan grande como sea posible. ¿Se nos responderá que lo amarillo se aproxima más a lo blanco que lo negro, que el sentido de la vista nos lo enseña, y que otro tanto ocurre con los líquidos, en que lo caliente y lo frío no tienen intermedio? No decimos otra cosa, evidentemente, y mal podría negarse nadie a convenir en ese punto. Pero añadiremos que lo blanco y lo amarillo y otros colores comparados entre sí de la misma manera, difieren igualmente por completo, y son, a consecuencia de su diferencia, cualidades contrarias; y lo son, no porque tengan intermedios, sino en virtud de su propia naturaleza. ¿Diráse que son contrarias porque sus efectos difieren en la mayor medida posible? Pero, ¿cómo reconocer que esa diferencia es tan grande como es posible, si no hay intermedios que ofrezcan los mismos caracteres en menor grado? Mal podría, pues, afirmarse que la diferencia entre la salud y la enfermedad sea tan grande como es posible. ¿Quiere decirse con esto una gran diferencia? Preguntaremos, entonces, si «grande» quiere aquí decir «más grande» por oposición a «más pequeño», o absolutamente grande. En el primer caso, las cosas que carecen de intermedio, mal podrían ser contrarias; en el segundo, como se conviene fácilmen-

mente que hay una gran distancia entre una naturaleza y otra, y que no se tiene nada más grande que sirva de medida de esa distancia, fuerza es examinar en qué se reconoce la contrariedad.

Ante todo, las cosas que poseen semejanza (no digo solamente porque pertenezcan al mismo género, ni porque se confunda por caracteres más o menos numerosos—por sus formas, verbigracia), no son contrarias. No deben considerarse, en efecto, como contrarias, sino aquellas cosas que no tienen nada de idéntico en lo que se refiere a la especie; añadamos que, además, deben pertenecer al mismo género de cualidad. De esta manera podemos poner en el número de los contrarios, aun cuando no tengan intermedios, las cosas que ninguna semejanza ofrecen entre sí, en las que sólo se encuentran caracteres que no se aproximan unos a otros ni tienen ninguna especie de analogía. En consecuencia, los objetos que tienen algo de común en lo que atañe a los colores, mal pueden ser contrarios. Por otra parte, no toda cosa es lo contrario de toda otra cosa, sino que una cosa es solamentē lo contrario de otra; y en este respecto ocurre con los sabores lo que con los colores.

Poniendo punto en este tema, preguntaremos ahora si una cualidad admita o no más y menos. Es evidente que los objetos que participan de las cualidades participan más o menos de ellas. Pero se trata de saber si la justicia y la salud admiten grados. Si esos hábitos poseen cierta latitud, tienen grados. Si no tienen latitud, no son susceptibles de más y de menos.

XXI.—Pasemos al *movimiento*. Se reconoce que es un género por los caracteres siguientes: en primer lugar, el movimiento no es reductible a ningún otro género; además, no podría afirmarse de él nada más elevado en lo que se refiere a la esencia; por último, ofre-

ce un gran número de diferencias que constituyen especies.

¿A qué género queréis reducir el movimiento? No constituye la substancia ni la cualidad de los seres en que se encuentra. No se reduce ni siquiera a la *acción*—ya que hay en la *pasión* diversas suertes de movimientos—; antes al contrario, son las acciones y las pasiones las que se reducen al movimiento. Además, de que el movimiento no exista en sí mismo, de que pertenezca a un ser y sea en un sujeto, no se sigue que sea un relativo; si no, habría que incluir también la cualidad en el género de la relación, porque la cualidad pertenece a un ser y es en un sujeto; y otro tanto ocurre con la cantidad. ¿Se dirá que, aun cuando cada una de ellas sea en un sujeto, la una en tanto que cualidad, y la otra en tanto que cantidad, no por eso dejan de ser en sí mismas especies de seres? El mismo argumento será aplicable al movimiento: aun cuando pertenezca a un sujeto, es algo antes de pertenecer a un sujeto, y debemos considerar lo que es en sí mismo. Lo relativo no es lo que es primeramente algo por sí mismo, y es luego cosa de otra cosa, sino lo que nace de la relación misma que existe entre dos objetos, y que no es ninguna otra cosa fuera de la relación a que debe su nombre: así, lo doble, en tanto que es denominado doble, no es engendrado ni existe sino por la comparación que se establece entre él y la mitad, ya que, no siendo concebido antes de ese punto, debe su nombre y su existencia a la comparación que se establece.

¿Qué es, pues, el movimiento? Aun perteneciendo a un sujeto, es por sí mismo algo antes de pertenecer a un sujeto, como lo son la cualidad, la cantidad y la esencia. En primer lugar, nada se afirma antes que él ni de él en cualidad de género. ¿Se dirá que el *cambio* es anterior al movimiento? Cambio es aquí

idéntico a movimiento, o, si se hace del cambio un género, formará un género que deberá añadirse a los que han sido ya reconocidos. Además, es evidente que, con arreglo a esa hipótesis, se hará del movimiento una especie, y que se opondrá a ella otra—la *generación*, por ejemplo: se dirá de esta que es un cambio, y no un movimiento. ¿Por qué se pretende entonces que la generación no sea un movimiento? ¿Acaso porque lo que no es engendrado no existe aún, y porque el movimiento no podría existir en el no-ser? Lo que resultará de ello es que tampoco la generación será un cambio. ¿Es porque la generación no es sino una alteración y un acrecentamiento y porque supone que ciertas cosas son alteradas y se acrecientan? Hablar así es ocuparse de las cosas que preceden a la generación. Para que haya aquí generación, es preciso que haya producción de otra forma, pues la generación no consiste en una alteración sufrida pasivamente, tal como ser caldeado o ser tornado blanco, ya que estos efectos pueden ser producidos antes de que la generación se haya realizado. ¿Qué ocurre, entonces, en la generación? Hay alteración. La generación consiste en la producción de un animal o de una planta, en la recepción de una forma. Sería, pues, más racional hacer una especie del cambio que no del movimiento, ya que la palabra *cambio* significa que una cosa toma el lugar de otra, mientras que *movimiento* significa el acto por el cual un ser pasa de lo que le es propio a lo que no lo es, como en la traslación de un lugar a otro. Si no se admite esto, para definir el movimiento, se reconocerá cuando menos que la acción de estudiar, la de tañer la lira, y, en general, todos los movimientos que modifican un hábito, entran en nuestra definición. La *alteración* mal podría ser, pues, más que una especie de movimiento, ya que es un movimiento que hace pasar de un extremo a otro.

XXII.—Admitamos que la *alteración* sea lo mismo que el movimiento, en tanto que el resultado del movimiento es tornar a una cosa *otra* de lo que ella era. ¿Qué es, pues, el movimiento? *El movimiento es, para expresar mi pensamiento por medio de una expresión figurada, el paso de la potencia al acto de aquello de que es potencia.*

Supongamos, en efecto, que una cosa que era primero en potencia, llega a tomar forma, como lo que era en potencia una estatua—o pasa al acto, como el andar. En el caso en que el bronce pasa al estado de estatua, ese paso o tránsito es un movimiento; en el caso de la marcha, el mismo andar es un movimiento, como la danza en el que es capaz de ella. En el movimiento de la primera especie, en que el bronce pasa al estado de estatua, hay *producción de otra forma* que es realizada por el movimiento. El movimiento de la segunda especie, la danza, es una simple *forma de la potencia*, y no deja nada que subsista detrás de sí cuando ha cesado.

Fundadamente, pues, pudiera llamarse al movimiento *forma activa*, por oposición a las demás formas que no salen de la inacción, sean éstas o no permanentes, añadiendo que es *causa de las demás formas*, cuando tiene como consecuencia la producción de alguna cosa.

También pudiera decirse que este movimiento de que hablamos es la vida de los cuerpos. Digo este movimiento, porque lleva el mismo nombre que los movimientos de la inteligencia y que los del alma.

Lo que prueba asimismo que el movimiento es un género, es que es muy difícil, por no decir imposible, abarcarlo en una definición.—Pero, ¿cómo es una forma cuando va a dar en lo que es peor o en lo que es completamente pasivo? Cabe compararlo entonces al caldeamiento producido por los rayos del sol, caldeamiento que hace crecer ciertas cosas y que sobre otras

produce un efecto contrario: en estos dos casos, el movimiento tiene algo común y es idéntico en tanto que movimiento; a las substancias en que se produce debe su diferencia aparente.—Según eso, ¿el hecho de ponerse enfermo y la convalecencia son idénticos? Sí, en tanto que movimientos.—¿Difieren por los sujetos en que son, o por alguna otra cosa?—Examinaremos esta cuestión más adelante, cuando tratemos de la alteración. Veamos ahora lo que hay de común en todos los movimientos; así, demostraremos que el movimiento es un género.

Ante todo, el *movimiento* se emplea, como expresión, en diversos sentidos, lo mismo que el ser considerado como género. Además, todos los movimientos por que una cosa llega a un estado natural o produce una acción conforme a su naturaleza, constituyen otras tantas especies, como ya hemos dicho. En cuanto a los movimientos por que una cosa llega a un estado contrario a su naturaleza, hay que considerarlos como análogos a aquello a que conducen. Pero, ¿qué hay de común en la *alteración*, en el *acrecentamiento*, en la *generación*, y en sus contrarios? ¿Qué hay, en fin, de común entre esos movimientos y el *desplazamiento en el lugar*, cuando se consideran estos cuatro movimientos en tanto que movimientos? Lo que hay de común es que la cosa movida ya no está, después del movimiento, en el estado en que estaba antes; que no permanece tranquila ni reposa en lo que el movimiento dura, sino que pasa sin cesar a otro estado, se altera y no sigue siendo lo que era; porque el movimiento sería vano si no tornase a una cosa en *otra* de lo que era. Así, la *alteridad* (*heterótes*) no consiste, para una cosa, en devenir otra de lo que era, y después en persistir en ese otro estado, sino en *ser incesantemente otra de lo que era*. Así, el tiempo es siempre otro de lo que era, porque es producido por

el movimiento; porque es el movimiento medido en su marcha y no en su punto de parada—le sigue arrasado en su curso. Por último, un carácter común a todas las especies del movimiento, es el de ser la marcha, el tránsito con que la potencia y lo posible pasan al acto: porque todo objeto en movimiento, cualquiera que sea la naturaleza de ese movimiento, no llega a ser en movimiento sino porque antes poseía potencia para producir una acción o para experimentar una pasión de tal o cual naturaleza.

XXIII.—El movimiento es para las cosas sensibles, que reciben su impulso de otro, un *stimulus* que las agita, que las excita, las acucia, que las fuerza a no dormir en la inercia, a no seguir siendo las mismas, sino a presentar una imagen de la vida con su agitación y con sus mutaciones continuas. No hay que confundir, por otra parte, las cosas que se mueven con el movimiento: el caminar no es los pies, sino un acto de la potencia que se aplica a los pies. Ahora bien, como esa potencia es invisible, sólo percibimos la agitación de los pies; vemos que no están en el mismo estado que si permaneciesen en su lugar, sino que tienen algo más que es invisible ciertamente. Así, al unirse a objetos otros que ella, la potencia sólo es percibida por accidente, porque advertimos que los pies cambian de lugar y no permanecen en reposo. Del mismo, sólo reconocemos la alteración en el objeto alterado porque ya no encontramos en él la misma cualidad.

¿En quién reside el movimiento cuando actúa sobre un objeto, cuando de la potencia interior pasa al acto? ¿Es en el motor? ¿Cómo podrá recibirlo lo que es movido y padece? ¿En lo móvil, acaso? ¿Por qué no permanece en él? Fuerza es, pues, que el movimiento no sea separado del motor, sin que, empero, sea en él solo, que pase del motor a lo móvil, que sea

como su *influjo*. Cuando la potencia motriz produce la locomoción, nos da un impulso y nos hace cambiar incesantemente de lugar; cuando es calorífica, calienta; cuando, al encontrar una materia, le da su organización natural, produce el acrecentamiento; cuando quita algo a un objeto, ese objeto decrece porque es capaz de decrecer; por último, cuando es la potencia generativa la que entra en acción, hay generación; pero si ésta es menos fuerte que la potencia capaz de destruir, hay destrucción, no de lo que se ha producido ya, sino de lo que se producía. Del mismo modo hay convalecencia desde el punto en que la fuerza capaz de producir la salud actúa y domina, y enfermedad cuando la potencia opuesta produce un efecto contrario. Resulta de esto que el movimiento debe ser estudiado no sólo en las cosas en que es producido, sino también en aquellas que lo producen o que lo transmiten. Resulta, asimismo, que la propiedad del movimiento consiste en ser un movimiento dotado de tal o cual cualidad, y en ser tal o cual en tal o cual objeto.

XXIV.—Cuando se trata del movimiento de desplazamiento, cabe preguntarse si subir es lo contrario de bajar, en qué difiere el movimiento circular del movimiento rectilíneo, qué diferencia hay entre lanzar un objeto a la cabeza o lanzarlo a los pies. No se ve claramente, porque en esos casos la potencia locomotriz es única. ¿Se dirá que hay una potencia que eleva y otra que baja, que subir es una manera de ser diferente de bajar, sobre todo si esos movimientos son naturales, si tienen como causa la ligereza y la pesadez? En estos dos casos hay algo común, y es el dirigirse hacia su lugar natural, de suerte que la diferencia proviene entonces de las cosas exteriores. En efecto, en el movimiento circular y en el rectilíneo, si alguien mueve sucesivamente el mismo objeto circularmente y en línea recta, ¿qué diferencia hay en

la potencia motriz? Sólo podría extraerse la diferencia de la figura misma del movimiento, a menos que se diga que el movimiento circular es compuesto, que no es un verdadero movimiento y que no produce por sí mismo ningún cambio. En todos los casos, el movimiento de desplazamiento es uno y sólo tiene diferencias extrínsecas.

XXV.—¿En qué consisten la *composición* y la *descomposición*? ¿Constituyen otras especies de movimiento que aquellas que ya hemos reconocido, la *generación* y la *destrucción*, el *acrecentamiento* y el *decremento*, el *movimiento de desplazamiento* y la *alteración*? ¿Hay que reducirlas a aquéllas, o bien, por el contrario, hacer entrar algunos de estos movimientos en la *composición* y la *descomposición*?

Si la *composición* consiste en aproximar una cosa a otra y unir entrambas; si, por su parte, la *descomposición* consiste en separar las cosas que estaban juntas, *composición* y *descomposición* no son sino movimientos de desplazamiento, uno de los cuales une y el otro desune. Si se admite que hay aquí *mixtión*, *combinación*, *fusión* y *unión* (quiero decir, aquella unión que consiste, para dos cosas, en unirse, y no en estar ya unidas), tanto la *composición* como la *descomposición* pueden reducirse a alguno de los movimientos que más arriba hemos reconocido. Hay aquí, en efecto, ante todo, el movimiento de desplazamiento; después se produce una alteración. Así como hay primero en el *acrecentamiento* el movimiento de desplazamiento, y luego el movimiento en el género de la cualidad, así hay aquí, ante todo, el movimiento de desplazamiento, y luego la *composición* o la *descomposición*, según que las cosas se acerquen o se alejen. Frecuentemente, también, la *descomposición* va acompañada o seguida de un movimiento de desplazamiento, pero las cosas que se separan experimentan una

modificación diferente del movimiento de desplazamiento. Del mismo modo la composición es una modificación que sigue al movimiento de desplazamiento, pero que tiene una naturaleza diferente de la de ese movimiento.

¿Hay que admitir, entonces, que la composición y la descomposición sean movimientos que existen por sí mismos, y reducir a ellas la alteración? Haber devenido denso, se dice, es haber sufrido una alteración, es decir, haber sido compuesto; por otra parte, haber devenido raro es igualmente haber sufrido una alteración, es decir, haber sido descompuesto. Cuando se mezclan agua y vino, por ejemplo, cada una de estas dos cosas deviene otra de lo que era, y es la composición la que ha operado la alteración.—Respondéremos a esto que, aquí, la composición y la descomposición, preceden sin duda a ciertas alteraciones, pero esas alteraciones son otra cosa que composiciones y descomposiciones: las demás alteraciones no son composiciones y descomposiciones; la condensación, así como la rarefacción, no se reducen tampoco a esos movimientos, ni están compuestas por ellos; si así no fuera, esto nos llevaría a admitir el vacío. Por otra parte, ¿cómo hacer consistir la negrura y la blancura en la composición y descomposición? Esta opinión destruye todos los colores y las cualidades, o, cuando menos, la mayor parte de ellos, puesto que si toda alteración—es decir, todo cambio de cualidad—consiste en una composición o en una descomposición, el resultado no será la producción de una cualidad, sino una agregación o una disgregación. ¿Cómo explicar, en fin, por las composiciones, los movimientos que consisten en enseñar y en estudiar?

XXVI.—Examinemos ahora las diversas especies de movimientos. Veamos, en lo que se refiere al del desplazamiento, por ejemplo, si hay que dividirlo en mo-

movimiento hacia lo alto y movimiento hacia lo bajo, en movimiento curvilíneo y rectilíneo, o bien en movimiento de los seres animados y de los seres inanimados. Hay, en efecto, diferencia entre el movimiento de los seres inanimados y el de los seres animados; estos últimos tienen inclusive diversas maneras de moverse, tales como el paso, el vuelo, la natación; también podrían trazarse dos especies de su movimiento, según que sea conforme o contrario a su naturaleza; pero con esto no se indicarían las diferencias extrínsecas de los movimientos. Quizá los movimientos mismos produzcan esas diferencias y no existan sin ellas; sin embargo, es la naturaleza lo que parece ser el principio de los movimientos y de sus diferencias extrínsecas. También sería lícito dividir los movimientos en naturales, artificiales, voluntarios:—naturales, como la alteración y la destrucción; artificiales, como el construir casas o barcos; voluntarios, como meditar, aprender, entregarse a ocupaciones políticas, y, en general, hablar u obrar. Por último, en lo que hace al acrecentamiento, a la alteración y a la generación, cabe asimismo distinguir el movimiento natural y el movimiento contrario a la naturaleza, o bien establecer una distinción fundada en la naturaleza de los sujetos en que esos movimientos se producen.

XXVII.—Ocupémonos ahora de la *estabilidad* o del *reposo*, que es lo contrario del movimiento. ¿Debe hacerse un género de ellos, o reducirlos a algunos de los géneros ya reconocidos?

En primer lugar, la *estabilidad* conviene más bien al mundo inteligible, y el *reposo* al mundo sensible. Examinemos, pues, lo que es el reposo. Si es idéntico a la *estabilidad*, es inútil buscarlo aquí abajo, donde nada es estable, donde lo que parece tal tiene sólo un movimiento más lento. Si el reposo es diferente de la *estabilidad*, porque ésta pertenece a lo que es com-

pletamente inmóvil, y el reposo a lo que es actualmente fijo, pero es naturalmente móvil hasta cuando no se mueve, hay que establecer la distinción siguiente: Si se considera el reposo aquí abajo, ese reposo es un movimiento que no ha cesado aún, pero que es inminente; si se entiende por reposo la cesación completa del movimiento en lo móvil, hay que examinar si hay aquí abajo algo que sea absolutamente sin movimiento. Como es imposible que una cosa tenga a la vez todas las especies del movimiento, puesto que hay necesariamente movimientos que no son realizados en ella (ya que se dice que hay en ella tal o cual movimiento), cuando una cosa no experimenta desplazamiento y reposa respecto de ese movimiento, ¿no debe decirse de ella en este respecto que no se mueve? El reposo es, pues, la negación del movimiento. Ahora bien, la negación no constituye un género. La cosa que consideramos es en reposo solamente con relación al movimiento local: reposo expresa, pues, aquí, únicamente la negación de ese movimiento.

Acaso se diga: ¿por qué no es más bien el movimiento la negación del reposo? Responderemos a esto que el movimiento es una cosa positiva, que aporta algo consigo, que tiene eficacia, que da un impulso al sujeto, que produce o destruye mil cosas. El reposo, en cambio, no es nada fuera del sujeto que reposa, y significa solamente que ese sujeto no está en movimiento.

¿Por qué no consideramos también la estabilidad de las cosas inteligibles como una negación del movimiento? Es que la estabilidad no es la privación del movimiento: no empieza a existir cuando el movimiento cesa, no impide que el movimiento exista cuando ella cesa. En el ser inteligible, la estabilidad no tiene como condición que aquello que es naturalmente inclinado a moverse cese de moverse. Lo que ocu-

re es por completo diferente: en tanto que el ser inteligible está comprendido en la estabilidad, es estable; en tanto que se mueve, se moverá siempre. Es, pues, estable por la estabilidad, y se mueve por el movimiento. El cuerpo, por el contrario, es movido, sin duda, por el movimiento, pero no reposa si no es por la ausencia del movimiento, cuando está privado del movimiento que debiera tener. Por otra parte, ¿en qué consistiría la estabilidad, si supusiéramos que existiese en las cosas sensibles? Cuando alguien pasa de la enfermedad a la salud, entra en convalecencia. ¿Qué especie de reposo opondremos, pues, a esa convalecencia? ¿Le opondremos el estado de que ese hombre acaba de salir? Ese estado es la enfermedad, no la estabilidad. ¿Le opondremos el estado en que el hombre acaba de entrar? Ese estado es la salud, que no es idéntica a la estabilidad. Decir que la enfermedad y la salud son cada una una especie de estabilidad, es hacer de la enfermedad y de la salud otras tantas especies de la estabilidad, lo cual es absurdo. Si se dice, por último, que la estabilidad es un accidente de la salud, resultará de ello que antes de la estabilidad la salud no sería salud. Pero cada cual puede razonar sobre esto como mejor le parezca.

Hemos establecido que *obrar* y *padecer* son movimientos; que, de los movimientos, unos son absolutos, otros constituyen acciones o pasiones. Asimismo hemos demostrado que las demás cosas que se llaman géneros deben ser reducidas a los géneros que hemos reconocido. Asimismo hemos hablado de la *relación*: hemos dicho de ella que es un *hábito*, una manera de ser de una cosa respecto de otra, manera de ser que resulta del concurso de dos cosas. Hemos explicado que cuando un *hábito* de la substancia constituye una relación, esa cosa es un relativo, no en tanto que substancia, sino en tanto que es una parte de la substan-

cia, como lo son la mano; la cabeza, la causa, el principio o el elemento. Pueden dividirse los relativos según el método de los antiguos, decir de ellos que unos son causas eficientes, que otros son medidas, que éstos consisten en el exceso o en el defecto, que aquéllos se distinguen por sus semejanzas y por sus diferencias.

Y esto es lo que teníamos que decir sobre los géneros del ser.

## CUARTO TRATADO

### **El Ser uno e idéntico se halla por entero presente en todas partes: (I)**

I.—Si el Alma se halla por doquiera en el universo, siendo naturalmente divisible en los cuerpos, ¿es porque el cuerpo del universo tiene tal magnitud? ¿O bien es que el Alma se halla por sí misma presente por doquiera? En el segundo caso, no ha sido arrastrada a todas partes por el cuerpo, sino que el cuerpo la ha encontrado por doquiera existiendo antes que él. De esta suerte, en cualquier lugar que el cuerpo haya sido puesto, ha hallado al Alma presente antes de que él mismo fuese una parte del universo, y el cuerpo total del universo ha sido puesto en el Alma que existía ya.

Pero si el Alma tenía ya tal extensión antes de que el cuerpo se aproximase a ella, si llenaba ya todo el espacio, ¿cómo puede no tener magnitud? Por otra parte, ¿cómo ha estado presente en el universo cuando éste no existía aún? ¿Cómo, en fin, siendo considerada como indivisible e inextensa, se halla presente en todas partes sin tener magnitud? Si se responde que se ha extendido con el cuerpo del universo sin ser, por su parte, corpórea, aún no se resuelve la cuestión atribuyendo así al Alma la magnitud por accidente, ya que entonces cabría preguntar racionalmente cómo ha devenido grande por accidente. El Alma no podría extenderse en el cuerpo entero de la misma manera que la cualidad, o que la dulzura o el co-

lor, por ejemplo, porque éstas son modificaciones pasivas de los cuerpos, de suerte que no extraña ver que se extienda una modificación por todo el cuerpo que ha sido modificado, ni que no sea nada por sí misma, ni que forme parte del cuerpo y sólo en él sea conocida: por eso tiene la misma magnitud que el cuerpo. Además, la blancura de una parte del cuerpo no comparte la pasión experimentada por la blancura de otra parte; la blancura de una parte es idéntica, en lo que se refiere a la especie, a la blancura de otra parte, pero no es idéntica a ella en lo que se refiere al número; en cambio, la parte del alma presente en el pie es idéntica a la parte del alma que es en la mano, como se ve en las percepciones. Por último, lo que es idéntico en las cualidades es divisible, mientras que lo que es idéntico en el alma es indivisible: si se dice de ello que se divide, es en el sentido de que está presente en todas partes.

Ante estos hechos, expliquemos de una manera clara y plausible, tomando las cosas desde el origen, cómo el Alma, siendo incorpórea e inextensa, puede, con todo, haber tomado una extensión semejante, ya sea antes de los cuerpos, ya en ellos. Si se ve, en efecto, que era capaz de tomar extensión antes de que los cuerpos existiesen, se comprenderá fácilmente que haya podido tomarla en los cuerpos.

II.—Existe un Ser verdaderamente universal, de que no es sino imagen el mundo que vemos. Ese Ser verdaderamente universal no es en nada, ya que nada ha precedido a su existencia. Lo que es posterior a ese Ser universal debe, para existir, ser en él, pues que de él depende, y sin él no podría subsistir ni moverse. No pongáis, pues, nuestro mundo en ese Ser verdaderamente universal como en un lugar, si entendéis por lugar el límite del cuerpo continente en tanto que contiene, o bien un espacio cuya naturaleza con-

sistía antes y consiste aún en ser el vacío. Lejos de eso, concebid que el fundamento sobre que descansa nuestro mundo está en el Ser que existe por doquiera y que lo contiene; representáos su relación únicamente con el espíritu, apartando de ella toda denominación de lugar. En efecto, cuando se habla de lugar, es únicamente con relación a nuestro mundo visible; pero el Ser universal, comoquiera que es primero, y pues que posee existencia verdadera, no necesita ser en un lugar ni en nada que sea. Siendo como es universal, no podría faltarse a sí mismo, se colma a sí propio, es igual a sí mismo, está dondequiera que está lo universal, ya que él mismo es universal. Lo que ha sido edificado sobre lo universal, siendo otro que él, participa de él y a él se aproxima, recibe de él su fuerza; no porque lo divida, sino porque lo encuentra en sí, porque se aproxima a él, ya que el Ser universal no es fuera de sí mismo, pues que es imposible que el Ser sea en el no-ser; por el contrario, es el no-ser el que debe subsistir en el Ser, y, por consiguiente, unirse al Ser por entero. Lo universal, repetimos, mal podría separarse de sí mismo, y si dice que está en todas partes, es en el sentido de que está en el Ser; es decir, en sí mismo. Nada tiene de extraño que lo que está en todas partes esté en el Ser, y en sí mismo, porque lo que está en todas partes está en lo Uno. Pero nosotros, figurándonos que el Ser de que aquí se trata es el ser sensible, creemos que está igualmente en todas partes aquí abajo; y, comoquiera que el ser sensible es grande, nos preguntamos cómo puede extenderse la Esencia inteligible en lo que tiene tal magnitud. En la realidad, el ser a que se llama grande es pequeño, el ser que se considera como pequeño es grande, puesto que penetra íntegramente en cada parte íntegra; o, por mejor decir, nuestro mundo, aproximándose por todas sus partes al Ser universal, lo en-

encuentra por doquiera íntegro y más grande que él. Así, como no recibiría nada más con una mayor extensión (porque con ello se pondría fuera del Ser universal, si esto fuese posible), ha querido moverse en torno a ese ser; al no poder abarcarlo ni penetrar en su seno, se ha contentado con ocupar un lugar y tener un puesto en que conservase la existencia aproximándose al Ser universal, que está presente a él en un sentido y no le está presente en otro. Porque el Ser universal es en sí mismo, incluso cuando alguna cosa quiere unirse a él. Al aproximarse, pues, a él, el cuerpo del universo encuentra el Ser universal; como no tiene necesidad de ir más lejos, gira en torno a la misma cosa, porque la cosa en torno a que gira es el Ser verdaderamente universal, de suerte que con todas sus partes goza de la presencia de ese Ser íntegro. Si el Ser universal estuviese en un lugar, nuestro mundo, en vez de tener un movimiento circular, tendría que dirigirse al Ser universal en línea recta, tocar diferentes partes de ese Ser con diferentes partes suyas, y hallarse así alejado de él por un lado, y próximo a él por otro. Mas como el Ser universal no está ni próximo a un lugar, ni alejado de otro, está necesariamente presente por entero desde el punto en que está presente; por tanto, está enteramente presente en cada una de las cosas de que no está ni próximo ni alejado; está presente en las cosas que pueden recibirlo.

III.—¿Está presente por sí mismo en todas partes el Ser universal, o bien permanece en sí mismo mientras que sus potencias descienden de su seno a todas las cosas, y en este sentido es como se le considera como presente en todas partes? Indudablemente. Por eso se dice que las almas son rayos del Ser universal, que éste está edificado sobre sí mismo, y que las almas descienden de él a los diversos animales. Las co-

sas que participan de su unidad, incapaces como son de poseer una naturaleza completamente conforme a la suya, gozan de la presencia del Ser universal en el sentido de que gozan de la presencia de algunas de sus potencias. No están, sin embargo, completamente separadas de él, porque él no está separado de la potencia que a cada una de ellas comunica. Si no tienen más, es porque no eran capaces de recibir más por la presencia del Ser íntegro. Este, evidentemente, está presente siempre en su integridad, allí donde todas sus potencias están presentes; con todo, permanece separado, porque si deviniese forma de tal o cual ser, dejaría de ser universal, de subsistir doquiera en sí mismo, sería accidente de otro ser. Por tanto, pues que no pertenece a ninguna de las cosas, ni aun a aquellas que aspiraban a identificarse con él, las hace gozar de su presencia, cuando lo desean y en la medida en que son capaces de ello, pero no pertenece a ninguna de ellas en particular. No es, pues, extraño que esté presente en todas las cosas, puesto que no está presente en ninguna de manera que sólo a ella pertenezca. Puede también afirmarse racionalmente que, si el Alma comparte las pasiones del cuerpo, es tan sólo por accidente, que permanece en sí misma, que no pertenece a la materia ni al cuerpo, que toda ella ilumina al cuerpo entero del mundo. No hay que extrañarse de que el Ser que no está presente en ningún lugar esté presente en todas las cosas que son cada una en un lugar. Lo asombroso e incluso imposible, por el contrario, sería que el Ser universal pudiese, ocupando un lugar determinado, estar presente en las cosas que están en un lugar, que pudiese en alguna manera estar presente en el sentido en que lo hemos explicado. La razón nos obliga, pues, a admitir que el Ser universal debe, precisamente, porque no ocupa ningún lugar, estar todo él presente en las cosas a

que está presente, y puesto que está presente al universo y en él, estar presente en cada cosa; si no, tendría una parte aquí, otra parte allá; por consiguiente, sería divisible, sería cuerpo. Por otra parte, ¿cómo dividir el Ser? ¿Es la vida lo que en él se dividirá? Si es la totalidad del Ser lo que es la vida, la parte mal podría ser la vida. ¿Iría también a dividirse la Inteligencia, de suerte que una de sus partes esté aquí, y otra acullá? En ese caso, ninguna de las dos partes será inteligencia. Por último, ¿se dividirá al mismo Ser? Pero si la totalidad es lo que es el ser, la parte no es ser. ¿Se responderá que también las partes de los cuerpos son cuerpos? Pero es que lo que se divide no es el cuerpo tomado en sí, sino tal cuerpo que tiene tal extensión: cada una de sus partes posee la forma que le hace ser denominado cuerpo; ahora bien, la forma no tiene tal extensión, ni siquiera tiene especie alguna de extensión.

IV.—Si el Ser es uno, ¿cómo puede haber pluralidad de seres, de inteligencias, de almas? El Ser es uno por doquiera, pero su unidad no excluye la existencia de seres que sean conforme a él. Lo mismo ocurre con la unidad de la Inteligencia, con la del Alma, aunque el Alma del universo sea diferente de las almas particulares.

Parece que haya contradicción entre los asertos que aquí emitimos y los que en otro lugar hemos formulado, y nuestra demostración antes se impone al espíritu que lo convence. No puede creerse que el Ser, que es uno, sea así idéntico en todas partes; preferible parece admitir que el Ser considerado en su totalidad, es susceptible de división, con tal que esa división no lo disminuya, o, para servirnos de términos más justos, que engendra todas las cosas permaneciendo en sí mismo, y que las almas que nacen de él, y son sus partes, lo llenan todo. Pero si se admite que el Ser

uno permanece en sí mismo, porque parece increíble que un principio pueda estar enteramente presente en todas partes, nos saldrá al paso la misma dificultad a propósito de las almas, pues que resultará que cada una de ellas ya no estará entera en todo el cuerpo, sino que estará en él dividida, o bien, si permanece entera, comunicará su potencia a una parte del cuerpo residiendo en ella. La misma pregunta que para el alma podrá hacerse para las potencias del alma, y preguntarse si están enteras en todas partes, y, por último, nos veremos llevados a creer que el alma está en un miembro, y su potencia en otro.

Expliquemos, ante todo, cómo puede haber pluralidad de inteligencias, de almas y de seres. Si consideramos las cosas que proceden de los primeros principios, como son *números* y no *magnitudes*, tendremos que preguntarnos igualmente cómo llenan el universo. Esa pluralidad que así nace de los primeros principios en nada nos ayuda, pues, a resolver nuestra cuestión, puesto que hemos convenido en que el Ser es múltiple por la diferencia de los seres que de él proceden, y no por el lugar, porque es todo entero a la vez, aunque sea múltiple; «el ser toca por doquiera al ser», como dice Parménides, y es por doquiera enteramente presente. La Inteligencia es igualmente múltiple por la diferencia de las inteligencias que de ella proceden, y no por el lugar: está íntegramente en todas partes. Así ocurre con las almas: hasta su parte que es divisible en los cuerpos es indivisible por su naturaleza. Pero los cuerpos son extensos porque el Alma les es presente; o, por mejor decir, porque hay cuerpos en el mundo sensible, porque la potencia del Alma universal, que está en ellos, se manifiesta en todas sus partes, parece que la misma Alma tiene partes. Lo que prueba que no está dividida como ellos y con ellos, que está toda ella presente por doquiera, es

que por su naturaleza es esencialmente una e indivisible. Así, la unidad del Alma no excluye la pluralidad de las almas, como tampoco la unidad del Ser excluye la pluralidad de los seres, ni la pluralidad de los inteligibles está e contradicción con la existencia de lo Uno. No es necesario admitir que el Alma llene de vida a los cuerpos por la pluralidad de las almas, ni que esa pluralidad venga de la extensión del cuerpo del mundo. Antes de que hubiese cuerpos había ya un Alma y muchas almas el Alma universal y las almas particulares. Las almas particulares existían ya en el Alma universal, no en potencia, sino en acto cada una. La unidad del Alma universal no impide la multitud de las almas particulares encerradas en ella; la multitud de las almas particulares no impide la unidad del Alma universal. Son distintas sin que ningún intervalo las separe; están presentes unas a otras en lugar de ser extrañas las unas a las otras; porque no están separadas entre sí por límites, del mismo modo que no lo están las ciencias diversas en una sola alma. El Alma una es tal que encierra en su unidad todas las almas. Semejante naturaleza es, pues, *infinita*.

V.—La magnitud del Alma no consiste en ser una masa corpórea, porque toda masa corpórea es pequeña y se reduce a nada si se le hace sufrir una reducción. En cuanto a la magnitud del Alma, en nada puede reducirse, y, si algo se redujese de ella, nada perdería. Puesto que nada puede perder, ¿por qué temer que esté lejos de algo? ¿Cómo ha de estar lejos de nada, si nada pierde, si tiene una naturaleza eterna, si no está sujeta a ningún fluír? Si estuviera sujeta a un fluír, a un transcurrir, sólo avanzaría hasta donde pudiera fluír; mas como no fluye (pues no hay lugar en que pueda fluír, transcurrir), ha abarcado el universo, o más bien es ella misma el universo, y es

demasiado grande para ser juzgada con arreglo a la magnitud corporal. Con derecho puede decirse que da poco al universo; le da, empero, todo lo que él puede recibir. No consideréis el Ser universal como más pequeño o dotado de una masa más pequeña que nuestro universo; si no, os veréis llevados a preguntaros cómo lo que es lo más pequeño puede unirse a lo que es más grande. Por otra parte, no debe calificarse al Ser universal de más pequeño, ni comparar en el respecto de la magnitud lo que no tiene masa con una masa; es como si se dijera que la ciencia llamada medicina es más pequeña que el cuerpo del médico. No atribuyáis tampoco al Ser universal una extensión más grande que la de nuestro universo, porque si el alma es más grande que el cuerpo, no es en extensión. Lo que muestra la verdadera magnitud del alma es que, cuando el cuerpo llega a crecer, la misma alma que antes se encontraba en una masa más pequeña está presente en toda esta masa que ha devenido más grande; ahora bien, sería ridículo suponer que el alma aumente de la misma manera que una masa corpórea.

VI.—¿Por qué, si el Alma universal posee la magnitud que le atribuímos, no se aproxima a otro cuerpo que aquel que anima, es decir, a un cuerpo particular? A ese cuerpo es al que corresponde aproximarse al Alma universal, si puede; al aproximársele, recibe de ella algo, y se lo apropia. Pero ese otro cuerpo que se aproxima al Alma universal, ¿no la posee al mismo tiempo que posee el alma que le es propia, ya que parece que no haya diferencia entre esas almas? Responderemos que esas dos almas difieren en sus atribuciones, ya que la una es el Alma del mundo y la otra el alma de un individuo. Pero, ¿por qué admitimos que la misma alma está presente en la mano y en el pie, y, al mismo tiempo, que el alma que se encuentra en una parte del universo no es la misma que se

encuentra en otra parte? Es que, como las sensaciones son diferentes, las pasiones experimentadas deben diferir igualmente. Las cosas juzgadas son diversas, pero el juez es el mismo principio puesto sucesivamente en presencia de las diferentes pasiones, aunque no sea él quien las experimente, sino el cuerpo dispuesto de tal manera. Es como cuando uno de nosotros juzga igualmente el placer sentido por el dedo y el dolor sentido por la cabeza. ¿Por qué, entonces, nuestra alma no percibe el juicio dado por el Alma universal? Porque se trata de un juicio, y no de una pasión. Además, la facultad que ha juzgado la pasión no dice: He juzgado; se ha limitado a juzgar. Así, en nosotros, no es la vista lo que comunica al oído su juicio, aunque cada uno de estos sentidos haya juzgado por su parte; lo que preside a esos dos sentidos es la razón, que constituye una facultad diferente. Frecuentemente, también, la razón conoce el juicio que emite otro ser, y tiene conciencia de la pasión que ese ser experimenta. Pero en otro lugar hemos tratado de esta cuestión.

VII.—Volvamos a esta cuestión: ¿Cómo puede existir el mismo principio en todas las cosas? Tanto vale preguntar cómo cada una de las cosas sensibles que forman una pluralidad y ocupan lugares diversos pueden participar, sin embargo, en el mismo principio: porque no es lícito dividir la unidad es una multitud de partes; antes conviene reducir la multitud de las partes a la unidad, que no podría ir hacia ellas. Mas como esas partes ocupan puestos diversos, nos han llevado a creer que la unidad está igualmente fragmentada, como si la potencia que señorea y que contiene se dividiese en tantas partes como lo que es contenido. La misma mano, siendo como es corporal, puede sostener un cuerpo entero, un trozo de madera de varios codos, y otros objetos. En ese caso, la fuer-

za que tiene se hace sentir en el objeto tenido y no se divide en tantas partes como él, aun cuando esté circunscrita por el alcance de la mano; ésta, sin embargo, está limitada por su propia extensión, y no por la del cuerpo, que es tenido y suspendido. Añadid al cuerpo suspendido otra dimensión, y admitid que la mano pueda llevarla: su fuerza tendrá al cuerpo entero sin dividirse en tantas partes como él. Suponed ahora que la masa corpórea de la mano sea aniquilada, y dejad subsistente, con todo, la misma fuerza que se encontraba antes en la mano y que sostenía el peso: ¿es que esa misma fuerza, indivisible en el todo, no será igualmente indivisible en cada parte?

Figuráos un punto luminoso que sirva de centro, y en torno a él una esfera transparente, de tal suerte que la claridad del punto luminoso brille en todo el cuerpo que le rodea, sin que, por lo demás, el exterior reciba ninguna claridad: ¿no reconoceréis que esa luz interior, permaneciendo impasible, penetra toda la masa que la rodea, y que desde el punto central en que se la ve brillar abarca toda la esfera? Es que la luz no emanaba del cuerpecillo situado en el centro, porque ese cuerpecillo no esparcía luz en tanto que cuerpo, sino en tanto que cuerpo luminoso; es decir, en virtud de una potencia incorpórea. Aniquilad ahora con el pensamiento la masa del cuerpecillo luminoso, y conservad su potencia luminosa: ¿podréis decir todavía que la luz está en alguna parte? ¿No estará igualmente en el interior y en toda la esfera exterior? Ya no percibiréis dónde estaba antes fija, ni diréis ya de dónde viene ni dónde está: permaneceréis, a este respecto, sumidos en incertidumbre y asombro: veréis brillar a la vez la luz en el interior y en la esfera exterior. Podéis decir de dónde irradia al aire la luz solar cuando miráis al cuerpo del sol, al mismo tiempo que percibís por doquiera la misma luz sin división alguna,

como lo demuestran los objetos que interceptan la luz; no la remiten a otra parte que al lado por donde ha venido; no la fragmentan. Pero si el sol fuese una potencia incorpórea, no podríais decir, cuando esparciese luz, donde ha empezado la luz ni de dónde es enviada: no habría sino una sola luz, la misma por doquiera, sin comienzo ni principio de donde proviniere.

VIII.—La luz que emana de un cuerpo, es fácil decir de dónde viene, porque se sabe dónde está situado ese cuerpo. Pero si un ser es inmaterial, sino tiene ninguna necesidad de cuerpo, si es anterior a todo cuerpo, edificado sobre sí mismo, o más bien si no tiene necesidad de estar, como el cuerpo, edificado en parte alguna, el ser dotado de semejante naturaleza no tiene origen de donde haya salido, no reside en ningún lugar, no depende de ningún cuerpo. ¿Cómo podríais, pues, decir que tenga una de sus partes aquí, y otra allá? Porque de esa manera habría un origen de donde habría salido, y dependería de algo. Fuerza es, pues, decir que si una cosa participa de ese ser por la potencia del universo, participa de todo ese ser, sin que el ser cambie o sea dividido por ello: porque es al ser unido a un cuerpo al que conviene el padecer (aun cuando a menudo no le ocurra esto, sino por accidente), y en este respecto puede decirse que es pasivo y divisible, ya que es algo del cuerpo—su *pasión* o su *forma*. En cuanto al ser que no está unido a ningún cuerpo, y al cual aspira a unirse el cuerpo, en modo alguno debe compartir las pasiones del cuerpo en tanto que cuerpo, porque dividirse es la pasión esencial del cuerpo en tanto que cuerpo. Si lo corporal es divisible por su naturaleza, lo incorporeal es, igualmente, por su naturaleza, indivisible. En efecto, ¿cómo dividir lo que no tiene extensión? Por consiguiente, si el

ser extenso participa del ser que no tiene extensión, participa de ese ser sin dividirlo; si no, ese ser tendría extensión. Por consiguiente, cuando decís que la *unidad* del Ser universal *está en la multitud*, no decís que la unidad ha devenido multitud, sino que referís la manera de ser de la multitud a esa unidad, viéndola en toda esa multitud a la vez. En cuanto a esa unidad, es preciso concebir que no pertenece a ningún individuo ni a toda la multitud, sino que sólo a sí misma pertenece, que es ella misma, y que al ser ella misma no se falta a sí misma. Tampoco tiene una magnitud tal como la de nuestro universo, ni, con mayor razón, tal como la de una de las partes del universo, puesto que no tiene absolutamente ninguna magnitud. ¿Cómo habría de tener tal magnitud? Al cuerpo es a quien conviene tener tal magnitud. En cuanto al Ser que tiene una naturaleza completamente diferente de la del cuerpo, no hace falta atribuirle ninguna magnitud. Si no tienen ninguna magnitud, no está en ninguna parte; no está aquí y allá: porque de esa manera estaría en diversos lugares. Por consiguiente, si la división con respecto a los lugares no conviene sino al ser una de cuyas partes está aquí y otra allá, ¿cómo se dividiría el Ser que no está aquí y allá? El Ser incorpóreo debe permanecer, por ende, en sí mismo indivisible, aun cuando la multitud de las cosas aspire a unirse a él y lo consiga. Si esas cosas aspiran a poseerlo, aspiran a poseerlo a todo él, de suerte que, si llegan a participar de ese Ser, participan de ese Ser enteramente, en cuanto pueden. Con todo, las cosas que participan de ese Ser deben participar en él como si no participasen, en el sentido de que no pertenece como propio a ninguna de ellas. Así es como ese Ser permanece entero en sí mismo y en las cosas en que se manifiesta; si no permaneciese entero, ya no sería él mismo, las cosas no participarían

ya del Ser a que aspiran, sino de otro ser al cual no aspiran.

IX.—Si esta unidad del Alma universal se dividiese en una multitud de partes tales que cada una de ellas se asemejase a la unidad total, habría una multitud de seres primeros, ya que cada uno de esos seres sería primero. ¿Cómo se distinguirían entonces unos de otros todos esos seres primeros, para que no se confundiesen todos en uno solo? No estarían separados por sus cuerpos, puesto que unos seres primeros no podrían ser *formas* de los cuerpos, ya que serían semejantes al Ser primero que es su principio. Por otro lado, si las cosas que se llaman *partes* fuesen *potencias* del Ser universal, cada cosa, en primer lugar, ya no sería la unidad total; además, habría motivo para preguntarse cómo se han separado del Ser universal esas potencias y lo han abandonado; porque si lo han abandonado, ha sido, evidentemente, yéndose a alguna parte. Asimismo habría lugar a preguntarse si las potencias que están en el mundo sensible están todavía o no en el Ser universal. Si ya no están en él, es absurdo suponerle disminuído y que haya pasado a ser impotente, al quedar privado de las potencias que antes poseía. Es igualmente absurdo suponer las potencias separadas de las esencias a que pertenecen. Por el contrario, si las potencias están a la vez en el Ser universal y en otra parte, serán aquí abajo todos o partes; si son partes, lo que de ellas quede en la región superior formará también parte; si son todos, entonces son aquí abajo las mismas que allá arriba; o están divididas aquí abajo en modo alguno, y de esta manera, el Ser universal sigue siendo por doquiera el mismo sin ninguna división. O bien las potencias son el Ser universal particularizado y tornado en la multitud de las cosas, cada una de las cuales es la unidad total, y sus potencias

son semejantes entre sí: de esta manera, no habrá con cada esencia sino una potencia única, unida a la esencia, y las demás cosas no serán sino simples potencias. Pero no es más fácil concebir una esencia sin potencia que una potencia sin esencia, ya que, en las ideas, la potencia es substancia y esencia, o, por mejor decir, es algo superior a la esencia. Hay aquí abajo otras potencias, menos enérgicas, menos vivas: emanan del Ser universal como de una luz brillante emana otra que tiene menos fulgor; pero a esas potencias son inherentes unas esencias, porque no podría haber potencia sin esencia.

En esas potencias, que son necesariamente conformes entre sí, el Alma universal debe ser la misma por doquiera, o, si no está por doquiera absolutamente, a lo menos debe estar por todas partes íntegra sin división, como en un solo y el mismo cuerpo. En ese caso, ¿por qué no había de estar también en todo el universo? Si se supone que cada alma particular está dividida hasta lo infinito, el Alma universal no será tampoco íntegra, y, a consecuencia de esa división, caerá en completa impotencia. Además, como habrá potencias completamente diversas en las diversas partes del mundo, ya no habrá simpatía entre las almas. Por último, la imagen, separada del ser que representa, y la luz, separada del foco de que es emanación debilitada, tampoco podrían subsistir: porque, en general, toda cosa que recibe de otra su existencia y es imagen de ella, mal puede subsistir sin su modelo; del mismo modo, las potencias que irradian del Alma universal cesarían de ser si se hallasen separadas de su principio. Si esto es así, el principio que engendra esas potencias estará dondequiera que ellas estén; por consiguiente, debe también, desde ese punto de vista, estar íntegramente presente en todas partes sin sufrir división alguna.

X.—No es necesario, se dirá acaso, que la imagen esté suspendida de su modelo, porque hay imágenes que subsisten en ausencia del modelo de que provienen; cuando el fuego se aleja, por ejemplo, el calor que de él proviene no deja de perdurar por eso en el objeto caldeado.

He aquí nuestra respuesta, por lo que toca a la relación de la imagen con su modelo.

¿Queréis que tomemos como ejemplo la imagen hecha por un pintor? En ese caso, no es el modelo quien ha hecho la imagen, sino el pintor; y aún no es verdaderamente la imagen del modelo, aun cuando el pintor hubiera hecho su propio retrato, ya que esa imagen no ha nacido del cuerpo del pintor, ni de la forma representada, ni del pintor mismo, sino que es el producto de un conjunto de colores dispuestos de tal o cual manera. No hay, pues, en ello verdadera producción de una imagen, tal como nos la ofrecen los espejos, las aguas y las sombras. Aquí, la imagen emana realmente del modelo preexistente, es formada por él y no sabría existir sin él. De esta manera proceden las potencias inferiores de las potencias superiores.

Pasemos a la objeción tomada del calor que subsiste en ausencia del fuego. Responderemos que el calor no es la imagen del fuego, a menos que se sostenga que siempre hay fuego en el calor; pero, aún entonces, el calor no sería independiente del fuego. Además, cuando alejamos de un cuerpo el calor que lo calienta, el cuerpo se enfría, si no instantáneamente, a lo menos poco a poco. No se diga que las potencias que descienden aquí abajo se extinguen también poco a poco: tanto valdría suponer que sólo lo Uno es inmortal, que las almas y las inteligencias son mortales. Por otra parte, es irracional admitir que hasta las cosas que provienen de la esencia que fluye fluyen

igualmente: tornad inmóvil al sol, y seguirá esparciendo siempre la misma luz en los mismos lugares. Si se objetase a esto que no sería verdaderamente la misma luz, se concluiría de ello que el cuerpo del sol es en continuo fluir. Por último, en otro lugar (*Vide: Enn. IV; lib. 7*) hemos demostrado prolijamente que lo que procede de lo Uno no perece, que todas las almas e inteligencias son inmortales.

XI.—Pero si el Ser inteligible está presente en todas partes, ¿por qué no participan todos los seres de todo el Ser inteligible? ¿Por qué hay diversos grados entre esos grados, siendo el uno el primero, el otro el segundo, y así sucesivamente? Es que se considera como presentes al Ser inteligible a los seres que son capaces de recibirlo. El Ser existe por doquiera en lo que es ser, no faltándose, así, en parte alguna a sí mismo. Todo lo que puede estarle presente le está presente en la realidad; le está presente, digo, en la medida en que puede, no de una manera local, sino como lo diáfano está presente en la luz, porque la participación se opera de otra manera en el cuerpo que es turbio. Si se distinguen diversos grados entre los seres, fuerza es concebir que el primero no está separado del segundo, ni el segundo del tercero, sino por su orden, por su potencia, por sus diferencias peculiares, y no por su lugar. En el mundo inteligible, nada impide que subsistan juntas cosas que son diferentes, como el alma y la inteligencia y todas las ciencias, sean inferiores, sean superiores. Así, en la misma manzana, ve el ojo el color, huele el olfato el perfume, y cada uno de los demás sentidos percibe la cualidad que es de su dominio. Todas estas cosas subsisten conjuntamente y no se hallan separadas unas de otras.

Preguntaréis, entonces, si el Ser inteligible es vario y múltiple. Es vario, responderemos, pero al mismo tiempo es simple; es uno y múltiple: porque la Ra-

zón, que es la esencia del Alma universal, es una y múltiple. El Ser universal es igualmente uno: si es diferente, en el sentido de que contiene esencias diferentes a sí mismo lo debe; la diferencia forma parte de su naturaleza, porque no podría pertenecer al no-ser. El Ser está constituido de tal suerte, que no está separado de la unidad: ésta se halla presente a él dondequiera que él esté, y el Ser uno subsiste en sí mismo. Es posible, en efecto, que un ser que en cierto respecto está separado de otro, esté, sin embargo, presente a él por entero. Pero hay diversos modos de presencia: las cosas sensibles están presentes a las cosas inteligibles (cuando menos, a aquellas a que pueden estar presentes) de una manera, y de manera diferente están presentes unas a otras las cosas inteligibles; parejamente, el cuerpo está presente al alma de una manera, y de otra manera se halla igualmente presente al alma la ciencia, como es otra la manera en que una ciencia está presente a otra, cuando entrambas coexisten en la misma inteligencia,—y, por último, diferente es también la manera en que un cuerpo está presente a otro cuerpo.

XII.—Cuando un sonido repercute en el aire y ese sonido constituye una palabra, el oído que está presente oye y percibe ese sonido y esa palabra, sobre todo si es en un lugar tranquilo. Poned en ese mismo lugar otro oído: el sonido y la palabra se aproximarán igualmente a él, o más bien ese oído se aproximará a la palabra. Suponed, del mismo modo, que varios ojos examinan el mismo objeto: todos ellos están llenos de su visión, aunque ese objeto ocupe un lugar determinado. Así, el mismo objeto hará experimentar percepciones diferentes a órganos diferentes, porque el uno es un ojo y el otro una oreja. Pues del mismo modo, todas las cosas que pueden participar del Alma participan de ella en efecto, pero cada una recibe de

un solo y el mismo principio una potencia diferente. El sonido está presente por doquiera en el aire: no es una unidad dividida, sino una unidad totalmente presente por doquiera. Análogamente, si el aire recibe la forma del objeto visible, la posee sin división, porque, en cualquier lugar que se sitúe el ojo, percibe la forma del objeto visible (con arreglo a nuestra opinión, cuando menos, pues no todos los filósofos lo admiten así). Ponemos estos ejemplos para hacer comprender que varias cosas pueden participar de un solo y el mismo principio. Por lo demás, el ejemplo del sonido basta para demostrar evidentemente lo que queremos explicar aquí; a saber, que la forma se halla por entero presente en el aire entero, puesto que no oírían la misma cosa todos los hombres si la palabra enunciada por el sonido no estuviese íntegra por doquiera, y si cada oído no la percibiese igualmente en su integridad. Ahora bien, si en este caso la palabra se extiende en su integridad en el aire entero, sin que tal parte de la palabra vaya unida a tal parte del aire ni que tal otra parte sea dividida con tal otra parte del aire, ¿por qué negarse a admitir que una sola Alma penetra por doquiera sin dividirse con las cosas, que está por entero presente dondequiera que esté, que está por doquiera en el mundo sin dividirse en partes que correspondan a las del mundo? Cuando se ha unido a los cuerpos, de cualquier manera que se haya unido a ellos, tiene analogía con la palabra que ha sido pronunciada en el aire, mientras que antes de haberse unido a los cuerpos se asemeja al que pronuncia o va a pronunciar una palabra. Sin embargo, incluso cuando se ha unido a los cuerpos, no cesa, realmente, de asemejarse en ciertos respectos al que pronuncia una palabra y que al pronunciarla la posee y la da al mismo tiempo. Ciertamente que la palabra no tiene una naturaleza idéntica a la de las cosas que nos

hemos propuesto explicar con este ejemplo; la analogía, empero, es grande.

En cuanto a la relación del Alma con los cuerpos, como es de naturaleza diferente, importa comprender que el Alma no está, en parte, en sí misma, y, en parte, en los cuerpos, sino que a la vez permanece enteramente en sí misma y proyecta su imagen en la multiplicidad de los cuerpos, que la reflejan a modo de espejos. Tal o cual cuerpo se aproxima al Alma para recibir de ella la vida; la obtiene en silencio, y posee así lo que era ya en otros cuerpos. Las cosas, en efecto, no estaban preparadas de manera que una parte del Alma, puesta en cierto lugar, esperase un cuerpo para entrar en él, sino que esa parte del Alma que entra en un cuerpo existía ya en el universo, es decir, en sí misma, y sigue existiendo en sí misma, bien que parezca haber descendido aquí abajo. ¿Cómo había de descender aquí abajo el Alma, en efecto? Por consiguiente, sino ha descendido aquí abajo, si solamente ha manifestado su presencia actual, sin esperar al cuerpo que debía participar de ella, el Alma, evidentemente, permanece en sí misma al mismo tiempo que deviene presente a ese cuerpo. Ahora bien, si el Alma permanece en sí misma al mismo tiempo que deviene presente a ese cuerpo, no es el Alma la que ha venido a ese cuerpo, sino el cuerpo el que ha venido a ella; es el cuerpo el que, estando hasta entonces fuera del verdadero ser, ha entrado en él, y ha pasado al *mundo de la vida*. Ahora bien, el mundo de la vida era todo él en sí mismo, sin extensión, sin división, por consiguiente. El cuerpo, por ende, no ha entrado en él como cosa extensa. Ha empezado a participar, no en una de las partes del mundo de la vida, sino en ese mundo en toda su integridad. Si otro cuerpo mas entra en ese mundo, participará de él de la misma manera. Por consiguiente, si se dice que todo el mundo

de la vida está en esos cuerpos, está igualmente por entero en cada uno de ellos. Es, pues, siempre y por doquiera el mismo y numéricamente uno, sin dividirse, sino presente siempre en su integridad.

XIII.—¿De dónde viene, entonces, la extensión a nuestro universo y a los animales? El mundo de la vida no tiene extensión. La sensación, cuyo testimonio nos impide creer lo que a este respecto nos dicen, nos hace ver el mundo de la vida aquí y allá. Mas la razón nos dice que, si lo vemos así, no es que en efecto sea extenso aquí y allá, sino que todo lo que es extenso ha participado en el mundo de la vida que, sin embargo, no tiene extensión alguna.

Cuando un ser participa de algo, evidentemente no participa de sí mismo, porque de esa manera no participaría realmente de nada, seguiría siendo lo que es. Precisa, pues, que el cuerpo que participa de algo no participe de la naturaleza corpórea, puesto que ya la posee; por consiguiente, el cuerpo no participará de la naturaleza corporal, ni más ni menos que una magnitud no participará de la magnitud, pues que la posee ya. Admitamos incluso que una magnitud sea aumentada: no por eso participará de la magnitud, porque el objeto que tiene dos codos no se convierte en un objeto de tres codos, sino que el objeto que tenía tal cantidad tiene luego tal otra cantidad, pues, si así no fuese, dos se convertiría en tres. Así, puesto que lo que es extenso y dividido participa de un género diferente, e incluso diferentísimo, la cosa de que participa debe no ser ni dividida ni extensa, debe no tener absolutamente ninguna especie de cantidad. Fuerza es, por tanto, que el Ser que se halla por entero presente en todas partes se halle presente permaneciendo indivisible. No es indivisible en tanto que pequeño, ya que no sería menos divisible por ello; sólo que ya no se proporcionaría al universo, ya no se ex-

tendería en la masa corpórea a medida que ésta aumentase. Tampoco se asemeja a un punto, porque la masa corpórea no es un punto, sino que encierra en sí infinidad de puntos; así, lo que se supondría que era un punto, encerraría en sí infinidad de puntos separados, y mal podría ser continuo, ni, por consiguiente, guardar proporción con el universo. Por tanto, si toda masa corpórea posee al Ser que está presente por doquiera, debe poseerlo en toda su integridad en todas las partes que la componen.

XIV.—Pero si una sola y la misma Alma es en cada uno, ¿cómo tiene cada uno su alma propia? ¿Cómo es que tal alma es buena, tal otra mala? Es que el Alma universal comunica la vida a cada uno, es que contiene todas las almas y todas las inteligencias. Posee a la vez la *unidad* y lo *infinito*: encierra en su seno a todas las almas, cada una de las cuales es distinta de ella, pero no separada de ella. ¿Cómo había de poseer el Alma, si no, lo infinito? También puede decirse que el Alma universal contiene todas las cosas a la vez, todas las vidas, todas las almas, todas las inteligencias, que éstas no están circunscritas por límites cada cual, y que precisamente por eso forman una unidad. En efecto, era preciso que hubiese en el Alma universal una vida, no sólo una, sino, además, infinita, y, sin embargo, una: era preciso que esa vida fuese una en tanto que era todas las vidas, que estas no se confundiesen en esa unidad, sino que partiesen de ella, y al mismo tiempo permaneciesen en el punto de donde habían partido; o, por mejor decir, no han partido del seno del Alma universal, han subsistido siempre en el mismo estado. En efecto, nada es engendrado en el seno del Alma universal: ésta no se divide realmente, no parece dividida sino respecto de lo que la recibe; todo permanece en ella tal como ha sido siempre. Pero lo que es engendrado—es decir, el cuerpo—se

aproxima al Alma, parece unirse a ella y de ella depende.

Y nosotros, ¿qué somos? ¿Somos el Alma universal, o bien lo que se aproxima a ella y es engendrado en el tiempo—es decir, el cuerpo? No, no somos cuerpos. Antes de que se operase la generación de los cuerpos, nosotros existíamos ya en la región superna, y éramos, unos, hombres, y otros dioses, inclusive; es decir, almas puras, inteligencias suspendidas de la Esencia universal; formábamos partes del mundo inteligible, partes que no estaban circunscritas ni separadas, sino que pertenecían al mundo inteligible entero. Aun ahora, en efecto, no estamos separados del mundo inteligible; pero al hombre inteligible se ha unido en nosotros un hombre que ha querido ser otro que él—el hombre sensible que ha querido ser independiente—, y al encontrarnos (pues que no estábamos fuera del universo), nos ha rodeado y se ha agregado al hombre inteligible, que era entonces cada uno de nosotros.

Suponed un solo sonido, una sola palabra: los que le prestan oído lo oyen y lo reciben cada cual por su parte; el oído pasa en cada uno de ellos al estado de acto y percibe lo que obra sobre él. De esta manera nos hemos convertido en dos hombres a la vez—el hombre inteligible y el hombre sensible que se ha agregado a él—; ya no somos uno de los dos solamente, como antes, o, por mejor decir, todavía somos uno de los dos solamente, a veces: el hombre que se ha añadido al primero; esto ocurre cuantas veces el primer hombre dormita en nosotros y no está presente en cierto sentido, porque entonces no reflexionamos sobre los conceptos de la inteligencia.

XV.—Pero, ¿cómo se ha aproximado al Alma universal el cuerpo que se ha aproximado a ella? Como ese cuerpo tenía una aptitud a participar del Alma, ha

recibido aquello para lo que era apto. Ahora bien, estaba dispuesto para recibir un alma particular; por eso no ha recibido el Alma universal. Aunque esté presente por entero en ese cuerpo, no deviene propia de él por entero; así, las plantas y los animales otros que el hombre no reciben tampoco del Alma universal, sino aquello que son capaces de recibir de ella. Del mismo modo, cuando una voz se deja oír, ocurre que tal hombre sólo percibe el sonido de esa voz, y tal otro entiende también el sentido de la misma. Una vez que el animal ha sido engendrado, posee presente en sí un alma que recibe del Ser universal, en virtud de la cual liga con ese Ser, porque entonces tiene un cuerpo que no está vacío ni inanimado. Ese cuerpo no estaba antes en un lugar inanimado, y, cuando ha sido engendrado, no ha hecho sino aproximarse más al alma por su aptitud para recibir la vida; ha pasado a ser, no sólo un cuerpo, sino, lo que es más, un cuerpo vivo; merced a la proximidad en que se hallaba respecto del alma, ha recibido un vestigio de ella, y al decir vestigio no quiero decir una parte del alma, ino un a modo de calor o de luz que ha emanado de ella y que ha engendrado en él deseos, placeres y dolores. El cuerpo del animal así engendrado no era, pues, un cuerpo extraño a la vida. El alma, salida del principio divino, permanecía tranquila según su naturaleza, y subsistía en sí misma, cuando el cuerpo, turbado por su propia debilidad, fluyendo de sí mismo y asaltado por los golpes que le llegaban de fuera, dejó oír por vez primera su voz en la parte del animal, que es común al alma y al cuerpo, y ha comunicado su turbación a todo el ser vivo, al modo que, mientras una asamblea deliberante examina con calma una cuestión, una confusa muchedumbre, impulsada por el hambre o excitada por alguna pasión, viene a esparcir en la asamblea la turbación y el desor-

den. Mientras semejantes gentes permanecen tranquilas, la voz del hombre sensato se hace oír de ellas, y, como consecuencia de ello, la multitud se ajusta al orden en sus filas, y la parte mala no domina; si no, domina la parte mala, mientras que la buena permanece en silencio, porque el disturbio impide a la multitud escuchar la voz de la razón. Así llega a reinar el mal en una ciudad y en una asamblea. Pues del mismo modo reina el mal en aquel que deja que domine en él la multitud desordenada de temores, deseos y pasiones que lleva en su seno; y esto durará hasta que reduzca a esa multitud a obediencia, hasta que vuelva a ser el hombre que era en otro tiempo, antes de descender aquí abajo, rigiendo por ese hombre su vida: lo que entonces concede a su cuerpo, se lo concede como a cosa extraña a él. En cuanto al que vive ahora de una manera, luego de otra, es un hombre mixto de bien y de mal.

XVI.—Si el alma no puede tornarse mala, si es esa la manera en que viene al cuerpo y en que está presente en él, ¿en qué consisten, entonces, el *descenso* y la *ascensión* periódicos del alma, los *castigos* que sufre y sus *migraciones* a cuerpos de animales diferentes de los humanos? Estos dogmas hemos recibido, en efecto, de los filósofos antiguos que mejor han tratado del alma. Ahora bien: conviene demostrar que nuestra doctrina está de acuerdo con lo que ellos han enseñado, o que, a lo menos, no está en contradicción con ello.

Acabamos de explicar que, cuando el cuerpo participa del alma, el alma no sale de sí misma en cierto modo para ir al cuerpo, que, por el contrario, es el cuerpo el que va al alma al participar de la vida. Ahora bien: evidentemente, cuando los filósofos antiguos dicen que el alma *va* al cuerpo, hay que entender por ello que el cuerpo entra en el ser, que participa de la

vida y del alma; en una palabra, *ir* no significa aquí pasar de un lugar a otro, sino que indica de qué manera entra el alma en comercio con el cuerpo. *Descender*, por tanto, significa para el alma *estar en un cuerpo*, en el sentido que ya hemos explicado—es decir, dar a ese cuerpo algo de ella, y no *ser la cosa del cuerpo*; consiguientemente, *salir* del cuerpo es también, para el alma, cesar de hacerle participar de la vida.

He aquí cómo se opera esta participación para las partes de este universo, es decir, para los cuerpos. Situada en cierto modo en los confines del mundo inteligible, el alma da frecuentemente al cuerpo algo de sí misma: porque, por su potencia, está próxima al cuerpo, y, al encontrarse así a escasa distancia de él, entra en comercio con él en virtud de una ley de su naturaleza. Ahora bien: ese comercio es malo, y libertarse del cuerpo es bueno. ¿Por qué? Porque en su trato, si el alma no es cosa del cuerpo, se une, empero, a él, y de universal que era deviene particular, porque su actividad no se aplica ya al mundo inteligible íntegramente, aun cuando siempre pertenezca a él por su naturaleza. Es como si el que posee toda una ciencia no considerase sino una sola proposición de ella, cuando, precisamente, la ventaja del que posee una ciencia entera consiste en considerar su totalidad en lugar de una sola parte de esa ciencia. Análogamente, el alma, que pertenecía a todo el mundo inteligible y confundía en cierto modo su ser particular en el Ser total, se ha lanzado fuera del Ser universal y ha devenido ser particular, porque el cuerpo a que aplica su actividad es una parte de ese universo. Es como si el fuego, dotado de capacidad para abrasarlo todo, fuese reducido a no abrasar sino un objeto chico, bien que poseyese una potencia universal. En efecto, cuando el alma particular está separada del cuerpo, ya no es particular en acto; en cambio, cuando se ha se-

parado del Alma universal, no pasando de un lugar a otro, sino aplicando su actividad a una parte de este universo a un cuerpo, pasa a ser particular en acto; con todo, al dejar de ser universal en acto, sigue siendo universal en potencia, porque cuando no preside ningún cuerpo es verdaderamente universal, y sólo en potencia es particular.

Por consiguiente, cuando se dice que *el alma está en los infiernos*, si por *infiernos* se entiende un *lugar invisible*, quiere decirse que el alma está separada del cuerpo. Si, en cambio, por *infiernos* se entiende un *lugar inferior*, esa interpretación ofrece también un sentido racional, ya que ahora nuestra alma está donde se encuentra nuestro cuerpo, está situada en el mismo lugar que él. Pero, ¿y cuando el cuerpo ya no existe, qué significa que *el alma está en los infiernos*? Si el alma no está separada de su imagen, ¿por qué no habría de estar donde está su imagen? Si el alma ha sido separada de su imagen por la filosofía, esa imagen va sola a un lugar inferior, mientras que el alma vive puramente en el mundo inteligible, sin que nada emane de ella. Esto es lo que teníamos que decir de la imagen nacida de tal individuo. En cuanto al alma, si concentra en su seno la luz que irradia de ella, entonces, vuelta hacia el mundo inteligible, vuelve a entrar en todo este mundo; ya no es, en acto, pero tampoco perece por eso: es universal en acto, y particular solamente en potencia. Y con esto pondremos fin a lo que teníamos que decir sobre este punto, volviendo a nuestro tema. (*Vide: Enn. VI., quinto tratado.*)

## QUINTO TRATADO

### **El Ser uno e idéntico se halla por entero presente en todas partes: (II)**

I.—Es concepción común a la inteligencia humana que un principio uno e idéntico se halla por doquiera e íntegramente presente, porque todos dicen instintivamente que el Dios que habita en cada uno de nosotros es en todos uno e idéntico. No pidáis a los hombres que emplean ese lenguaje que expliquen en qué manera está Dios presente en nosotros, ni intentéis someter su opinión al examen de la razón: afirmarán que es así, sin más, y, reposando en esa concepción, fruto espontáneo de su entendimiento, se aferrarán todos a algo que es uno e idéntico, y se negarán a renunciar a esa unidad. Ese es el principio más sólido de todos, principio que nuestras almas murmuran por lo bajo, que no está tomado de la observación de las cosas particulares, sino que acude a nuestro espíritu mucho antes que ellas, inclusive antes que la máxima de que todo aspira al bien. Ahora bien: este principio es cierto si todos los seres aspiran a la unidad, forman a la unidad, tienden a la unidad. Esa unidad, al avanzar hacia las demás cosas, en cuanto le es posible tal avance, parece ser múltiple y llega a serlo en diversos respectos. Pero la vieja naturaleza, el deseo del bien, que se pertenece a sí mismo, lleva realmente a la unidad, y toda naturaleza aspira a poseer esa unidad volviéndose, convirtiéndose a sí misma. Porque el bien de la naturaleza, que es una, consiste en pertenecerse

a sí misma, en ser ella misma; es decir, en ser una. Por eso se dice con razón que el bien le pertenece como cosa propia, que no hay que buscarlo fuera de ella. ¿Cómo podría haber caído el bien, en efecto, fuera del Ser o hallarse en el no ser? Debe ciertamente, ser buscado en el Ser, puesto que él mismo no es no ser. Si el bien es ser y se encuentra en el Ser, es en sí mismo en cada uno de nosotros. No estamos, pues, lejos del Ser, sino que somos en él. Tampoco el Ser está lejos de nosotros. Todos los seres, pues, no forman más que uno.

II.—Comoquiera que la razón humana que emprende examinar la cuestión aquí planteada, no es una, sino dividida, y consulta en sus búsquedas la naturaleza de los cuerpos, tomando de ella principios, divide también la Esencia inteligible, porque la cree semejante a los cuerpos, y llega así a dudar de su unidad: ni podría ser de otra manera, ya que no comienza su investigación ateniéndose a los debidos principios. Por consiguiente, en nuestra discusión sobre el Ser uno y universal, debemos abrazar principios capaces de obtener la fe, principios que sean intelectuales; es decir, que se refieran a los inteligibles y a la Esencia verdadera. El ser sensible, en efecto, es agitado por un movimiento continuo, está sometido a cambios de toda clase, dividido entre todas las partes del espacio: así se llama *generación* y no *esencia*. El Ser eterno, en cambio, no está dividido; subsiste siempre de la misma manera y en el mismo estado, no nace ni perece, no ocupa lugar ni espacio, no reside en un lugar determinado, no entra ni sale, sino que permanece en sí mismo. Cuando se discute sobre la naturaleza de los cuerpos, cabe, partiendo de esa naturaleza y de las cosas que le convienen, extraer de todo ello demostraciones probables con ayuda de silogismos igualmente probables. Pero cuando se trata de los in-

teligibles, hay que tomar como punto de partida la naturaleza de la esencia de que se trata, extraer legítimamente de ella los principios, y luego, sin abandonarla, por inadvertencia, por otra naturaleza, tomar de la misma esencia inteligible el concepto que de ella nos formemos: porque dondequiera se toma como principio la *esencia*, y se dice que la definición de un objeto, cuando está bien hecha, hace conocer numerosos accidentes de ese objeto. Por consiguiente, cuando se trata de cosas en que la esencia lo es todo, con mayor motivo debemos aplicar a esa esencia toda nuestra atención, y referirnos y referir a ella, constantemente, todo.

III.—Si el Ser inteligible es esencialmente ser, si es inmutable, si jamás se aparta de sí mismo, si no admite ninguna generación ni es en un lugar, resulta de ello que, en virtud de su naturaleza, permanece siempre en sí mismo, que no tiene partes alejadas unas de otras, puestas unas aquí y otras allá, que no sale de sí mismo—lo cual le llevaría a estar en diferentes sujetos, a ser, a lo menos, en un sujeto, y, por consiguiente, a no permanecer ya en sí mismo, a no seguir siendo imposible: porque si fuese en una cosa otra que él mismo, estaría expuesto a padecer; ahora bien, como no puede, no debe estar en una cosa otra que él mismo. Por tanto, ya que no se aleja de sí mismo, ya que no está dividido, ya que existe en diversas cosas a la vez sin experimentar por ello cambio alguno, ya que existe en sí mismo uno y todo entero a la vez, debe, aun existiendo en diversas cosas, permanecer en todas partes idéntico; es decir, ser a la vez en sí mismo y fuera de sí. De donde resulta que no es en cosa alguna determinada, sino que las demás cosas participan de él en tanto que son capaces de aproximarse a él, y que se aproximan a él en la medida en que son capaces de ello.

Así, es preciso, o rechazar las proposiciones que hemos enunciado, los principios que hemos establecido, y negar la existencia de los inteligibles, o, si no cabe negarse a admitirlos, reconocer la verdad que hemos asentado desde el principio: El ser uno en número e idéntico, es indivisible y existe íntegro a la vez. No está lejos de ninguna de las demás cosas, y, al mismo tiempo, para estar cerca de ellas, no necesita extenderse, dejar que fluyan ciertas porciones de su esencia; permanece todo él en sí mismo, y, aun cuando produzca algo inferior, no se abandona por eso a sí mismo, ni se extiende acá y allá en las demás cosas; si no, estaría por una parte, mientras que las cosas que produce estarían por otra, y, al encontrarse así separado de ellas, ocuparía un lugar. En cuanto a esas cosas, cada una de ellas es todo o parte: si es parte, no conservará la naturaleza del todo, como ya hemos dicho; si es todo, la repartiremos en tantas partes cuantas tenga aquello en que subsiste, o bien concederemos que al ser idéntico puede estar en todas partes a la vez enteramente.

He aquí una demostración tomada de la cosa misma, que no tiene nada que sea extraño a la esencia que examinamos, que no toma nada de otra naturaleza.

IV.—Contemplad, pues, ese Dios que no está presente aquí, ausente allá, sino que está en todas partes. Todos los que tienen una idea de los dioses admiten que están presentes en todas partes, lo mismo que ese Dios supremo. La razón obliga a reconocerlo. Ahora bien: puesto que Dios está en todas partes, no está dividido; si no, no estaría presente en todas partes, sino que tendría sus partes, una aquí, otra allá. Ya no sería *uno*: se parecería a una extensión dividida en multitud de partes; se aniquilaría en esa división, y ya no formarían el todo todas sus partes; sería cuerpo, en fin. Si esto es imposible, hay que admitir lo

que no se quería creer, aquello de que da testimonio toda naturaleza humana; a saber: que Dios está presente a la vez en todas partes, íntegro e idéntico. Si reconocemos una naturaleza semejante como *infinita*, puesto que no tiene límites, ¿no reconoceremos que nada le falta? Si nada le falta, es que está presente en cada ser; si no pudiera estarlo, habría parajes en que no estaría, le faltaría algo. Los seres que existen por debajo de lo Uno existen al mismo tiempo que él, están cerca de él, se refieren a él, dependen de él como criaturas suyas, de suerte que participar en lo que está cerca de él es participar en él mismo. Como hay en el mundo inteligible una multitud de seres que ocupan en ese mundo el primero, el segundo o el tercer rango, como están suspendidos del centro único de una sola esfera, y se encuentran todos juntos sin que ninguna distancia los separe, resulta de ello que los seres que ocupan el primer rango o el segundo están presentes allí mismo donde se encuentran los seres que ocupan el tercer rango.

V.—Para esclarecer este punto, es corriente servirse de la comparación siguiente: figuráos, se dice, una multitud de radios que parten de un centro único, y llegaréis a comprender la multitud engendrada en el mundo inteligible. Pero, al admitir esta proposición de que las cosas engendradas en el mundo inteligible, a las que se da el nombre de multitud, existen todas juntas, hay que añadir una observación: en el círculo, los rayos que no son distintos pueden suponerse distintos, porque el círculo es un plano; pero allí donde no hay siquiera la extensión propia del plano, deben concebirse todas las cosas como centros conjuntamente unidos en un centro único, como lo estarían los radios considerados antes de todo desarrollo en el espacio y tomados en su origen, donde no forman sino un solo y el mismo punto con el centro. Si suponéis

unos radios desarrollados, dependerán de los puntos de que parten, no dejarán de tener por ello su existencia individual, y formarán un número igual al de los radios de que son origen; tantos radios como vayan a concurrir al primer centro, tantos centros parecerá que hay, y, sin embargo, todos juntos no formarán más que uno. Si comparamos, pues, todos los inteligibles a centros—quiero decir, a centros que coincidan en un solo centro y que se unan en él, pero que parezcan múltiples a causa de los diversos radios que los manifiestan sin engendrarlos—, esos radios pueden servir para darnos una idea de las cosas por cuyo contacto parece ser múltiple y estar presente en todas partes la Esencia inteligible.

VI.—Los inteligibles, en efecto, si forman una multitud, forman al mismo tiempo una *unidad*. Por otra parte, si forman una unidad, forman asimismo una multitud en virtud de su *naturaleza infinita*. Son la multitud en la unidad y la unidad en la multitud; subsisten todos juntos. Dirigen su acto hacia el Todo, con el Todo, y con el Todo, asimismo, se aplican a la parte. La parte recibe en sí la acción primera como si no fuese sino la de una parte; el Todo actúa, sin embargo: es como si el hombre en sí, descendiendo a un hombre determinado, deviniese ese hombre sin dejar, empero, de ser el hombre en sí. El *hombre material*, al proceder del *hombre ideal*, que es único, ha producido una multitud de hombres que son los mismos porque una sola y la misma cosa ha impreso su sello en una multitud. Así, el hombre en sí, cada inteligible en sí, y, en fin, el Ser universal entero, no es en la multitud, sino que la multitud es en el Ser universal, o más bien que se refiere a él: porque si la blancura se halla por doquiera presente en el cuerpo, no es de la misma manera en que el alma de un individuo está presente y es idéntica en todos los ór-

ganos. De esta última manera es como está presente en todas partes el Ser.

XII.—Nuestro ser y nosotros mismos somos reducidos al Ser; nos elevamos hasta él, lo tenemos como principio desde el origen. Pensamos los inteligibles contenidos en el Ser sin tener imágenes ni huellas de ellos; por consiguiente, si pensamos los inteligibles, es que somos los mismos inteligibles. Puesto que participamos de la verdadera ciencia, somos los inteligibles, no porque los recibamos en nosotros, sino porque somos en ellos. Como los demás seres son, tanto como nosotros, los inteligibles, somos todos los inteligibles. Somos todos los inteligibles en tanto que subsisten con todos los seres a la vez; por consiguiente, todos juntos formamos una sola unidad. Cuando dirigimos nuestras miradas fuera de Aquel de que todos dependemos, ya no reconocemos que somos una unidad; nos asemejamos entonces a una pluralidad de rostros que, dispuestos circularmente, formasen una pluralidad vistos desde el exterior, pero que no formasen en el interior sino una sola cabeza. Si uno de esos rostros pudiera volverse, bien por sí mismo, bien con ayuda de Minerva, vería que él mismo es Dios, que es el Ser universal. Evidentemente, en el primer momento no se vería como siendo universal, mas como, tras esto, no podría hallar un término que le sirviese para trazar sus propios límites y determinar hasta dónde es él, renunciaría entonces a distinguirse del Ser universal, llegaría al Ser universal sin cambiar de lugar, permaneciendo allí mismo donde está edificado el Ser universal.

VIII.—Creo que quienquiera que considere la *participación de las ideas en la materia* concederá fe de mejor grado a lo que aquí decimos, que ya no lo declarará imposible ni tendrá ninguna duda que oponer en este punto. Me parece necesario, en efecto, admitir

que no hay, por una parte, las ideas separadas de la materia, y, por otra, la materia puesta lejos de ellas, y luego una *irradiación* que desciende de lo alto sobre la materia. Semejante concepción no tendría sentido. ¿Qué significarían, en efecto, esa separación de las ideas y ese alejamiento de la materia? ¿No sería entonces difícilísimo de explicar y de comprender lo que se llama la participación en las ideas? No puede hacerse aprehender su sentido como no sea por medio de ejemplos. Sin duda, cuando hablamos de irradiación, no queremos designar con ello un hecho semejante a la irradiación de un objeto visible. Mas como las formas materiales son imágenes y tienen de arquetipos a las ideas, decimos que son iluminadas por las ideas con objeto de hacer comprender que lo que es iluminado está separado de lo que ilumina. Para expresarnos ahora más exactamente, nos falta dejar sentado que la idea no está separada localmente de la materia ni se refleja en ella como un objeto en el agua; lejos de eso, la materia rodea a la idea por todas partes, la toca en cierto modo sin tocarla, después recibe de ella en todo su conjunto lo que es capaz de recibir por su proximidad, sin que haya intermediario alguno, sin que la idea recorra toda la materia o se cierna por encima de ella, sin que deje de permanecer en sí.

Puesto que la idea del fuego, por ejemplo, no está en la materia, representémosnos la materia como sirviendo de sujeto a los elementos: la idea del fuego, sin descender ella misma a la materia, dará la forma del fuego a toda la materia ígnea, mientras que el fuego, mezclado primeramente a la materia, constituirá una masa múltiple. La misma concepción puede aplicarse a los demás elementos. Por tanto, si el fuego inteligible se aparece en todas las cosas como produciendo en ellas una imagen de sí, no produce esa imagen en la materia como si estuviera separado de ella

localmente, a la manera que la irradiación de un objeto visible, ya que, si así no fuera, estaría en alguna parte y caería bajo el radio de los sentidos. Si el fuego universal es múltiple, es que, mientras que su idea permanece en sí misma fuera de todo lugar, aquél ha engendrado por sí mismo los lugares; de no ser así, sería preciso que, devenido múltiple por sus partes, se extendiese, alejándose de sí mismo, para ser múltiple de esa manera y participar diversas veces del mismo principio. Ahora bien: comoquiera que es indivisible, la idea no ha dado una parte de su esencia a la materia; sin embargo, no obstante su unidad, ha comunicado una forma a lo que no está contenido en esa unidad; ha concedido su presencia al universo sin moldear esto con una de sus partes, aquello con otra, sino que toda ella, entera, ha moldeado el todo y los individuos. Sería ridículo, en efecto, suponer que haya una multitud de ideas del fuego, a fin de que cada fuego sea formado por una idea particular, con lo cual las ideas serían innumerables. Además, ¿cómo dividir las cosas que han sido engendradas por el fuego, puesto que éste es uno y continuo? Si aumentamos el fuego material añadiendo a él otro fuego, es, evidentemente, la misma idea la que producirá en esa porción de materia las mismas cosas que en lo demás, ya que mal podría ser otra idea.

IX.—Si se conciben reunidos en una esfera todos los elementos cuando han sido engendrados, no se dirá ciertamente que esa esfera tiene varios autores, de los cuales uno hubiera hecho tal parte y otro tal otra, sino que se reconocerá que la producción de esa esfera tiene un autor único que la ha hecho obrando todo él, sin producir tal o cual porción con tal o cual de sus partes, ya que, en este último caso, la esfera tendría también varios autores, si no se refiriese la producción del conjunto a un principio único e indivisi-

ble. Ahora bien, aun cuando un principio único e indivisible sea autor de toda la esfera, no se extiende, sin embargo, en ella, sino que es toda la esfera la que está suspendida de su autor. Una sola y la misma vida contiene a toda la esfera, porque ésta está situada en una sola vida. Todas las cosas que están en la esfera se reducen, pues, a una vida única, y todas las almas forman un Alma que es una, pero que al mismo tiempo es infinita. Por eso han dicho algunos filósofos que *el alma es un número*; otros, que *el número da aumento al alma*, entendiendo por esto, sin duda, que el Alma no falta a ninguna cosa, que se halla en todas partes sin dejar de ser ella misma. Si el mundo fuese todavía más grande, no por ello se extendería menos la potencia del Alma a todas las cosas, o, por mejor decir, el mundo seguiría estando en el Alma universal. En cuanto a la expresión «dar aumento al alma», no hay que tomarla al pie de la letra, sino entender por ella que el Alma, no obstante su unidad, no está ausente en parte alguna: porque la unidad del Alma no es una unidad que pueda medirse; eso es propio de otra esencia que erróneamente reclama para sí la unidad, y que no llega a parecer una sino por su participación en la unidad. El Ser que es verdaderamente uno no es una unidad compuesta de varias cosas, porque la amputación de una de ellas haría que pereciese la unidad total; tampoco está separado de las demás cosas por límites, pues si las demás cosas fuesen aproximadas a él, se tornaría más pequeño, en el caso de que esas cosas fuesen más grandes, o bien se fragmentaría al querer expandirse en todas ellas, y, en lugar de estar presente todo él en todas, se vería reducido a rozar las partes de esas cosas con las suyas. De esta suerte ignoraría por completo dónde estuviese situado, encontrándose en la incapacidad de constituir un todo continuo, puesto que estaría frag-

mentado. Por tanto, si ese Ser puede con justo título ser llamado uno, si la unidad puede ser afirmada respecto de su esencia, es preciso que parezca contener en cierta manera, por su potencia, la naturaleza opuesta a la suya; es decir, la multitud; que no extraiga esa multitud de lo exterior, sino que la posea de sí mismo y por sí mismo; que sea verdaderamente uno, y que por su unidad sea infinito y múltiple. Siendo así, parece ser por doquiera una razón, una esencia que es única y que se contiene a sí misma; es él mismo lo que contiene, y al contenerse así no está en parte alguna alejado de sí mismo, está en todas partes en sí mismo. No está separado de ningún otro ser por una distancia local, pues que existía antes que todas las cosas que son en un lugar; para nada necesitaba de ellas; son ellas, por el contrario, las que tienen necesidad de ser edificadas sobre él. Cuando son edificadas sobre él, no por eso deja él de tener su fundamento en sí mismo. Si ese fundamento llegase a ser arruinado, inmediatamente perecerían las demás cosas, puesto que habrían perdido la base sobre que descansaban. Ahora bien: ese Ser no podría perder la razón hasta el punto de disolverse alejándose de sí mismo, e ir, cuando se conserva permaneciendo en sí mismo, a confiarse a la naturaleza engañosa del lugar que necesita de él para ser conservado.

X.—Ese Ser permanece, pues, sensatamente en sí mismo, y mal podría devenir inherente a las demás cosas. Son éstas, por el contrario, las que van a suspenderse de él, buscando como con pasión donde se encuentra. Ese es el amor que vela a la puerta de aquello a que ama, que permanece siempre cerca de lo bello, agitado por el deseo de poseerlo, y teniéndose por dichoso cuando alcanza parte en sus dones. En efecto, el amante de la belleza celeste no recibe la misma belleza, pero, como se halla cerca de ella, tiene

parte en sus favores, mientras que ella permanece inmutable en sí misma. Hay, así, muchos seres que aman una sola y la misma cosa, que la aman en su integridad, y que, cuando la poseen, la poseen íntegramente en la medida en que son capaces de ello, porque como desean poseerla es justamente en su integridad. ¿Por qué, entonces, ese Ser no habría de bastar a todos permaneciendo en sí? Basta, precisamente, porque permanece en sí: es bello, porque todo él está presente a todos.

La Razón es también entera para todos; es común a todos, porque no es diferente en diferentes lugares: sería ridículo, en efecto, que tuviese necesidad de estar en un lugar. La Razón, por lo demás, no se asemeja en nada a la blancura, ya que la blancura es cualidad de un cuerpo, y la Razón en nada pertenece al cuerpo. Si participamos realmente en la Razón, aspiramos necesariamente a una cosa una e idéntica, que existe toda ella y de una vez en sí misma. Cuando participamos en esa Razón, no la recibimos por fragmentos, sino toda entera, y la Razón que tú posees íntegramente no es diferente de la que yo mismo poseo. Hallamos una imagen de esa unidad de la Razón en las asambleas y reuniones, en que todos los que a ellas asisten parecen concurrir a formar una Razón única: parece como que cada cual, aislado de los demás, sea impotente para encontrar la Razón, pero que, en una reunión en que hay concierto entre los espíritus, todos juntos, al aplicarse a un solo objeto, engendren o más bien descubran la Razón. ¿Qué se opone, en efecto, a que espíritus diferentes estén unidos en el seno de una sola y la misma Inteligencia? Aunque la Inteligencia nos sea así común con los demás hombres, no nos percatamos de esa comunidad. Es como si, tocando un solo objeto con varios dedos, se imaginase uno luego que toca diversos objetos; o, también, es como si se

tañase una sola cuerda de la lira sin verla y creyendo tañer diferentes cuerdas.

Pero volvamos a nuestro tema. Teníamos que ver cómo alcanzamos el Bien con nuestras almas. El Bien que tú alcanzas no es diferente del que yo mismo alcanzo; es el mismo. Y cuando digo que es el mismo, no quiero decir que dimanen del Bien, sobre ti y sobre mí, cosas diferentes, de modo que el Bien esté en algún sitio, allá arriba. Mientras que sus dones descienden aquí abajo. Lejos de eso, quiero decir que Aquel que da está presente a los que reciben, para que estos reciban verdaderamente; quiero decir, además, que otorga sus dones a seres que están íntimamente unidos a él, y no a seres que le fuesen extraños, porque los dones intelectuales no se comunican de una manera local. Incluso vemos que cuerpos diferentes, pese a la distancia que los separa, reciben los mismos dones, porque el don concedido y el efecto producido van a dar en una misma cosa; y, aún más: todas las acciones y las pasiones que se producen en el cuerpo del universo están contenidas en su seno, con que nada recibe de fuera. Ahora bien, si un cuerpo que por su naturaleza huye en cierto modo de sí mismo (puesto que es un perpetuo fluír) no recibe, sin embargo, nada de fuera, ¿cómo ha de recibir nada de fuera una esencia que no tiene extensión? Por consiguiente, como todos estamos contenidos en un solo y el mismo principio, vemos el Bien y lo tocamos todos a una con la parte inteligible de nuestro ser.

Por otra parte, el mundo inteligible tiene mucha más unidad que el mundo sensible: si así no fuera, habría dos mundos sensibles, ya que la esfera inteligible no diferiría de la esfera sensible si no tuviese más unidad que esta última. La aventajará, pues, en lo que a la unidad se refiere. Sería ridículo, en efecto, admitir que una de las dos esferas tuviese una extensión conforme

a su naturaleza, mientras que la otra, sin necesidad alguna, se extendiese y apartase de su centro. ¿Por qué no habrían de conspirar a la unidad todas las cosas en el mundo inteligible? Allí, en efecto, ninguna opone obstáculos a otra con su impenetrabilidad, ni más ni menos que la concepción que tenga otro de una noción o de una proposición opone obstáculo alguno a la que yo tenga, como tampoco diversas nociones se ponen obstáculos entre sí en una sola alma. Pero esa unión, se dirá, no puede darse tratándose de esencias. A lo que responderemos que sí, pero tan sólo si nos atrevemos a suponer que las esencias verdaderas son masas corpóreas.

XI.—¿Cómo lo inteligible, que no tiene extensión, puede penetrar en todo el cuerpo del universo, que tiene tanta extensión? ¿Cómo sigue siendo uno e idéntico y no se fragmenta? Cuestión es esta que ya hemos planteado varias veces, y hemos tratado de darle una respuesta que no dejase duda alguna sobre este punto.

A menudo hemos demostrado que las cosas son así, sin embargo, conviene dar algunas otras pruebas convincentes, aunque hayamos dado ya la demostración más fuerte, más evidente, mostrando cuál es la naturaleza de lo inteligible, explicando que no se asemeja a una vasta masa, a una enorme piedra que, situada en el espacio, ocupase en él una extensión determinada por su propia magnitud, de cuyos límites fuese incapaz de exceder, porque esa masa y su potencia tendrían por medida su propia naturaleza, que consiste en ser una piedra. El Ser inteligible, por el contrario, como es la *naturaleza primera*, no tiene extensión medida ni limitada, porque él mismo es la medida de la naturaleza sensible, porque es la potencia universal sin magnitud alguna determinada. Tampoco es en el tiempo, porque el tiempo se divide continuamente

te en intervalos, mientras que la eternidad perdura en su identidad, domina y sobrepasa al tiempo por su potencia perpetua, aunque el tiempo parezca tener un curso ilimitado. Puede compararse el tiempo a una línea que, bien que extendiéndose infinitamente, depende siempre de un punto y gira en torno a él, de suerte que, cualquiera que sea el lugar en que la línea avance, deja siempre percibir en ella ese punto inmóvil en torno al cual se mueve circularmente. Si, por su naturaleza, el tiempo está en esa misma relación con el Ser idéntico, y si éste es infinito por su potencia, tanto como por su eternidad, es preciso que en virtud de su potencia infinita produzca una naturaleza que sea en cierto modo paralela a esa potencia infinita, que se eleve con ella y de ella dependa, que trate, en fin, de igualar con el curso móvil del tiempo, a esa potencia que permanece inmóvil en sí misma. Pero aun entonces, esa potencia del Ser inteligible sigue siendo superior al universo, ya que es ella quien determina la extensión de ese universo.

¿Cómo participa entonces de lo inteligible la naturaleza inferior, a lo menos en la medida en que puede participar de él? Participa de él porque lo inteligible está presente todo él en todas partes, aunque, debido a la impotencia de las cosas que lo reciben, no sea percibido todo él en cada una de ellas. El Ser idéntico está presente por doquiera, no como el triángulo material (que es múltiple, en lo que hace al número, en diversos objetos, aun cuando sea idéntico en lo que hace a la esencia), sino como el triángulo inmaterial de que los triángulos materiales dependen. Pero entonces, ¿por qué no está por doquiera el triángulo material, como el inmaterial? Porque la materia no participa toda ella del triángulo inmaterial, porque reciben otras formas, porque no se aplica toda ella a todo inteligible. La *naturaleza primera*, en efecto, *nō sē*

da por entero a toda cosa, sino que se comunica primeramente a los géneros primeros del Ser, y luego, por medio de ellos, a los otros seres; por lo demás, no deja de estar presente desde el principio al universo entero.

XII.—Pero ¿cómo está presente al universo entero? Porque es la Vida una. En efecto, en el mundo considerado como un ser viviente, la vida no se extiende hasta ciertos límites más allá de los cuales ya no pueda extenderse; está en todas partes. Pero, ¿cómo? Recuérdese que la potencia de la Vida no es una cantidad determinada; si, con el pensamiento, la dividimos hasta el infinito, si que mostrándose, empero, con su carácter fundamental de infinitud. Esa Vida no contiene materia; por consiguiente, no puede fragmentarse como una masa y acabar por reducirse a nada. Por consiguiente, una vez que se ha concebido la potencia inagotable e infinita del Ser inteligible, su naturaleza incesante, infatigable, que se basta completamente a sí misma, hasta el punto de que su vida desborda, por decirlo así, cualquiera que sea el lugar a que se dirija la mirada o en que se detenga la atención, ¿dónde se hallará que el Ser inteligible no esté presente? Lejos de eso, no cabe aventajar su magnitud ni llegar a algo infinitamente pequeño, como si el Ser inteligible o tuviese ya nada que dar más allá y se agotase poco a poco.

Por consiguiente, cuando se haya abarcado el Ser universal y se descansa en su seno, no se busque nada más allá. Si no, nos alejaremos de él, y, poniendo nuestras miradas en un objeto extraño, no veremos lo que está presente a nosotros. Por el contrario, si no se busca nada más allá, seremos semejantes al Ser universal. ¿Cómo? Porque estaremos unidos a él por entero, no nos detendremos en una de sus partes, ni diremos siquiera: «He aquí lo que soy.» Olvidando el ser parti-

cular que somos, devendremos el Ser universal. Ya lo éramos, pero éramos algo más. Por lo mismo, éramos inferiores, pues que lo que poseíamos a más del Ser universal no nos venía de éste (ya que nada puede añadirsele), sino de lo que no es universal. Cuando pasamos a ser un ser determinado, porque tomamos algo del no ser, dejamos de ser universales. Mas si abandonamos el no ser, nos aumentamos a nosotros mismos. Al Ser universal se le encuentra separando todo lo demás; porque, en tanto que se está con todo lo demás, el Ser universal no se manifiesta. No se acerca a nosotros para hacernos gozar de su presencia; somos nosotros quienes nos separamos de él cuando no está presente. Hay más: al separarnos de él no nos separamos propiamente de él (pues que sigue estando presente); no nos hemos alejado de él, sino que, bien que estando cerca del Ser, nos hemos apartado de él. Así, los demás dioses, aun cuando estén presentes a muchos hombres, no suelen revelarse sino a uno solo, porque sólo ese puede contemplarlos. Esos dioses, como dice el poeta, adoptando mil aspectos diversos, recorren las ciudades. Pero hacia quien se vuelven todas las ciudades, así como toda la tierra y todo el cielo, es hacia el Dios supremo, pues por él y en él subsiste el universo. De él, igualmente, reciben su existencia los seres verdaderos; de él están suspendidos todos, hasta el Alma y la Vida universal; todos ellos, en fin, van a parar a su unidad infinita—unidad que es infinita precisamente porque no tiene extensión.

# INDICE

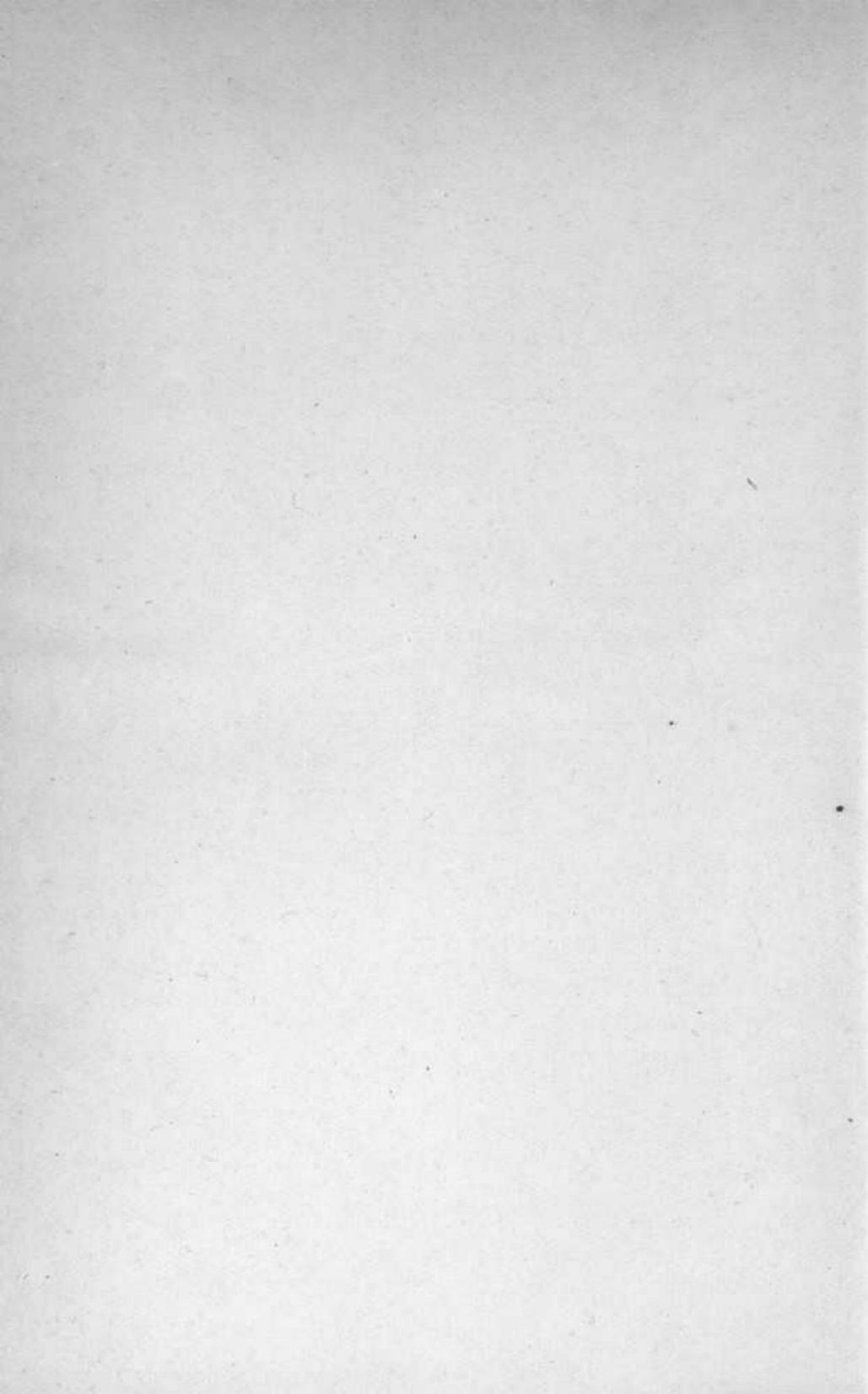
.....

	<u>Págs.</u>
Ennéada quinta.—Primer tratado.—De las tres Hipóstasis generales.....	5
Segundo tratado.—De la generación y del orden de las cosas que son después que lo Primero.....	22
Tercer tratado.—De las Hipóstasis que conocen y del Principio superior.....	26
Cuarto tratado.—¿Cómo procede de lo primero lo que es después que él? De lo Uno. ....	55
Quinto tratado.—Los Inteligibles no están fuera de la Inteligencia. Del Bien.....	60
Sexto tratado.—El Principio superior al Ser no piensa. ¿Cuál es el primer Principio pensante? ¿Cuál el segundo?.....	81
Séptimo tratado.—¿Hay ideas de los individuos?..	88
Octavo tratado.—De la Belleza inteligible.....	92
Noveno tratado.—De la Inteligencia, de las Ideas y del Ser.....	113
Ennéada sexta.—Primer tratado.—De los Géneros del Ser: (I).....	128
Segundo tratado.—De los Géneros del Ser: (II)....	174
Tercer tratado.—De los Géneros del Ser: (III)....	211
Cuarto tratado.—El Ser uno e idéntico se halla por entero presente en todas partes: (I).....	258
Quinto tratado.—El Ser uno e idéntico se halla por entero presente en todas partes: (II). ....	285











B.P. de Soria



61171641  
DR 3466





PLOTINO  
—  
LAS  
ENNEADAS

3

DR  
3466