





B.P. de Soria



61173805  
DR 4239



1173805

DR

4239



NUEVA BIBLIOTECA FILOSÓFICA

XLII

*Alonso* —  
1939

OP  
130

# 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.º).  
XL.—LEROY (Máximo). Descartes (tomo 2.º).  
XLI.—PLOTINO. Las Ennéadas (tomo 1.º).  
XLII.—PLOTINO. Las Ennéadas (tomo 2.º).  
XLIII.—PLOTINO. Las Ennéadas (tomo 3.º).



PLOTINO

\*\*\*\*\*

# LAS ENNEADAS

Versión castellana de J. P.

\*\*\*\*\*

TOMO II

(3.<sup>a</sup> y 4.<sup>a</sup> ENNEADAS)

\*\*\*\*\*

Fondo bibliográfico  
Dionisio Ridruejo  
Biblioteca Pública de Sevilla

4239

MADRID  
1980



# ENNÉADA TERCERA

\*\*\*\*\*

## PRIMER TRATADO

### Del Destino

I.—O bien todas las cosas que *devienen* y todas las que *existen* tienen por igual una causa—las unas, de su *devenir*; las otras, de su *existencia*—; o bien ni unas ni otras tienen tal causa; o bien ocurre, tanto en las primeras como en las segundas, que unas tengan causa, y otras no; o las cosas que *devienen* tienen una causa, mientras que aquellas que *existen* en parte tienen una causa y en parte no; o ninguna de las cosas que *existen* tienen causa; o bien, por el contrario, todas las cosas que *existen* tienen una causa, mientras que las que *devienen*, en parte tienen una causa, en parte no la tienen; o, finalmente, ninguna de las cosas que *devienen* tiene causa.

Ante todo, en el orden de las cosas que *existen siempre*, las esencias que ocupan el primer lugar no pueden ser referidas a otras causas, toda vez que son *primeras*. En cuanto a las esencias que dependen de las *esencias primeras*, admitamos que deben también a éstas su existencia. Es preciso, además, referir a cada esencia el acto que esa misma esencia produce, ya que, para una esencia, *existir es producir tal acto*.

Luego, en el orden de las cosas que *devienen*, o que, aun cuando *existen siempre*, no producen siempre el mismo acto, puede afirmarse decididamente que todo tiene una causa. *No hay que admitir que nada ocurra sin causa*, ni dejar libre el campo a las *declinaciones arbitrarias* de los átomos (*paregklíseis*), ni creer que

los cuerpos entran en movimiento súbitamente y sin razón determinante, ni suponer que el alma acometa una acción por una determinación ciega (*orime emplékto*) y sin ningún motivo. Tanto vale como someterla a la más onerosa necesidad, suponer que no se pertenezca a sí misma, que pueda ser arrastrada por movimientos involuntarios y obrar sin motivo alguno. Es preciso que la voluntad sea excitada o la concupiscencia despertada por algún estímulo interior o exterior. Si no hay motivo, no hay determinación.

Si todo lo que ocurre tiene una causa, podemos descubrir las causas inmediatas de cada hecho y referir este hecho a esas causas. Si vamos a la plaza pública, es, por ejemplo, porque tenemos que ver a una persona o cobrar una deuda en ese lugar. En general, cuantas veces tomamos una determinación o llevamos a cabo un acto, tenemos un motivo, creemos proceder debidamente. Hay ciertos hechos que referimos a las artes como a sus causas, así, por ejemplo, cuando referimos a la medicina y al médico el restablecimiento de la salud. Si un hombre se ha hecho rico, es por que ha encontrado un tesoro o por que ha recibido algún donativo, por que ha trabajado o por que ha ejercido alguna profesión lucrativa. El nacimiento de un niño reconoce como causa al padre de ese niño y el concurso de las circunstancias externas que han favorecido su procreación a consecuencia del encadenamiento de las causas y de los efectos—verbigracia: determinada alimentación; o bien una causa más remota, como la fecundidad de la madre. La causa general es la Naturaleza.

II.—Detenerse en cuanto se llega a estas causas, y no querer remontarse más allá de ellas, vale tanto como mostrar pereza de espíritu, desoír a los sabios que nos enseñan a elevarnos hasta las causas primeras, hasta los principios supremos. ¿Por qué, en efecto,

en las mismas circunstancias—bajo el influjo de la luna llena, por ejemplo, ha robado Fulano y no ha robado Mengano? ¿Por qué, bajo la misma influencia del cielo, ha estado enfermo el uno, mientras que el otro no lo ha estado? ¿Por qué se ha enriquecido este y esotro se ha empobrecido, con todo y usar entrambos de los mismos medios? La diversidad de costumbres, de caracteres, de fortuna, nos enseña a que busquemos causas más remotas. Así vemos que los filósofos no se han detenido nunca en las causas inmediatas.

Unos—los que admiten principios materiales, como los átomos, explicándolo todo por el movimiento de los mismos, por sus choques, por sus combinaciones—, pretenden que cuanto existe y sucede reconoce como causa la intervención de esos átomos, de sus acciones y pasiones. Y, lo que es más: con arreglo a esa teoría, nuestros apetitos y disposiciones dependen de los átomos. Como se ve, esos filósofos extienden a todo lo que existe la necesidad que reside en la naturaleza de esos principios y en sus efectos. En cuanto a los que adoptan otros principios corpóreos, refiriéndolo todo a ellos, no dejan de someter de esa manera a los seres a la necesidad que es inherente a esos principios corpóreos.

Otros hay que, remontándose hasta el principio del universo, todo lo hacen derivar de ese principio: dicen de él que lo penetra todo, que lo mueve todo, que lo produce todo. Denominándolo *Destino* (*eimarmēne*), *Causa Suprema* (*giriótate aitia*). Todo lo refieren a él; hacen nacer de sus movimientos no sólo las cosas que *devienen*, sino nuestros propios pensamientos. Así es cómo los miembros de un animal no se mueven por sí mismos, sino que reciben su impulso del principio dirigente (*to hegemonoun*) que en ellos reside.

Algunos (los astrólogos), lo explican todo por el movimiento circular del cielo, por la posición relativa

de los planetas y de las estrellas, y por las figuras que unos y otras forman entre sí. Fúndanse quienes acometen tal explicación en que es costumbre sacar de todas esas cosas conjeturas para lo venidero.

Tampoco faltan quienes definan el *Destino* de otra manera. El Destino, dicen (*se trata de los estoicos*), consiste en el *encadenamiento de las causas* (*he tón aition epiploké pros allela*), en su *conexión que se remonta al infinito* (*ho anothen eirmós*), y en virtud de la cual todo hecho posterior es consecuencia de un hecho anterior. Así, las cosas que siguen se refieren a las que preceden, son efecto de éstas, y de ellas dependen necesariamente. Por otra parte, hay entre esos filósofos dos maneras de concebir el Destino: unos quieren que todo dependa de un solo principio; otros rechazan esa opinión. Más adelante hablaremos de esto.

Vamos a empezar por examinar el sistema de que primeramente hemos hablado, y luego pasaremos a los demás.

III.—Referirlo todo a causas corporales, ya se les llame *átomos*, ya *elementos*, y hacer nacer de su movimiento desordenado el orden, la razón y el alma que dirige (al cuerpo), es cosa absurda e imposible, en cualquiera de las dos hipótesis. Sin embargo, hacer nacer todo de los átomos es, si así puede decirse, todavía más imposible. De aquí que se hayan hecho a ese sistema numerosas objeciones perfectamente fundadas.

En primer lugar, poniendo que se admitan semejantes principios, la existencia de los mismos no lleva aparejada como consecuencia inevitable la necesidad de todas las cosas ni la fatalidad. Supongamos, en efecto, que haya átomos: unos se moverán hacia abajo (suponiendo que haya un *abajo* y un *arriba* en el universo), otros en una dirección oblicua, o al azar, en diversos sentidos. No habrá en ellos nada determinado, ya



que no habrá orden. Sólo habrá de determinado aquello que nazca de los átomos. Será, pues, imposible adivinar y predecir los acontecimientos, bien según arte (¿cómo podría haber arte, en efecto, en medio de cosas sin orden?), bien por entusiasmo y por inspiración divina, pues que para esto es preciso que lo porvenir sea determinado. Los cuerpos obedecerán, cierto es, a los impulsos que necesariamente les darán los átomos; mas, por lo que hace a las operaciones y afecciones del alma, ¿cómo explicarlas por movimientos de átomos? El choque de los átomos, que ha ocurrido por una caída vertical o por un movimiento oblicuo, ¿cómo puede producir en el alma tales razonamientos, tales apetitos, sea necesariamente, sea de cualquier otra manera? ¿Cómo es que el alma se resiste a los impulsos del cuerpo? ¿Merced a qué concurso de los átomos acontece que este hombre sea geómetra, ese aritmético y astrónomo, filósofo esotro? Porque, en esa doctrina, no producimos acto alguno que propiamente nos pertenezca; ni siquiera somos ya cuerpos vivos, toda vez que sufrimos el impulso de cuerpos que nos arrastran como a cosas inanimadas.

La doctrina de los filósofos que lo explican todo por otras causas corpóreas (por los *elementos*) está sujeta a las mismas objeciones. Los principios de naturaleza inferior pueden muy bien calentarnos, enfriarnos, hacernos perecer, inclusive; pero no son capaces de engendrar ninguna de las operaciones que el alma produce: como que esas operaciones tienen otra causa por completo diferente.

IV.—Pero ¿no cabría suponer que una sola Alma difundida por la totalidad del universo lo produce todo, y que, al dotar de movimiento al universo, dota de movimiento a todos los seres que forman parte de ese universo, de suerte que todas las causas segundas derivasen necesariamente de esa causa primera, y que

su serie y su conexión constituyesen el Destino? Parejamente, en una planta, por ejemplo, podría llamarse destino de la planta al principio dirigente que desde la raíz administra las demás partes y encadena entre sí en un solo sistema sus acciones y pasiones.

En primer lugar, esa Necesidad, ese Destino, se destruyen por su propio exceso y hacen imposibles la sucesión y el encadenamiento de las causas. En efecto, es absurdo sostener que nuestros miembros son movidos fatalmente cuando son puestos en movimiento por el *principio dirigente* (ya que no hay, de un lado, una parte que dé el movimiento, y, de otro lado, otra parte que reciba ese movimiento de la parte precedente; el principio dirigente es el que mueve la pierna como cualquier otra parte). Asimismo, si no hay en el universo más que un sólo principio que actúe y que padezca, si las cosas se derivan unas de otras por una serie de causas, cada una de las cuales se refiere a aquella que le precede, ya no podrá decirse con verdad, entonces, que las cosas acontezcan en virtud de causas: todas ellas, en efecto, no constituirán más que un solo ser. En ese caso, ya no somos *nosotros*, ya no hay acción alguna que sea *nuestra*, ya no somos *nosotros mismos* quienes razonamos. Es otro principio el que razona, el que quiere, el que actúa en nosotros, ni más ni menos que no son nuestros pies los que andan, sino que somos nosotros los que andamos por medio de nuestros pies. Fuerza es admitir, sin embargo, que cada hombre vive, piensa, actúa, con una vida, con un pensamiento, con una acción que le son propias; hay que dejar a cada cual la responsabilidad de sus acciones, buenas o malas, y no atribuir a la causa universal cosas vergonzosas.

V.—Pero, se dirá, las cosas no se producen así, y su disposición depende del movimiento circular del cielo que todo lo rige, del curso de los astros, de su

situación respecto del momento de su orto, de su ocaso, de su cenit o de su conjunción. Por esos signos, en efecto, se presagia y predice lo que ha de ocurrir, no sólo al universo, sino a cada hombre, inclusive, así en lo que atañe al espíritu como en lo que a la fortuna se refiere. Vemos que los demás animales son más grandes o más chicos según el linaje de simpatía que exista entre ellos y los astros, que todas las demás cosas experimentan la influencia de esos astros, que unas regiones difieren de otras según su relación con los astros, y sobre todo con el sol; que de la naturaleza de esas regiones dependen no sólo los caracteres de las plantas y de los animales, sino también las formas de los hombres, su estatura, su color, sus afectos, sus pasiones, sus gustos y costumbres. Así, en este sistema, el curso de los astros es causa absoluta de todo.

He aquí nuestra respuesta:

En primer lugar, quien sostiene esta opinión atribuye indirectamente a los astros todo aquello que nos es privativo, nuestras voliciones y nuestras pasiones, nuestros vicios y nuestros apetitos: no nos concede otro papel que el de girar como piedras molineras, en lugar de producir por nuestra propia cuenta, aquellos actos que pertenecen a nuestra naturaleza. Sin embargo, debe dejársenos aquello que nos pertenece, admitir que el universo se limita a ejercer alguna influencia sobre lo que ya poseemos por nosotros mismos y que nos es realmente privativo, distinguir, en fin, entre aquellos hechos en que somos activos y aquellos otros en que somos necesariamente pasivos, y no referirlo todo a los astros. No dejamos de reconocer, en efecto, que la diferencia de lugares y de clima tengan influencia sobre nosotros, que nos den, por ejemplo, un temperamento frío o caliente. Otro tanto ocurre con nuestro nacimiento: ¿no se asemejan de ordina-

rio los niños a sus padres en sus rasgos, en su forma y en algunas afecciones del alma irracional? Con todo, si se les asemejan en la figura, porque han nacido en los mismos lugares, difieren considerablemente de ellos en costumbres y pensamientos, porque estas cosas se derivan de un principio por entero diferente. Incluso podríamos invocar aquí, en apoyo de esta verdad, la resistencia que el alma opone al temperamento y a los apetitos. ¿Preténdese que los astros sean las causas de todas las cosas, porque si puede predecirse lo que ha de acontecer a cada hombre es examinando las posiciones de esos astros? Tan racional sería expostular que los pájaros y demás seres que los augures contemplan para sacar de ellos presagios produzcan aquellos acontecimientos de que son signos.

Esto nos lleva a determinar con exactitud cuáles son los hechos que pueden predecirse por el examen de las posiciones ocupadas por los astros que presiden el nacimiento de un hombre. Si, en lugar de limitarse a afirmar que los astros indican esos hechos, se pretende que los producen, quien tal pretenda está en un error. Cuando, al trazar el horóscopo de un individuo, se dice que ha nacido de noble abolengo, sea por parte de padre, sea por parte de madre, ¿cómo es posible atribuir a la influencia de los astros la nobleza de un nacimiento, si esa nobleza residía ya en los padres antes de que los astros hubiesen adoptado la posición de que se toma ese horóscopo? Por otra parte, los astrólogos pretenden también descubrir la fortuna de los padres por el nacimiento de los hijos, las disposiciones y suerte de los hijos que todavía no han nacido, por la condición de los padres; anuncian igualmente, con arreglo al horóscopo de un niño, la muerte de su hermano, por el horóscopo de una mujer el destino de su marido, y viceversa. ¿Cómo pueden referirse a los astros cosas que son evidentemente consecuen-

cias necesarias de la condición de los padres? Porque, una de dos: o son causas esos antecedentes, o no lo son los astros. La hermosura y la fealdad de los hijos, cuando estos se parecen a sus padres, provienen evidentemente de estos últimos, y no del curso de los astros. Por lo demás, es probable que nazca en el mismo momento una multitud de hombres y de otros animales: ahora bien, puesto que todos ellos han nacido bajo la misma estrella, todos ellos deberían tener la misma naturaleza. Pero entonces, ¿cómo es que los astros producen a la vez hombres y otros seres?

VI.—Cada ser recibe sus caracteres de su peculiar naturaleza. Tal ser es un caballo, porque nace de un caballo; tal otro, un hombre, porque nace de un hombre. Más aún: es tal caballo, tal hombre, por que ha nacido de tal caballo o de tal hombre concretos. No hay duda que el curso de los astros puede contribuir a ello, mas es preciso conceder la parte más amplia a la generación. Los astros no actúan sino sobre los cuerpos y por modo corpóreo: así vemos que les comunican el calor, el frío, los diversos linajes de temperamentos que son resultado de ellos. Pero ¿cómo podrían dar al hombre sus costumbres, sus gustos y todas esas inclinaciones que en modo alguno parece que dependan del temperamento, como la vocación de uno para ser geómetra, del otro para ser gramático, de éste para ser jugador, de esotro para ser inventor?

¿Cómo vamos a admitir que la perversidad nos venga de seres que son dioses? ¿Cómo creer, en general, que sean autores de los males que se les atribuyen, y que, a su vez, se tornen malos por que se pongan o por que pasen por bajo de la tierra, como si sintiesen ni poco ni mucho que se ponen y ocultan respecto de nosotros—como si, aun entonces, no siguieran recorriendo la esfera celeste ni continuasen en la misma relación con la tierra? Tampoco debe decirse que, cuan-

do un astro se halla en tal o cual posición respecto de otro, se torne mejor o menos bueno, que nos haga bien cuando está bien dispuesto, y mal en el caso contrario.

Debe admitirse que los astros concurren con su movimiento a la conservación del universo; pero, también, que al mismo tiempo desempeñan otro papel. Sirven de *letras* para aquellos que saben descifrar ese género de escritura, y que, al examinar las figuras formadas por los astros, leen en ellas los acontecimientos futuros, guiándose por las leyes de la analogía, como si, al ver a un pájaro volar por lo *alto*, se concluyese de ello que anuncia *altos* hechos.

VII.—Fáltanos examinar la doctrina que, encadenando y ligando entre sí las cosas todas, hace que de esa conexión se deriven las cualidades de cada ser y establece *una causa única que lo produce todo en virtud de razones espermáticas* (*arké mia af'panta katá lógous spermatikous peráinetai*). Esta doctrina entra dentro de la que refiere a la acción del Alma Universal la constitución y movimientos de los individuos, así como los del universo. En este caso, aun cuando tuviésemos poder para hacer algo por nosotros mismos, no por ello dejaríamos de estar, como el resto (del universo), sujetos a la necesidad, ya que el Destino, al comprender toda la serie de las causas, determina necesariamente cada acontecimiento. Nala hay, en efecto, que pueda impedir que ese acontecimiento ocurra, o hacer que suceda de otra manera, puesto que el Destino comprende todas las causas. Si todo obedece así al impulso de un solo principio, no nos queda sino seguirlo también nosotros. En efecto, las concepciones de nuestra imaginación resultará entonces que son hechos anteriores y que, a su vez, determinarán nuestros apetitos: nuestra libertad no pasará de ser un vano nombre. De esa obediencia a nuestros apetitos no



resultará para nosotros ningún beneficio, ya que nuestros mismos apetitos serán determinados por hechos anteriores. No tendremos más libertad que los demás animales, que los niños o que los locos que corren de acá para allá, impulsados por ciegos apetitos, porque también estos obedecen a sus apetitos, de igual suerte que todas las cosas que siguen fatalmente las disposiciones de su naturaleza.

Aquellos que están dotados de penetración reconocen el valor de estas objeciones, y, buscando otras causas a nuestros apetitos, no se detienen en los principios que acabamos de examinar.

VIII.—¿Qué otra causa, pues, hay que hacer intervenir a más de las precedentes, para no dejar que acontezca nada sin causa, para mantener el orden y el encadenamiento de los hechos en el mundo, y conservar la posibilidad de las predicciones y de los presagios sin destruir por ello nuestra personalidad?

Hay que incluir en el número de los seres otro principio; a saber: el alma; no sólo el Alma universal, sino también el alma de cada individuo. Este alma no es un principio que tenga poca importancia en el encadenamiento universal de las causas y los efectos porque, en lugar de nacer de una simiente (*razón espermática*), como las demás cosas, constituya una *causa primera* (*protourgós aitia*). Fuera del cuerpo, es señora absoluta de sí misma, libre e independiente de la causa que administra el mundo. Una vez que ha descendido a un cuerpo, ya no es tan independiente, puesto que entonces forma parte del orden a que la demás cosas están sujetas. Ahora bien: comoquiera que los accidentes de la fortuna—es decir, las circunstancias en cuyo centro se halla situada el alma—determinan multitud de acontecimientos, ocurre que el alma obedezca unas veces a la influencia de las circunstancias exteriores o que, en otras ocasiones, domine esas cir-

cunstancias y haga lo que quiere. Las domina más o menos, según que sea buena o mala. Si cede al temperamento del cuerpo, queda necesariamente abandonada a la concupiscencia o a la cólera, abatida en la pobreza u orgullosa en la prosperidad, o tiránica en el ejercicio del poder. Si se halla dotada de un buen natural, resiste a todas esas malas inclinaciones; modifica cuanto la rodea, en lugar de ser modificada por ello; cambia determinadas cosas y tolera las demás sin caer en el vicio.

IX.—Consideraremos, pues, como determinadas por una causa cuantas cosas son efecto de una elección por parte del alma, o bien de circunstancias exteriores. ¿Qué podríamos hallar fuera de esas causas? Abarcad, en efecto, el conjunto de esas causas que admitimos, y tendréis los principios que producen todas las cosas, con tal que cuidéis de incluir en el número de las causas exteriores la influencia que el curso de los astros ejerce. Cuando el alma toma una determinación y la ejecuta por ser movida a ello por las cosas exteriores, cuando cede a un arrebató ciego, su determinación y su acción no deben ser consideradas como libres. El alma no es libre cuando, pervirtiéndose, no adopta determinaciones que la dirijan por el camino recto. En cambio, cuando sigue a su guía propio, a la razón pura e impassible, la determinación que adopta es verdaderamente voluntaria, libre, independiente, la acción que lleva a cabo es realmente obra suya y no consecuencia de un impulso exterior; la extrae de su poder interior, de su esencia pura, del principio primero y soberano que la dirige y a que no extravía la ignorancia ni vence la violencia de los apetitos; porque, cuando los apetitos invaden el alma y la soyugan, la arrastran con su violencia, y el alma es antes pasiva que activa en todo lo que hace.

X.—La conclusión de esta discusión es que todo es

anunciado y producido por causas, y que hay dos clases de éstas: primero, el alma humana; después, las circunstancias exteriores. Cuando el alma obra conforme a la recta razón, obra libremente. Fuera de esto, se ve coartada en sus actos, es pasiva antes que activa. Por consiguiente, cuando carece de prudencia, las circunstancias externas son causa de sus actos. Con razón se dice entonces que obedece al Destino—sobre todo si se mira el Destino como una causa externa. Los actos virtuosos, en cambio, dimanar de nosotros: nos es connatural producirlos cuando somos independientes. Los hombres virtuosos actúan, hacen el bien libremente. Los demás no obran el bien sino cuando sus pasiones les dejan respirar: si, en esos intervalos, practican los preceptos de la cordura, no es que los reciban de otro ser, sino únicamente que sus pasiones no les impiden, entonces, dar oídos a la voz de la razón.

## SEGUNDO TRATADO

# De la Providencia

### PRIMERA PARTE

I.—Referir a la *casualidad* y a la *suerte* (*to automáto kai tike*) la existencia y la constitución del mundo, es incurrir en absurdo y hablar como hombres faltos de sentido y de inteligencia. Esto es evidente aun sin demostración, y por otra parte, ya lo hemos demostrado plenamente, con sólidas razones, en diversos pasajes. Mas, si el mundo no debe su existencia y su constitución a la casualidad, ¿cómo ocurren todas las cosas, cómo han sido hechos todos los seres? Cuestión es ésta merecedora de un examen profundo. En efecto: comoquiera que hay cosas malas, dan margen a que se planteen dudas sobre la Providencia universal. De esas dudas resulta que unos dicen: que *no hay Providencia*, y otros: que *el Demiurgo es malo*. Creemos, en consecuencia, que conviene que tratemos de esta cuestión remontándonos a los principios.

Dejemos a un lado la *Providencia particular* (*prónota ef' hekásto*), que consiste en deliberar antes de obrar, en examinar si debe hacerse o no una cosa dada, si debemos darla o no. Demos por admitida la existencia de la *Providencia universal* (*prónoia ton pantós*), y deduzcamos las consecuencias de ese principio.

Si pensásemos que el mundo hubiese empezado a ser, que no hubiera existido en todos los tiempos, reconoceríamos una *Providencia particular* (*prónoia epi tois katá méros*), como hace un instante decíamos—es de-

cir: reconoceríamos en Dios una especie de *previsión* y de *razonamiento* semejantes a la *previsión* y al *razonamiento* del artista que, antes de ejecutar una obra, *delibera sobre cada una de las partes* que componen esa obra, y supondríamos que esa *previsión* y ese *razonamiento* eran necesarios para determinar cómo podría hacerse el universo y en qué condiciones debería ser lo mejor posible. Mas comoquiera que decimos que el mundo no ha comenzado a ser, y que existe evidentemente, podemos afirmar, de acuerdo con la razón y con nuestra creencia en la eternidad del mundo, que *la Providencia universal consiste en que el Universo es conforme a la Inteligencia, y la Inteligencia anterior al universo (to kata noum éinai to pan kai noun pro autou éinai)*, no en el tiempo—ya que la existencia de la Inteligencia no ha precedido a la del mundo—, sino en el orden de las cosas, *porque la Inteligencia precede por su naturaleza al mundo que procede de ella, de que ella es causa, arquetipo y paradigma (aítios, arketipon, parádeigma) y al que hace subsistir siempre de la misma manera.*

Ahora bien, he aquí en qué manera hace subsistir siempre al mundo la Inteligencia.

La Inteligencia pura y el Ser en sí constituyen el mundo verdadero y auténtico—el mundo inteligible—, que carece de extensión, que no está debilitado por división alguna, que no tiene ningún defecto, ni siquiera en sus partes (ya que, en él, ninguna parte está separada del conjunto). Ese mundo es la Vida universal y la Inteligencia universal; es la unidad a la vez viva e inteligente: porque, en él, la parte reproduce el todo, y reina en el conjunto una armonía perfecta porque ninguna cosa está en él separada, independiente y aislada de las demás; así, aunque hubiera oposición en ese conjunto, no habría lucha. Siendo como es todo él uno y perfecto, el mundo inteligible

es permanente e inmutable: porque en él no hay acción de un contrario sobre otro contrario. ¿Cómo podría darse semejante acción en ese mundo, si nada falta en él? ¿Por qué habría de producir en él la Razón otra Razón, y la Inteligencia otra Inteligencia? ¿Por que fuese capaz de producir? Entonces, antes de producir, no habría sido en estado perfecto; produciría y entraría en movimiento por tener en sí algo inferior. Mas a los seres bienaventurados les basta con permanecer en sí mismos y persistir en su esencia. Una acción múltiple compromete al que actúa, forzánlole a que salga de sí mismo. Tal es la feliz condición del mundo inteligible, que sin hacer nada hace grandes cosas, y permaneciendo en sí mismo produce cosas importantes.

II.—De ese mundo verdadero y uno recibe su existencia el mundo sensible que no es verdaderamente uno: es, en efecto, múltiple y dividido en una pluralidad de partes que están separadas unas de otras y unas respecto de otras permanecen recíprocamente ajenas. No es la amistad lo que entre ellas reina; antes bien, es el odio, producido por la separación de cosas a las que su estado de imperfección torna enemigas entre sí. La parte no se basta a sí misma; conservada por otra cosa, no por ello es menos enemiga de la cosa que la conserva. El mundo sensible ha sido creado, no porque Dios haya reflexionado y visto que debía crearlo, sino porque era necesario que hubiese una naturaleza inferior al mundo inteligible, que, siendo como es perfecto, mal podía ser el último grado de la existencia: ocupaba el primer lugar, hallábase asistido de un gran poder cósmico, capaz de crear sin deliberación (ya que no hubiera poseído por sí mismo el poder de crear si hubiera tenido que deliberar; no lo habría poseído por su esencia; se hubiera asemejado a un artesano, que no posee por sí mismo poder para crear, sino que lo



adquiere aprendiendo a trabajar). Al dar algo de sí misma a la materia, la Inteligencia lo ha producido todo sin salir de su reposo ni de su quietud. Ahora bien, lo que la Inteligencia da a la materia, es la Razón, puesto que la Razón es emanación de la Inteligencia, emanación tan perdurable como la existencia de la propia Inteligencia. En una *razón espermática* (*lógos en tó spérmati*), todas las partes existen, unidas, a la vez, sin que ninguna de ellas combata a otra, ni esté en desacuerdo con ella ni le oponga obstáculo alguno; y esa *razón* hace pasar algo de sí misma a la masa corporal en que las partes están separadas unas de otras, se oponen mutuamente obstáculos y se destruyen recíprocamente. Parejamente, de la Inteligencia que es una y de la Razón que de ella procede, ha salido este universo cuyas partes están separadas y alejadas unas de otras, siendo unas, por consiguiente, amigas y aliadas entre sí, y otras contrarias y enemigas; así se destruyen unas a otras, voluntaria o involuntariamente, y merced a esa misma destrucción operan mutuamente su generación. Dios ha dispuesto sus acciones y sus pasiones de tal suerte, que todas ellas concurren a formar una armonía única, dando cada cual su peculiar sonido, porque la Razón que las domina produce en el conjunto el orden y la armonía. El mundo sensible no tiene la perfección de la Inteligencia y de la Razón; sólo participa de esa perfección. Consiguientemente, necesita de armonía, como formado que ha sido merced al concurso de la *Inteligencia* y de la *necesidad* (de la *materia*). La necesidad empuja al mundo sensible al mal y a lo que es irracional; pero la Inteligencia domina a la necesidad. El mundo inteligible es únicamente Razón; ningún otro podría ser así. El mundo que de él ha nacido tenía que serle inferior, y no ser ni únicamente *Razón*, ni únicamente *materia*, ya que con la sola materia no ha-

bría orden posible. El mundo sensible es, pues, una mezcla de la materia y de la Razón; de estos elementos se compone. En cuanto al principio de que procede, es el Alma que preside el compuesto. No hay que creer, por lo demás, que esto sea un trabajo para el Alma, ya que ésta administra fácilmente el universo con su sola presencia.

III.—No hay derecho a censurar este mundo, a decir que no es hermoso, que no es el mejor posible de los mundos corpóreos, ni a acusar a aquella causa de que recibe su existencia. En primer lugar, este mundo existe necesariamente; no es obra de una determinación madurada, reflexiva; existe porque una esencia superior lo engendra naturalmente semejante a sí misma. Además, aun cuando su creación fuese resultado de una determinación premeditada, no podría avergonzarse a su autor, porque Dios ha hecho el universo hermoso, completo, armonioso, ha puesto en él un feliz acorde, así entre las partes grandes como entre las pequeñas. Quien censura el conjunto del mundo considerando tan sólo las partes de ese mundo, es, pues, injusto. Debería examinar las partes en su relación con el conjunto, ver si están acordes y en armonía entre sí; finalmente, al estudiar el conjunto, no debería detenerse en los detalles menores. De no ser así, en lugar de acusar al mundo, lo que hace es tan sólo criticar algunas de las partes de éste. Se parece a aquel que, en vez de considerar el admirable espectáculo que presenta el hombre tomado en su conjunto, sólo mira-se un pelo o un dedo del pie, o que de todos los animales no examinase sino el más vil, y juzgase del género humano por Tersites.

Puesto que la obra que consideramos es el mundo en su integridad, si le aplicásemos el atento oído de la inteligencia, le oiríamos, sin duda, exclamar:

«Quien me ha hecho es un Dios, y de sus manos he

»salido acabado, conteniendo en mi seno todos los seres animados, completo y bastándome a mí mismo, »sin necesitar de nada, ya que en mí se halla reunido »todo: las plantas, los animales, la naturaleza entera »de los seres engendrados, la muchedumbre de los dioses y el tropel de los demonios, las almas excelentes »y los hombres que son dichosos gracias a la virtud. »No sólo la tierra es rica en plantas y en animales de »toda especie; hasta la mar se extiende el poder del »Alma. Ni tampoco son inanimados el aire y el cielo »todo: también habitan en ellos las almas excelentes »que comunican la vida a los astros y presiden la revolución circular del cielo, revolución eterna y llena »de armonía, que imita al movimiento de la Intelligencia con el movimiento eterno y regular de los astros en torno a un mismo centro, porque el cielo no »tiene que buscar nada fuera de sí. Todos los seres »que yo contengo aspiran al Bien; todos lo alcanzan, »cada cual en la medida de su poder. Del Bien pende, »en efecto, el cielo entero, mi alma toda, los dioses »que habitan mis diversas partes, todos los animales, »todas las plantas y todos aquellos seres que contengo »y parecen inanimados. En este conjunto de seres, »unos parecen participar solamente de la existencia, »otros de la vida, otros de la sensibilidad, otros de la inteligencia, otros de todas las potencias de la vida »a un tiempo mismo; porque no hay que pedir facultades iguales para cosas desiguales: por ejemplo, la »vista para el dedo, ya que es propia del ojo; en cuanto al dedo, necesita de otra cosa, enteramente distinta, es preciso que tenga la forma que es propia de él, y que lleve a cabo su función privativa.

IV.—No hay por qué pasmarse de que el agua apague el fuego, ni de que éste, a su vez, destruya a otro elemento, ya que ese elemento ha sido traído también a existencia por otro elemento, y nada tiene de ex-

traño que sea destruído, puesto que no se ha producido a sí mismo ni ha sido traído a existencia sino por la destrucción de otro elemento. Por lo demás, en el lugar del fuego extinguido se extiende otro fuego. En el cielo incorpóreo, todo es permanente; en el cielo visible, el conjunto es eterno, así como las partes más importantes y hermosas. Las almas, al pasar por diversos cuerpos, cambian también, cobrando, en virtud de su disposición, tal o cual forma; mas, cuando pueden, se mantienen fuera de la generación, unidas al Alma universal. Los cuerpos son vivos por su forma y por el todo que cada uno de ellos, merced a su unión con un alma, constituye, ya que son animales y se nutren; porque la vida es móvil en el mundo sensible, inmóvil en el mundo inteligible. Era preciso que la inmovilidad engendrara el movimiento, que la vida que en sí misma se encierra produjese otra vida, que el ser en calma proyectase a modo de un soplo móvil y agitado.

Si los animales se atacan y destruyen mutuamente, es porque es necesario que sea así, puesto que no han nacido eternos. Han nacido porque la Razón ha abarcado toda la materia, y porque poseía en sí misma todas las cosas que subsisten en el mundo inteligible. Sin eso, ¿de dónde habrían de venir?

Los daños que mutuamente se hacen los hombres pueden tener como causa el deseo del Bien. Mas, extraviados por la impotencia de alcanzarlo en que se hallan, se revuelven unos contra otros. Son castigados por esto con la depravación que introducen en sus almas las malas acciones, y después de su muerte son enviados a un lugar inferior: porque no es posible sustraerse al orden establecido por la *ley del universo*. El orden no existe por causa del desorden, ni la ley por causa de la ilegalidad, como creen algunos; en general, si lo mejor existe y se manifiesta, no es por

causa de lo peor. Por el contrario, el desorden no existe si no es por causa del orden, la ilegalidad sino por causa de la ley, ni la sinrazón más que por causa de la razón, porque el orden, la ley y la razón que aquí abajo vemos no son sino, como si dijéramos, tomadas a préstamo. No es que lo mejor haya producido lo peor: es que las cosas que necesitan participar de lo mejor se hallan imposibilitadas de esa participación, sea por su naturaleza misma, sea por accidente, sea por cualquier otro impedimento. En efecto, lo que no llega a poseer más que un orden precario y a préstamo, puede verse privado de él, bien por un defecto inherente a su propia naturaleza, o bien un obstáculo ajeno a ésta. Los seres se estorban mutuamente, sin querer, al perseguir fines distintos. Los animales cuyas acciones son libres se inclinan tan pronto al bien como al mal. No empiezan, sin duda, por inclinarse hacia el mal; pero desde el punto en que hay una ligera desviación inicial, cuanto más adelante se va por el camino, más aumenta y se agrava la culpa. El alma, además, se halla unida a un cuerpo, y de esta unión nace necesariamente la concupiscencia. Ahora bien, cuando una cosa nos causa impresión a primera vista y de improviso, y no reprimimos inmediatamente el movimiento que en nosotros se produce, nos dejamos arrastrar por el objeto a que nos empujaba nuestra inclinación. Pero la pena sigue a la culpa, y no es injusto que el alma que ha adquirido tal o cual naturaleza sufra las consecuencias de su disposición (pasando a un cuerpo adecuado a la misma). No debe pedirse la felicidad para aquellos que nada han hecho por merecerla. Solamente los buenos la alcanzan, y por eso gozan de ella los dioses.

V.—Por consiguiente, si aun en este mundo tienen las almas la facultad de llegar a la felicidad, no hay que acusar a la constitución del universo de que cier-

tas almas no sean felices; antes debemos acusar a la debilidad de esas almas, que les impide que luchen esforzadamente en la carrera en que se ofrecen premios a la virtud. ¿Por qué extrañarse de que las almas que no se han hecho divinas no gocen de la vida divina? En cuanto a la pobreza, a las enfermedades, carecen de importancia para los buenos, y son útiles para los malos. Por otra parte, estamos necesariamente sujetos a las enfermedades, toda vez que tenemos un cuerpo. Y luego, que todos esos accidentes no son inútiles para el orden y la existencia del universo. En efecto, cuando un ser se disuelve en sus elementos, la Razón del universo se sirve de esos elementos para engendrar otros seres (ya que lo abarca todo con su acción). Así, cuando el cuerpo se halla desorganizado y el alma debilitada por sus pasiones, ocurre que el cuerpo, invadido por la enfermedad, y el alma, contaminada por el vicio, entran en otra serie y en otro orden. Hay cosas que aprovechan a quienes las padecen, como son, por ejemplo, la pobreza o la enfermedad. Incluso el vicio contribuye a la perfección del universo, puesto que depara a la justicia divina ocasión de que actúe. Y aún sirve para otros fines: por ejemplo, torna a las almas vigilantes, excita al espíritu y a la inteligencia a que eviten los caminos de perdición, y da a conocer, además, el valor de la virtud, haciendo ver los males que abruma a los malvados. Sólo que, si los males existen, no es para llegar a estos fines. Únicamente decimos que, desde el punto en que ha habido males, la Divinidad se ha servido de ellos para llevar a cabo su obra. Ahora bien, es propio de un gran poder hacer que los mismos males sirvan para la realización de su obra, emplear en la producción de otras formas cosas que han llegado a ser informes. En una palabra: hay que admitir que *el mal es tan sólo una carencia de bien (helleifis tou agathou)*.

Hay necesariamente carencia de bien en los seres terrenos, porque el bien, en ellos, se encuentra aliado a otra cosa; porque esa cosa a que el bien se halla aliado difiere del bien y produce así la *carencia* o *defecto de bien*. Por eso «es imposible que el mal sea destruído», porque las cosas son inferiores unas a otras en relación a la naturaleza del Bien absoluto, y al resultar diferentes del Bien de quien reciben su existencia, han pasado a ser lo que son alejándose de su principio.

VI.—En cuanto a la objeción de que, contrariamente al acorde que debe reinar entre la virtud y la felicidad, la suerte maltrata a los buenos y favorece a los malvados, la verdadera respuesta que debemos darle es que ningún mal puede ocurrirle al hombre de bien, ni nada bueno al hombre vicioso.

¿Por qué, se dirá, está expuesto el uno a lo que es contrario a la naturaleza, mientras que el otro consigue todo lo que es conforme a la naturaleza? ¿Cómo puede haber en esto justicia distributiva? Pero, si el obtener lo que es conforme a la naturaleza no aumenta la felicidad del hombre virtuoso, si el estar expuesto a lo que es contrario a la naturaleza en nada disminuye la perversidad del hombre vicioso, ¿qué importa que sea así o de otra manera? ¿Qué importa, asimismo, que el hombre vicioso esté dotado de belleza y que el hombre virtuoso sea feo?

Sin embargo, se dirá, parece que la conveniencia, la justicia, el orden, reclamasen lo contrario de lo que ahora ocurre; una Providencia sabia hubiera debido hacerlo. Además, el hecho de que los malos sean los señores y jefes de los estados, y que los buenos, en cambio, sean esclavos, no es cosa conveniente, aun cuando no tenga importancia para la virtud ni para el vicio, ya que un príncipe que es malo comete los mayores crímenes. Finalmente, los malos triunfan en los com-



bates y hacen padecer a sus prisioneros las peores ofensas. De esta suerte, no tiene uno más remedio que preguntarse cómo pueden ocurrir semejantes hechos si hay una Providencia divina. En efecto, aun cuando en la producción de una obra haya que considerar sobre todo el conjunto, las partes, sin embargo, deben obtener también lo que les es necesario, sobre todo cuando están dotadas de vida y animadas y son racionales; es justo que la Providencia se extienda a todo, ya que su deber consiste precisamente en no descuidar nada.

Si, ante estas objeciones, seguimos afirmando que el mundo sensible depende de la suprema Inteligencia, que el poder de ésta lo penetra todo, debemos tratar de demostrar que todo está bien en este mundo terrenal.

VII.—Observemos, en primer lugar, que para probar que todo está bien en las cosas que son mixtas de materia (y sensibles), no hay que buscar en ellas toda la perfección del mundo que es exento de materia (e inteligible), ni hemos de desear encontrar en lo que ocupa el segundo lugar los caracteres de lo que ocupa el primero. Ya que el mundo tiene un cuerpo, debemos conceder que ese cuerpo posee influencia sobre el conjunto, y no pedir a la Razón que le dé sino aquello que esa naturaleza mixta sea capaz de recibir. Por ejemplo, si se contemplase al hombre más hermoso que pueda haber en este mundo, haríamos mal en creer que fuese idéntico al hombre inteligible y no contentarnos con que, hecho como está de carne, de huesos, de músculos, ha recibido de su autor toda la perfección que éste podía comunicarle para embellecer esa carne, esos huesos, esos músculos, y hacer que dominase en él la razón (espermática) sobre la materia.

Tomemos, pues, estas proposiciones como concedidas, y partamos de ellas para explicar las dificultades



cuya solución buscamos. Porque encontraremos en el mundo admirables huellas de la Providencia y del poder divino de que ese mundo procede.

Consideremos ante todo las acciones de las almas que hacen libremente el mal, las acciones de los malvados que, por ejemplo, perjudican a hombres virtuosos o a otros hombres igualmente malvados. A quien hay que pedir cuentas de la perversidad de esas almas, atribuyéndole la responsabilidad de la misma, no es a la Providencia; la causa de esa perversidad hay que buscarla exclusivamente en las determinaciones voluntarias de las almas. Porque hemos probado que las almas tienen movimientos que les son propios, y que, además, en este mundo terrenal, no son almas puras, sino animales (almas unidas a cuerpos). Ahora bien, nada tiene de extraño que, hallándose en tal condición, tengan una vida conforme a esa condición. En efecto, lo que las ha hecho bajar a este mundo no ha sido la formación de éste; antes aún de que el mundo existiese, estaban dispuestas ya a formar parte de él, a ocuparse de él, a difundir en él la vida, a administrarlo y a ejercer en él su poder de una manera cualquiera, bien presidiendo el mundo y comunicándole algo de su poder, bien actuando, respecto del mundo, unas de una manera y otras de otra (porque esta cuestión no pertenece al tema que ahora nos ocupa; bástanos con demostrar que, de cualquier forma que haya ocurrido el hecho a que nos referimos, no hay que acusar a la Providencia).

Mas, ¿cómo explicar la diferencia que se advierte entre la suerte de los buenos y la de los malos? ¿Cómo es que los primeros son pobres, que los segundos son ricos y poseen más de lo preciso para satisfacer sus necesidades; que son poderosos, que gobiernan las ciudades y naciones? ¿Será que la Providencia no extiende su acción hasta la tierra? No. Y lo que lo de-

muestra es que todo lo demás es conforme a la Razón (universal), ya que los animales y las plantas participan de la razón, de la vida y del alma. Mas si la Providencia extiende su acción hasta la tierra, no domina en ésta. Comoquiera que el mundo no es un solo animal, formular semejante objeción viene a ser como si alguien pretendiese que la cabeza y el rostro del hombre son producidos por la naturaleza, dominando en ellos la razón, al paso que los restantes miembros son obra de otras causas como el azar o la necesidad, y que son malos, o bien por esto mismo, o por impotencia de la naturaleza. Pero ni la cordura ni la piedad nos permiten suponer que no esté bien todo en este mundo terrenal, ni censurar la obra de la Providencia.

VIII.—Fáltanos explicar cómo son buenas y participan del orden las cosas sensibles, o, a lo menos, cómo no son malas.

En todos los animales, las partes superiores, el rostro y la cabeza, son las más hermosas; las partes medias y los miembros inferiores no las igualan. Ahora bien, los hombres ocupan la región media y la región inferior del universo. En la región superior se encuentra el cielo, con los dioses que lo habitan, y que llenan la mayor parte del mundo, con la vasta esfera en que residen. La tierra ocupa el centro y parece formar parte de los astros. Nos maravilla ver que la injusticia reine aquí abajo, porque consideramos al hombre como si fuera el ser más venerable y sensato del universo. Sin embargo, ese ser tan venerable ocupa tan sólo el término medio entre los dioses y las bestias, inclinándose ora hacia los unos, ora hacia los otros. Ciertos hombres se asemejan a los dioses; otros, a las bestias; pero los más de ellos se hallan a mitad de camino entre ambas naturalezas.

A los que ocupan ese lugar medio es a quienes ha-

cen víctimas de sus depredaciones y violencias los hombres depravados, que se acercan a las bestias feroces. Aunque los primeros valgan más que aquellos cuyas violencias sufren, se ven, con todo, dominados por ellos, porque son inferiores a ellos en otros respectos, porque les falta valor y no están preparados para resistir a los ataques. Si unos niños que hubiesen robustecido su cuerpo gracias al ejercicio, pero que hubiesen dejado corromperse a su alma en la ignorancia, venciesen en la lucha a aquellos de sus camaradas que no hubiesen ejercitado ni su cuerpo ni su alma, si les arrebatasen sus alimentos y sus flojas vestiduras, ¿qué habríamos de hacer sino reirnos del caso? ¿Qué mal haría el legislador en permitir que los vencidos sufriesen el castigo de su cobardía y flojedad si, descuidando los ejercicios gimnásticos que se les habían enseñado, no temen tornarse semejantes, con su inercia, su molicie y su pereza, a ovejas cebadas, destinadas a ser presa de los lobos? En cuanto a los que cometen esos despojos y violencias, se ven castigados por ello; en primer lugar, en el hecho mismo de ser lobos, y seres dañinos, y, luego, porque (en esta existencia o en otra) sufren necesariamente las consecuencias de sus malas acciones. Pues los hombres que aquí han sido malos no perecen por completo cuando su alma se separa de su cuerpo. Ahora bien, en las cosas dispuestas y regidas por la naturaleza y por la razón, ocurre siempre que lo que sigue a una cosa es resultado de esa cosa que le precede: el mal engendra el mal, del mismo modo que el bien engendra el bien. Mas el ruedo de la vida es cosa diferente de un gimnasio, donde las luchas no pasan de ser meros juegos. Fuerza es, pues, que los niños a que acabamos de referirnos y que hemos repartido en dos clases, después de haber crecido, unos y otros por igual, en la ignorancia, se apresten a combatir, empu-

ñen las armas, y usen de más energía que en los ejercicios del gimnasio. Ahora bien: de esos niños, los unos están bien armados, y los otros no. Los primeros, por ende, habrán de triunfar, porque la ley exige que cada cual salve su vida, en la guerra, por obra del valor, y no de oraciones. Tampoco se obtienen con oraciones, sino por obra del trabajo, los frutos de la tierra. No hay quien se encuentre bien como no se cuide de su propia salud. Por consiguiente, no hay por qué lamentarse de que los malos logren una cosecha más rica, si cultivan mejor la tierra. ¿No es, en fin de cuentas, ridículo querer, en la marcha ordinaria de la vida, no dar oídos más que al propio capricho, sin hacer nada en la forma que prescriben los dioses, y limitarnos exclusivamente a solicitar de ellos nuestra conservación, sin llevar a cabo ninguno de los actos de que esos mismos dioses han querido que nuestra conservación dependiese?

Mejor fuera haber muerto que no vivir poniéndonos así en contradicción con las leyes que rigen el universo. Si la divina Providencia, cuando los hombres se hallan en oposición con esas leyes, conservase la paz en medio de todas las locuras y de todos los vicios, merecería ser acusada de negligencia por dejar que el mal prevaleciese de esa suerte. Si los males alcanzan señorío y predominio, es tan sólo como consecuencia de la cobardía de aquellos a quienes dominan. Y es más justo que sea así, que no de otra manera.

IX.—No debemos, en efecto, extender la acción de la Providencia hasta el punto de suprimir nuestra propia acción. Porque si la Providencia lo hiciese todo, si no hubiera nada más que ella, se vería aniquilada. ¿A qué habría de aplicarse, en efecto? No habría nada, ya, fuera de la Divinidad. Es indiscutible, evidentemente, que la Divinidad existe y que extiende su acción a los demás seres; mas no los suprime por eso.

Se acerca al hombre, por ejemplo, y conserva en él aquello que lo constituye—es decir, lo que le hace vivir con arreglo a la ley de la Providencia—, y le hace que lleve a cabo lo que la ley de la Providencia ordena. Ahora bien, esa ley dispone que la vida de los hombres que han llegado a ser virtuosos sea buena en tanto se hallan en este mundo y después de su muerte, y que la suerte de los malvados sea de todo punto contraria. No es lícito pedir que haya hombres que de sí mismos se olviden para acudir a salvar a los malvados, ni aun en el caso de que estos últimos dirigiesen plegarias a la Divinidad. Tampoco hay que admitir que los dioses renuncien a su venturosa existencia para venir a administrar nuestras cosas, ni que los hombres virtuosos, cuya vida es santa y superior a la condición humana, consientan en dirigir a los malvados, ya que éstos no se han ocupado nunca de hacer llegar a los buenos al gobierno de los demás hombres, ni de ser buenos por su parte. Mayor sería, en efecto, el número de hombres de bien, si la humanidad escogiera como jefes a los que son virtuosos.

El hombre no es, pues, el mejor ser del universo: ocupa, con arreglo a lo que escoge, un término medio. Así y todo, en el lugar que ocupa, la Providencia no le abandona, antes lo vuelve siempre a las cosas divinas, valiéndose de los mil medios de que dispone para hacer que la virtud prevalezca. De esta suerte, los hombres no han perdido nunca la cualidad de seres racionales, y participan siempre en cierto grado de la cordura, de la inteligencia, del arte, de la justicia que rige sus relaciones mutuas. Es más: cuando hacemos daño a otro, seguimos creyendo que obramos justamente en lo que a él se refiere, y que le tratamos como se merece. Por lo demás, el hombre es una criatura hermosa, tan hermosa como podía serlo, y, en virtud del papel que representa en el universo, es supe-

rior a cuantos animales viven en este mundo terrenal.

Ningún espíritu sensato puede quejarse de la existencia de los animales inferiores al hombre, si, por otra parte, contribuyen a embellecer el universo. ¿No sería ridículo quejarse de que alguno de ellos muerda a los hombres, como si éstos hubieran de vivir en completa seguridad? La existencia de esos animales es necesaria: merced a ella gozamos de beneficios, evidentes unos, otros incógnitos aún, pero que el tiempo acaba por revelarnos. Así, nada hay que sea inútil en los animales, ni con respecto a sí mismos, ni con respecto al hombre. Más ridículo aún es quejarse de que muchos animales sean salvajes, cuando incluso hay hombres que lo son. ¿Qué de extraño tiene que haya muchos animales que no estén sometidos al hombre y que se defiendan contra éste?

X.—Pero, se dirá, si los hombres sólo son malvados a pesar suyo e involuntariamente, no puede decirse que los que cometen injusticias ni los que las padecen sean responsables (de su ferocidad los unos; de su cobardía los otros). Si tanto la maldad de los unos como la cobardía de los otros es necesariamente producida por el curso de los astros o por la acción de un principio de que esa maldad o esa cobardía no son sino efecto, quiere decirse que se explica por causas físicas. Pero si quien produce tales cosas es la misma Razón del universo, ¿cómo es que no comete, con eso, una injusticia?

Los actos injustos son involuntarios únicamente en el sentido de que, al realizarlos, no hay en nosotros voluntad de cometer una culpa; pero esta circunstancia no nos impide obrar voluntariamente. Ahora bien, cuando obramos espontáneamente, somos responsables de la culpa; no lo seríamos si no fuésemos autores del acto. Si se dice que los malvados lo son necesariamente, no se significa con esto que padezcan una coac-

ción exterior, sino que la maldad constituye su carácter. En cuanto a la influencia del curso de los astros, no destruye nuestra libertad, ya que, si todos los actos fuesen determinados en nosotros por la influencia exterior de determinados agentes, todo ocurriría tal y como esos agentes lo desearan, y los hombres, por consiguiente, no llevarían a cabo actos contrarios a la voluntad de esos agentes. Si los dioses fueran, exclusivamente, los autores de todos nuestros actos, no habría impíos. La impiedad, por ende, proviene de los hombres. Admitimos que, dada la causa, los efectos habrán de seguirse de ella, con tal que se abrace toda la sucesión de las causas. Ahora bien: el hombre es una causa. Por tanto, obra el bien por su propia naturaleza, y constituye una causa libre.

XI.—¿Es verdad que todas las cosas se producen por obra de la necesidad y por el natural encadenamiento de las causas y de los efectos, y que, de esta suerte, son tan buenas cuanto es posible? No. Es la Razón quien, al regir como rige el mundo, produce las cosas todas—en el sentido de que contiene las razones de esas cosas—, y quien quiere que sean tales como son; ella es quien produce conforme a su naturaleza racional los que llamamos *males*, porque no quiere que todo sea igualmente bueno. Un artista no cubre de ojos el cuerpo del animal que por medio de su arte representa. De la misma suerte, la Razón no se ha limitado a hacer dioses, sino que, por debajo de éstos, ha producido los demonios, luego los hombres, y después las bestias. No porque tuviera apetito de ello, sino porque su esencia racional contiene una variedad intelectual; o, lo que es lo mismo, que contiene las *razones* de todos los seres diversos. Nos asemejamos a hombres que, sin entender nada de pintura, reprochan al artista por haber puesto sombras en su cuadro. Y, sin embargo, el artista no ha hecho



otra cosa que repartir convenientemente la luz en ese su cuadro. Parejamente, los Estados bien regidos no se componen de órdenes iguales. No condenamos, en fin, una tragedia porque en ella veamos aparecer otros personajes que héroes—uno esclavo, por ejemplo, un campesino que hable mal. Tanto valdría destruir la hermosura de la composición, si suprimiésemos esos personajes inferiores y todas las partes en que figuran.

XII.—Puesto que es la Razón del mundo quien ha producido todas las cosas al aliarse a la materia y conservando al mismo tiempo su naturaleza privativa, que consiste en estar compuesta de partes diferentes, y en ser determinada por el principio de que procede—es decir, por la inteligencia—, la obra que en esas condiciones ha producido la Razón mal podría ser superada en belleza. La Razón del mundo no podría, en efecto, estar compuesta de partes homogéneas y semejantes. No debemos acusarla, por tanto, porque sea todas las cosas y porque cada una de sus partes difiera de las demás. Si hubiera introducido en el mundo cosas que no contuviese antes en su seno—almas, por ejemplo—, si las hubiera obligado a entrar en el orden del mundo sin tener en cuenta su naturaleza, y si hubiese hecho venir a menos, por decirlo así, a muchas de ellas, sería realmente merecedora de vituperio. Fuerza es, pues, admitir que las almas son partes de la Razón, y que ésta las pone en armonía con el mundo sin disminuirlas en nada, asignando a cada una de ellas el lugar que le conviene.

XIII.—Hay otra consideración que no debe ser desdenada, y es la de que no basta con examinar el presente tan sólo, sino que deben tenerse también en cuenta los períodos pasados y el porvenir, con objeto de ver cómo actúa en ellos la justicia distributiva de la divinidad. Torna ésta esclavos a los que en una vida anterior han sido señores, si han abusado de su poder ;



y este cambio les es provechoso. Hace pobres a los que han empleado mal sus riquezas, porque la pobreza beneficia, incluso, a los hombres virtuosos. Parejamente, los que han dado muerte a otros la reciben a su vez; el que comete el homicidio obra injustamente, mas el que es víctima de él, justamente padece. Así, existe armonía entre la disposición del hombre que es maltratado y la disposición del hombre que le maltrata como merecía. No es obra de la casualidad el que un hombre llegue a ser esclavo, sea hecho prisionero o se vea deshonrado. El mismo ha cometido las violencias, que a su vez sufre. Aquel que ha dado muerte a su madre será muerto por su hijo; aquel que ha violado a una mujer pasará a ser mujer para, a su vez, ser víctima de una violación. De ahí viene la *palabra divina* llamada *Adrasteia* (*theía fême Adrasteia*): porque el *orden* (*diátaxis*) de que aquí hablamos es verdaderamente *Adrasteia*, es verdaderamente una *Justicia*, una *Cordura* admirable. De las cosas que vemos en el universo debemos concluir que el *orden* que en éste reina es eterno, que lo penetra todo, aun lo más pequeño, y que revela un arte admirable, no sólo en las cosas divinas, sino exclusiva en aquellas que pudiéramos creer desdeñadas por la Providencia a causa de su pequeñez. Así, en los animales más viles hay una admirable variedad de arte, variedad que se extiende a los vegetales, cuyos frutos y flores tanto se distinguen por la belleza de la forma, cuyas flores se abren con tanta gracia, que crecen tan fácilmente y ofrecen tanta variedad. Estas cosas no han sido producidas de una vez para siempre, sino que se producen con una variedad continua; porque los astros, en su curso, no ejercen la misma influencia siempre sobre las cosas terrenales. Lo que se transforma no es transformado y metamorfoseado de casualidad, sino según las leyes de la belleza y las leyes de la con-

veniencia que las potencias divinas observan. Toda potencia divina obra conforme a su naturaleza—es decir, conforme a su esencia. Ahora bien, su esencia consiste en desarrollar en sus actos la justicia y la belleza. Porque si la justicia y la belleza no se encontrasen en esos actos, mal podrían darse en parte alguna.

XIV.—El orden del universo es conforme a la Inteligencia divina, sin que esto implique que para ello tenga su autor necesidad de hacer ningún razonamiento. Sin embargo, ese orden es tan perfecto que el que mejor sepa razonar se quedaría estupefacto al ver que no cabe llegar con el razonamiento a un plan mejor que el que de continuo se ve realizado en las naturalezas particulares, y que ese plan se halla más conforme a las leyes de la Inteligencia que aquel que se encontraría por medio del razonamiento. En ninguna especie de las cosas que nacen es, pues, justo acusar a la *Razón que produce las cosas todas* (*ho poion lógos*), ni exigir, para aquellos seres cuya existencia ha tenido un comienzo, la perfección propia de los seres cuya existencia no ha conocido principio y que, sea en el mundo inteligible, sea, incluso, en el mundo sensible, son eternos. Tanto valdría querer que cada ser poseyese una parte de bien superior a la que le corresponde, y considerar como insuficiente la forma que le ha sido dada; vendría a ser como quejarse, por ejemplo, de que el hombre no tenga cuernos, sin echar de ver que, si la Razón ha debido extenderse a todo, era preciso, sin embargo, que hubiese una cosa mayor que contuviese en sí a otras menores, que hubiese partes en el todo, y que esas partes mal podrían ser iguales al todo sin que dejaran de ser partes. En el mundo inteligible, cada cosa es todas las cosas. Pero en este mundo terrenal, cada cosa no es todas las cosas. El hombre en particular no

posee las mismas cualidades que el hombre universal. Porque si los seres particulares tuviesen algo que no fuese particular, entonces serían universales. No hay que pedir que un ser particular posea como tal la más subida perfección, puesto que entonces ya no sería un ser particular. La belleza de la parte no es incompatible, sin duda, con la del todo, ya que cuanto más hermosa es la parte más embellece el todo. Ahora bien, la parte gana en hermosura en la medida en que se hace semejante al todo, en que imita la esencia de éste, en que se ajusta a su orden. Así, un rayo de la Inteligencia suprema desciende a este mundo para posarse en el hombre, y brilla en éste como una estrella en el cielo divino. Si queremos formarnos una idea del universo, no tenemos más que representarnos una estatua colosal y perfectamente hermosa, animada o fabricada por el arte de Vulcano, y cuyas orejas, cuya faz y cuyo pecho estuviesen sembrados de centelleantes estrellas, dispuestas con prodigiosa habilidad.

XV.—Baste con esto por lo que se refiere a las cosas, consideradas cada una en sí misma. En cuanto al vínculo que une entre sí a aquellas que son engendradas en cada instante, vale la pena de que pongamos en él nuestra atención, e incluso puede dar pie a objeciones tales como éstas: ¿Cómo es que los animales se devoran unos a otros, que los hombres se atacan mutuamente, que de continuo se hallan en guerra entre sí, sin darse tregua ni reposo? ¿Cómo es posible que la Razón del universo haya constituido semejante estado de cosas, y que, a pesar de todo, se pretenda que todo sucede para bien?

No basta aquí con responder: «Todo ocurre para bien; la materia es la causa de que las cosas se hallen en ese estado de inferioridad; los males no pueden ser destruídos.» Preciso era, en efecto, que las cosas

fuesen como son; son buenas. No es la materia la que ha venido a dominar al universo: ha sido introducida en éste para que el universo fuese lo que es, o, mejor dicho, tiene como causa a la Razón. El principio de las cosas es, por ende, la Razón del universo. Esta lo es todo. Por ella han sido engendradas las cosas; por ella son coordinadas en la generación.

Entonces, se dirá, ¿a qué se debe la necesidad de esa guerra natural que los hombres, lo mismo que los animales, se hacen entre sí? En primer lugar, es necesario que los animales se devoren unos a otros, puesto que es preciso que se renueven; mal podrían, en efecto, durar eternamente, aun en caso de que no fuesen muertos. ¿Es de lamentar que, condenados como están a morir, tengan un fin útil a los demás seres? ¿Qué puede decirse si no son devorados más que para renacer en otras formas? Es lo mismo que ocurre en el teatro: un actor a quien creíamos muerto se va a cambiar de traje, y vuelve con otra máscara. Pero no había muerto de veras. Si morir es cambiar de cuerpo como el comediante cambia de atuendo, o, mejor aún, si es despojarse por completo del propio cuerpo, al modo que, al final de una obra, el actor abandona sus vestiduras para volver más tarde a tomarlas con su papel, ¿qué puede atemorizarnos en esa transformación de unos animales en otros? ¿No vale más, para ellos, vivir en esa condición que no haber sido nunca? La vida se hallaría entonces completamente ausente del universo, y no podría comunicarse a otros seres. Mas comoquiera que hay en el Universo una vida múltiple, produce y varía todo en la existencia; mientras juega, en cierto modo, no deja de engendrar incesantemente seres vivos, notables por la hermosura y proporción de sus formas. Los combates que los hombres, seres mortales, traban entre sí, con la apariencia de regularidad que las danzas pírricas

ofrecen, muestran de sobra que todas esas cosas consideradas como tan serias no son más que juegos de niños, y que la muerte no tiene nada de terrible. Morir en las guerras y en las batallas es anticipar en muy poco el fatal límite de la vejez, es partir antes para volver luego. Si en vida nos vemos despojados de nuestras riquezas, debemos observar que antes que a nosotros han pertenecido a otros, y que para aquellos que nos las han arrebatado constituyen una posesión harto frágil, ya que a su vez habrán de verse desposeídos de ellas por otros, y que si no llegan a ser despojados de esas riquezas, todavía perderán más con conservarlas. En cuanto a los asesinatos, a las matanzas, al asalto y saqueo de las ciudades, debemos considerarlas con los mismos ojos con que el teatro vemos los cambios de escena, las mudanzas de los personajes, los llantos y los gritos de los actores.

En este mundo terrenal, en efecto, ni más ni menos que en el teatro, no es el alma, no es el hombre interior, sino su sombra, el hombre exterior, quien se entrega a las lamentaciones y a los gemidos, quien tanto se agita en la tierra y hace de ella inmenso escenario de un drama de mil diversos actos. Tal es el carácter de las acciones de un hombre que sólo atiende a aquellas cosas que se hallan a sus pies y fuera de él, y que ignora que sus lágrimas y sus ocupaciones serias no son más que juegos. El hombre realmente serio no se ocupa seriamente más que de cosas verdaderamente serias, al paso que el hombre frívolo sólo a cosas frívolas se dedica. Las cosas frívolas, en efecto, pasan a ser serias para aquel que no conoce las ocupaciones realmente serias, y que empieza por ser frívolo él mismo. Si alguien llega a caer en esas puerilidades, sepa, a lo menos, que ha dado en juegos de niños en que se ha olvidado de su propio personaje. Si Sócrates toma parte en esos juegos, sola-

mente es su hombre exterior el que en ellos interviene. Agreguemos, por último, que ni las lágrimas ni los gemidos prueban que los males de que nos quejamos sean males positivamente reales, ya que a menudo ocurre que los niños lloren y se lamenten de males imaginarios.

XVI.—Si cuanto venimos diciendo es cierto, ¿cómo puede haber, por otra parte, perversidad, injusticia, pecado? Porque, si todo está bien, ¿cómo hay agentes que sean injustos y que pequen? Si ninguno de esos agentes es injusto ni peca, ¿cómo hay hombres infelices? ¿Cómo podremos decir que ciertas cosas sean conformes a la naturaleza y que otras sean contrarias a ella, si cuanto es engendrado, cuanto se hace, es conforme a la naturaleza? ¿Cómo ha de ser posible, por último, la impiedad para con Dios, si es éste quien ha hecho las cosas todas tales cuales son, si se asemeja a un poeta que introdujese en su obra a un personaje encargado de burlarse del actor y de criticarle?

Definamos, pues, con mayor claridad, que es la Razón del universo, y demostremos que debe ser tal cual es. Admitamos la existencia de esa Razón para llegar antes a nuestro objeto. Esa Razón del universo no es la Inteligencia pura, absoluta. Tampoco es el Alma pura—de la cual depende, empero. Es un rayo de luz que brota a la vez de la Inteligencia y del Alma unida a la Inteligencia. Estos dos principios engendran la Razón, es decir, una Vida racional tranquila. Ahora bien: toda vida, aun aquella a que corresponde el último lugar, es acto. Pero el acto que constituye la Vida de la Razón no se parece en nada al acto del fuego. El acto de la Vida propia de la Razón no es, ni aun en el sentimiento, un movimiento ciego. Todas las cosas que gozan de la presencia de la Razón y que de ella participan, en cualquier modo que sea,

reciben con ello una disposición racional; es decir, reciben una forma: porque el Acto que constituye la Vida de la Razón puede dar formas, y, para él, moverse es *formar* seres. Su movimiento, por ende, está lleno de arte, como el de un bailarín. Un bailarín, en efecto, nos da la imagen de esa vida llena de arte; el arte es quien lo mueve, porque el mismo arte es su vida. Decimos esto para hacer comprender lo que es la vida, cualquiera que ésta sea.

Comoquiera que procede de la Inteligencia y de la Vida, que poseen a la vez la plenitud y la unidad, la Razón no tiene la unidad y plenitud de la Inteligencia y de la Vida; por consiguiente, no comunica la totalidad y universalidad de su ser a aquellos seres con quienes se comunica. Opone, pues, unas partes a otras, y las crea defectuosas, con lo cual constituye, engendra la guerra y la lucha. Así, la Razón es la *unidad univeral (eis pas)*, porque no podía ser la *unidad absoluta (hen)*; ya que, si implica lucha porque consta de partes, implica también unidad y armonía; aseméjase a la *razón de un drama, en el cual la unidad contiene muchedumbre de contrarios (drámatos lógos eis, ekón en autó pol-las mákas)*. Pero, en un drama, la armonía del conjunto resulta de que los contrarios se coordinan en la unidad de la acción, al paso que, en la Razón universal, la lucha de los contrarios nace precisamente de la unidad. Conviene asimismo comparar la Razón universal con la armonía que forman sonidos contrarios, y examinar por qué contienen así contrarios las *razones* de los seres.

En un concierto, esas razones producen sonidos graves y sonidos agudos, y, en virtud de la armonía que constituye su esencia, hacen concurrir esos diversos sonidos a unidad, es decir, a la misma armonía, razón suprema de que esas razones no son más que partes. Parejamente, debemos ver en el universo oposiciones:



lo blanco y lo negro, lo caliente y lo frío, los animales que tienen alas y los que tienen pies, los seres racionales y los seres desprovistos de razón. Todas estas cosas son partes de lo Animal uno y universal. Ahora bien, si las partes de lo Animal universal se hallan a menudo en lucha unas con otras, resulta que lo Animal se halla en perfecto acuerdo consigo mismo, puesto que es universal, y es universal por la Razón que en él reside. Fuerza es, pues, que la unidad de esa Razón esté compuesta de razones opuestas, porque su misma oposición constituye en cierto modo su esencia. Si la Razón del mundo no fuese múltiple, ya no sería universal, y ni siquiera existiría. Puesto que existe, debe, por consiguiente, contener en sí misma una diferencia. Ahora bien, la máxima diferencia es la oposición. En efecto, si la Razón contiene en sí misma una diferencia y produce cosas diferentes, la diferencia que en esas cosas existe es mayor que la que existe en la Razón. Ahora bien, la diferencia llevada a su más alto grado constituye la oposición; por consiguiente, la Razón, para ser perfecta, debe hacer nacer de su esencia misma cosas no sólo diferentes, sino, además, opuestas.

XVII.—Si la Razón hace nacer así de su esencia cosas opuestas, las cosas que produzca serán tanto más opuestas cuanto más alejadas se hallen unas de otras. El mundo sensible es menos *uno* que su Razón, y, por ende, es más múltiple, entraña más oposiciones: así, el amor a la vida tiene más fuerza en los individuos, el egoísmo es más poderoso en ellos, y a menudo ocurre que con su avidez destruyen aquello que aman, cuando lo que aman es precedero. El amor que cada individuo se tiene a sí mismo hace que, en sus relaciones con el universo, se apropie todo lo que puede. Así, los buenos y los malos son movidos a hacer cosas opuestas por el arte que dirige el universo, de la



misma suerte que se dirige un coro de danza: una parte de ese coro es buena; la otra, mala; pero el conjunto es bueno. —Entonces se me objetará, ya no hay malvados. —Nada impide, contesto, que siga habiendo malvados; únicamente que no serán tales por sí solos. Tendremos, pues, con esto un motivo de indulgencia respecto de ellos, a menos que la razón no admita esa indulgencia y la haga imposible.

Por lo demás, si hay en el mundo buenos y malos, y a estos últimos cabe un papel más importante, ocurrirá entonces lo que vemos en los dramas, donde el poeta tan pronto impone a los actores sus propias ideas, como se limita a servirse del natural de aquéllos. No depende del poeta que un actor reciba el primero, el segundo o el tercer puesto. Lo que él hace es únicamente dar a cada cual el papel (*logos*) que es capaz de desempeñar, y le señala un lugar adecuado. De la misma suerte, en el mundo, ocupa cada cual el lugar que le ha sido asignado, y el malvado tiene, lo mismo que el bueno, aquel que propiamente le conviene. Cada uno, con arreglo a su naturaleza y a su carácter (*kata físin kai kata lógon*), pasa a ocupar el puesto que le conviene y que él mismo ha escogido; después habla y obra con piedad, si es bueno, con impiedad si es malo. Antes de que el drama empezase, los actores tenían ya su carácter propio; no han hecho más que desarrollarlo. En los dramas compuestos por los hombres, es el poeta quien asigna a los personajes su papel; éstos no son responsables más que de la forma, buena o mala, en que lleven a cabo su labor, ya que no tienen que hacer otra cosa que recitar las palabras del poeta. Pero en este drama más verdadero de la vida, algunas de cuyas partes imitan los hombres cuando poseen una naturaleza poética, el alma es el actor; ese actor recibe su papel del Creador, como los actores ordinarios reciben del poeta su máscara.

ra, sus vestiduras, su toga de púrpura o sus harapos. Así, en el drama del mundo, el alma no recibe su suerte de la casualidad.

La suerte de un alma, en efecto, es conforme a su carácter, y, al sufrir decorosamente esa suerte, el alma desempeña su papel en el drama que la Razón universal preside. Canta su parte; es decir, realiza aquellos actos que está en su naturaleza hacer. Si su voz y su figura son por sí mismas hermosas, adornan y hermocean el poema, como es natural; si no, introducen en él un elemento discordante que desagradada, pero que no altera la naturaleza de la obra. En cuanto al autor del drama, riñe al mal actor como éste se merece, y hace así oficio de buen juez; hace ascender en dignidad al buen actor, y le da trabajo, a ser posible, en las obras más hermosas, al paso que relega al mal actor a las obras inferiores. Del mismo modo, el alma que figura en el drama de que es teatro el mundo, y que ha asumido en ese drama un papel, lleva consigo una disposición a representar bien o mal. En cuanto llega, es ordenada con los demás actores, y, después de haberse visto repartida entre los bienes de todos de la fortuna, sin atención a su persona ni a sus actos, se ve luego castigada o recompensada. Semejantes actores tienen algo más que los actores corrientes: aparecen en un teatro más grande; el Creador del universo les da poder y les concede libertad para que escojan entre un mayor número de puestos. Las penas y las recompensas están determinadas de tal suerte que las almas corren por sí mismas a su encuentro, porque cada cual tiene asignado un puesto con arreglo a su carácter, y así está en armonía con la Razón del universo.

Cada individuo tiene, por tanto, con arreglo a la justicia, el puesto que merece, como cada cuerda de la lira está puesta en el lugar que le asigna la natu-

naturaleza de los sonidos que tiene que dar. En el universo, todo está bien, todo es hermoso, si cada ser ocupa el lugar que merece; si deja oír, por ejemplo, sonidos discordantes en las tinieblas y en el Tártaro: porque es conveniente que se oigan tales sonidos. Para que el universo sea hermoso, es preciso que el individuo no se halle en él como una piedra; es preciso que concorra a la unidad de la armonía universal dando su sonido propio. Ahora bien, el sonido que da el individuo es la vida que lleva, vida que es inferior en grandeza, en bondad y en poder a la del universo. El caramillo da diversidad de sonidos, y el más débil de ellos contribuye, sin embargo, a la armonía total, porque esa armonía se compone de sonidos desiguales cuyo conjunto constituye un acorde perfecto. Del mismo modo, la Razón universal es *una*, pero contiene partes desiguales. De aquí resulta que hay en el universo lugares diferentes, mejores unos, otros inferiores, y su desigualdad corresponde a la de las almas. En efecto, comoquiera que así los lugares como las almas son diferentes, las almas que son diferentes encuentran lugares que son desiguales (como las diversas partes del caramillo o de cualquier otro instrumento); habitan en lugares diferentes, y cada una de ellas deja oír sonidos adecuados al paraje en que se hallan y al universo. Así, lo que es malo para el individuo, es bueno para el conjunto; lo que, en el individuo, va contra la naturaleza, es conforme a ésta en el conjunto. Un sonido que es débil no altera la armonía del universo, como, para servirme de otro ejemplo, un mal ciudadano no cambia la naturaleza de una ciudad bien regida. Porque ocurre a menudo que sea necesaria la existencia de un hombre de esa clase en una ciudad, en la cual se halla, incluso, bien situado.

XVIII.—La diferencia que existe entre las almas en lo que se refiere al vicio y a la virtud tiene muchas

causas; entre otras, la desigualdad que entre esas almas existe desde el principio. Esa desigualdad corresponde a la esencia de la Razón universal, de que dichas almas son partes desiguales, puesto que difieren unas de otras. Debemos parar mientes en que hay, en efecto, tres órdenes para las almas, y que la misma alma no ejercita siempre las mismas facultades. Pero tomemos de nuevo la comparación que hemos escogido para proyectar luz sobre la discusión. Figurémonos unos actores que pronunciasen palabras que el poeta no hubiera escrito. Como si el drama estuviese incompleto, suplen por su cuenta lo que falta, y llenan las lagunas dejadas por el poeta; parecen no tanto actores cuanto partes del poeta, que ha previsto lo que habrían de decir para ligar con ello lo demás en cuanto estuviera en su poder. En el universo, en efecto, todas las cosas que son consecuencias y resultados de las malas obras son producidas por razones, y son conformes a la Razón universal. Así, de un adulterio, de una violación, nacen hijos naturales que pueden ser hombres muy distinguidos; del mismo modo, de ciudades destruídas por hombres perversos nacen otras ciudades florecientes.

Tal vez se diga que es absurdo introducir en el mundo almas de las que unas obran el bien, y otras el mal, porque eso equivale a quitar a la Razón universal el mérito del bien que se hace, descargándola de la responsabilidad del mal. ¿Qué impide que admitamos que las cosas que hacen los actores sean partes del drama, en el universo como en el tablado, y que refiramos así a la Razón universal el bien y el mal que aquí abajo se hacen? Porque la Razón universal ejerce su influencia sobre cada uno de los actores con tanta más fuerza cuanto más perfecto es el drama y cuanto que todo depende de ella. Pero ¿por qué imputar a la Razón universal las obras malas? No por eso han de ser más

divinas las almas contenidas en el universo, sino que todas ellas seguirán siendo partes de la Razón universal—y, por consiguiente, almas; porque no hay más remedio que admitir que todas las *razones* son almas. De no ser así, ¿por qué, siendo un alma la Razón del universo, habrían de ser almas ciertas razones, y sólo razones las demás?

## TERCER TRATADO

# De la Providencia

## SEGUNDA PARTE

I.—¿Qué podremos responder a esa pregunta? Que la Razón universal, que procede del Alma universal, abarca a la vez las cosas buenas y las cosas malas, que figuran igualmente en el número de sus partes: no las engendra, pero existe con ellas en su universalidad. En efecto, el Alma universal tiene por actos las *razones* (las almas particulares), y esas *razones*, comoquiera que son partes del Alma universal, tienen a su vez por actos partes de las operaciones. Así, como el Alma universal, que es una, tiene partes diferentes, esta diferencia vuelve a encontrarse en las *razones* y en las operaciones que éstas producen. Las almas están en armonía entre sí, lo mismo que sus obras; están en armonía en el sentido de que su diversidad, e incluso su oposición, forman una unidad. Todo sale de la unidad, todo es devuelto a ella por una necesidad natural. Así, las criaturas que son diferentes, e incluso opuestas, no por eso están menos coordinadas en un mismo sistema, porque provienen de un mismo principio. Aunque los animales de cada especie, los caballos, por ejemplo, se ataquen, se muerdan unos a otros, y luchen entre sí con celo que llega al furor; aunque los animales de las demás especies, los mismos hombres, hagan otro tanto, todas esas especies, sin embargo, deben ser reducidas a la unidad del género animal. Las cosas inanimadas forman también espe-

cies diversas, y deben ser igualmente reducidas a la unidad del género de los seres inanimados, después al Ser, y, por último, si se quiere, al principio (lo Uno) de que todo recibe el ser. Después de haberlo reducido todo a ese principio, descendamos de nuevo, dividiéndolo, y veamos cómo se fracciona la unidad penetrando y abarcando todas las cosas a la vez en un orden único. Así fraccionada, la unidad constituye un animal múltiple: cada una de las partes que contiene obra con arreglo a su naturaleza, sin dejar de formar parte del Ser universal; así, el fuego quema, el caballo obedece a sus instintos, los hombres producen acciones tan diferentes como sus caracteres. En una palabra, cada ser obra, bien o mal, con arreglo a su propia naturaleza.

II.—Si se vive bien o mal, no es, pues, por efecto de circunstancias accidentales; estas mismas dimanar naturalmente de principios superiores, y resultan del encadenamiento de las cosas todas. Ahora bien, este encadenamiento es establecido por el poder que ejerce el mando en el universo, y cada ser concurre a dicho encadenamiento según su naturaleza; del mismo modo que, en un ejército, el general manda y los soldados ejecutan sus órdenes de común acuerdo. La Providencia, en efecto, ha dispuesto toda cosa en el universo como un general que lo considera todo: las acciones y las pasiones, los víveres y la bebida, las armas y las máquinas, y que abarca todos los detalles, de suerte que cada cosa tenga un lugar adecuado. De esta suerte, nada sucede que no entre en el plan de ese general, aunque lo que hacen los enemigos queda fuera del alcance de su acción, y no puede mandar al ejército de aquéllos. Si fuera el sumo jefe a que está sometido el universo, ¿qué hubiera habido capaz de desbaratar su plan, ni que no debiese unirse a él estrechamente?

III.—Aun cuando yo sea dueño de adoptar una de-



terminación u otra, mi determinación, con todo, entra en el plan de mi universo, porque mi naturaleza no ha sido introducida de repente, sin más, en ese plan, sino que me encuentro introducido en él con mi carácter. Pero, ese carácter, ¿de dónde viene? Dos puntos se ofrecen a nuestra consideración: ¿dónde debemos buscar la causa del carácter de cada hombre: en aquel que lo ha formado, o en ese mismo hombre? ¿O bien es que debemos renunciar a buscar esa causa? Preciso es que renunciemos a ello, evidentemente. Nadie se pregunta, en efecto, por qué no sienten las plantas, por qué no son hombres los animales; tanto valdría, en efecto, preguntarse por qué no son dioses los hombres. Pues bien: si, en lo que a las plantas y a los animales se refiere, hay razón de sobra para no acusar ni a esos seres ni al poder que los ha hecho, ¿qué derecho tendríamos a quejarnos de que los hombres no gocen de una naturaleza más perfecta? Si se dice que pudieran ser mejores, una de dos: o bien quiere aludirse a cualidades que cada uno de ellos es capaz de adquirir por sí mismo—y entonces sólo debe censurarse a aquel que no las ha adquirido—, o bien se habla de aquellas que debiera recibir, no de sí mismo, sino, del Creador, y entonces es tan absurdo reclamar para el hombre más cualidades de las que ha recibido, como lo sería exigir otro tanto para las plantas y los animales. Lo que hay que examinar no es si un ser es inferior a otro, sino si es completo en su género; porque es necesario que haya desigualdades naturales. ¿Se debe acaso a la voluntad del principio que lo ha dispuesto todo que haya desigualdades? No, sino a que así debe ser según la naturaleza.

La Razón del universo procede, en efecto, del Alma universal, y ésta, a su vez, procede de la Inteligencia. La Inteligencia no es un ser particular; es todos los seres inteligentes, y todos los seres forman una plura-

lidad. Ahora bien, si hay pluralidad de seres, por fuerza han de hallarse diferencias entre ellos, y ha de haber seres que ocupen el primer lugar, el segundo, o el tercero. Resulta de aquí que las almas de los animales que son engendrados, en lugar de poseer la plenitud de su esencia, son imperfectas y parece que se hayan debilitado a consecuencia del proceso mismo que han seguido. En efecto, la razón generatriz del animal, aun cuando sea animada, es otra alma que aquella de que procede la Razón universal. Esta misma Razón pierde algo de su excelencia al descender a la materia, y lo que produce es menos perfecto. Consideremos cuán alejada del Creador se halla la criatura; y hasta qué punto, así y todo, sigue siendo una obra admirable. Mas no hay que atribuir al Creador los caracteres de la criatura: porque el principio es superior a lo que produce; es perfecto. Y, antes que quejarnos, debemos admirarnos de que ese principio haya comunicado algunas trazas de su poder a los seres que de él dependen. Si ha sido dado a estos más de lo que podrían conservar, sólo tenemos más motivos de estar satisfechos. Evidentemente, sólo a las criaturas podemos acusar de su imperfección y reconocer que los dones de la Providencia son superabundantes.

IV.—Si el hombre fuese simple (es decir, si fuese tal como ha sido hecho, y si todas sus acciones, así como sus pasiones, se derivasen del mismo principio), ciertamente que no tendríamos motivo alguno para lamentarnos en lo que a él se refiere, como no los tenemos en lo que se refiere a los demás animales. Ahora, si reprendemos algo en el hombre, es sólo en el hombre pervertido; y tenemos razón, ya que el hombre no es sólo aquel que ha sido hecho, sino que, además, hay en él otro principio que es libre—la inteligencia con la razón. Ese principio no se

halla, sin embargo, fuera de la Providencia y de la Razón del universo. En efecto, las cosas de la región superna no dependen de las cosas terrenas, sino al contrario: las cosas superiores son las que derraman su luz sobre las inferiores; y en eso, justamente, consiste la perfección de la Providencia. En cuanto a la Razón del universo, es doble: la una produce, y la otra une las cosas engendradas a las cosas inteligibles. Hay, así, dos Providencias, una superior (la Razón intelectual), que es las cosas inteligibles; otra inferior, que es la Razón (generadora) que depende de la primera. El conjunto de entrambas constituye el encadenamiento de las cosas y la Providencia universal.

Los hombres, comoquiera que no son sólo aquello que han sido hechos, poseen, en consecuencia, otro principio (la inteligencia con la razón); mas no todos se sirven de todos los principios que poseen. unos se sirven de un principio (de la inteligencia, los otros de otro (de la razón), o bien de principios inferiores (la imaginación y los sentidos), inclusive. Todos esos principios se hallan presentes en el hombre, incluso cuando no actúan sobre él; y, aun en este caso, no permanecen inertes, porque cada uno de ellos ejerce su oficio propio; lo que hay es que no actúan todos a una sobre el hombre, no son percibidos en simultaneidad por su conciencia. Pero, se dirá, ¿cómo puede ser eso, si están presentes? ¿No será más bien que estén ausentes? Responderemos que están presentes en nosotros, en el sentido de que ninguno de ellos nos falta; por otra parte, se hallan ausentes en el sentido de que se considera ausente, en un hombre, el principio que no actúa sobre él. Pero ¿por qué no actúan sobre todos los hombres, ya que son partes de ellos, esos principios? Hablo aquí principalmente del principio que es libre; quiero decir, de la inteligencia y de la razón. En primer lugar, no pertenece a las bestias. Además, ni siquiera

se halla presente, en acto, en todos los hombres. Si no se halla presente en todos los hombres, con mayor razón no es el único que exista en ellos. Bien; pero, ¿por qué? Ante todo, el ser en quien ese principio es el único que está presente, vive con arreglo a ese principio, y no vive con arreglo a los demás principios, sino en cuanto la necesidad lo fuerza a ello. Ahora bien, sea por nuestra constitución corporal, que perturba al principio superior (la inteligencia unida a la razón), sea por el imperio que sobre nosotros tienen las pasiones, el caso es que donde hay que buscar la causa que impide que la inteligencia y la razón ejerzan predominio en nosotros, es, en la substancia del hombre (*to hipokeímenon*). Mas como la substancia del hombre está compuesta de una razón espermática y de una materia, parece a primera vista que la causa de ese hecho haya que buscarla en la materia antes que en la razón espermática, y que lo que en nosotros domina no es la razón espermática, sino la materia y la substancia constituída de tal o cual manera. No es así, sin embargo: lo que desempeña el papel de substancia respecto del principio superior (esto es, de la inteligencia y de la razón), es a la vez la razón espermática, lo que por esa razón es engendrado, y lo que es según ella; por consiguiente, no es la materia lo que domina en nosotros, como tampoco nuestra constitución corporal.

Por otra parte, puede referirse el carácter de cada uno de nosotros a una vida anterior. Entonces se dirá que nuestra razón espermática ha degenerado a consecuencia de nuestros antecedentes, que nuestra alma ha perdido parte de su fuerza al iluminar lo que estaba por bajo de ella. Nuestra razón espermática, por lo demás, contiene en sí la razón misma de la materia de que hemos sido hechos, materia que encuentra o que torna conforme a su naturaleza. La razón esper-

mática de un buey, en efecto, no reside en ninguna otra materia que en la de un buey. Así es como el alma, como dice Platón, se halla destinada a pasar a cuerpos de animales diferentes del hombre, porque, lo mismo que la razón espermática, ha padecido alteración, y ha pasado a ser apta para animar un buey en lugar de un hombre. Por este decreto de la justicia divina, pasa a ser peor aún de lo que era.

Pero ¿por qué se ha descarriado y depravado el alma al principio? Reiteradamente lo hemos dicho: no todos los seres ocupan el primer lugar; los hay que sólo el segundo o el tercero ocupan, y que, por ende, son inferiores a los primeros. Además, un ligero desliz basta para hacernos salir del buen camino. Luego, el contacto de dos cosas diferentes produce una combinación que constituye una tercera cosa derivada de las dos primeras: el ser no pierde las cualidades que con la existencia ha recibido; si es inferior, ha sido creado inferior desde su origen, eso es lo que ha sido hecho, es inferior en virtud de su propia naturaleza; si padece las consecuencias de ello, las padece justamente. Finalmente, hay que tener en cuenta nuestra vida anterior, puesto que cuanto nos ocurre hoy resulta de nuestros antecedentes.

V.—La Providencia descende, pues, del comienzo al fin, comunicando sus dones, no según la ley de una igualdad numérica, sino ateniéndose a una igualdad de proporción, variando sus obras según los lugares. Del mismo modo está unido todo, en la organización de un animal, del principio al fin: cada miembro tiene su función propia, función superior o inferior, según el lugar que el animal ocupe; tiene, asimismo, sus pasiones propias, pasiones que están en armonía con el puesto que en el conjunto le corresponda. Así, supongamos que un órgano es golpeado: si es el órgano vocal, emite un sonido; si es otro ór-

gano, padece en silencio, o ejecuta un movimiento que es consecuencia de esa pasión. Ahora bien, todos los sonidos, todas las pasiones, todas las acciones forman en el animal la unidad de sonido, de vida, de existencia. Como las partes son diversas, desempeñan diversos papeles: así, los pies, los ojos, la razón discursiva y la inteligencia tienen funciones diferentes. Pero las cosas todas forman una unidad, se refieren a una sola Providencia, de suerte que el Destino gobierna lo que está aquí abajo y la Providencia reina exclusivamente en la región superna. En efecto, todo lo que se encuentra en el mundo inteligible es, o razón, o principio superior a la razón; a saber: Inteligencia y Alma pura. Lo que de ello proviene constituye la Providencia, en cuanto de ello proviene, que reside en el Alma pura y que pasa luego a los animales. De aquí nace la Razón universal que, distribuída en partes desiguales, produce cosas desiguales, como son los miembros de un animal. A la Providencia se refieren, como consecuencias suyas, las acciones del hombre cuyas obras son agradables a Dios; porque todo lo que implica una razón providencial es agradable a la Divinidad. Todas las acciones de esta índole están ligadas al plano de la Providencia: no son hechas por ésta; pero cuando el hombre u otro ser cualquiera, animado o inanimado, produce algunos actos, estos, si tienen algo de bueno, entran en el plano de la Providencia, que por doquiera colma de beneficios a la virtud y endereza y corrige los yerros. Así, todo animal conserva la salud de su cuerpo merced a la especie de providencia que reside en él; si sufre una cortadura, una herida, inmediatamente la razón espermática que rige el cuerpo del animal une y cicatriza la carne vulnerada, restablece la salud y devuelve su fuerza a los órganos que han sufrido.

Síguese de aquí que los males son consecuencias de



nuestros actos, de que constituyen los efectos necesarios; lo cual no quiere decir que seamos arrastrados por la Providencia, sino que obedecemos a un influjo cuyo principio yace en nosotros mismos. Tratamos de referir nuestros actos al plan de la Providencia, mas no podemos hacer que las consecuencias de esos actos sean conformes a la voluntad de aquella. Nuestros actos, entonces, son conformes a nuestra voluntad, o bien a alguna otra de las cosas que son en el universo, la cual, al actuar sobre nosotros, no produce en nosotros un afecto conforme a las intenciones de la Providencia. La misma causa, en efecto, no obra de la misma manera sobre seres diferentes, sino que los efectos por cada uno de ellos experimentados son diferentes, como lo es su misma naturaleza. Así, Helena hace sentir diversas emociones a París y a Idomeneo. Parejamente, el hombre hermoso produce al hombre hermoso otro efecto que el hombre intemperante al hombre intemperante; el hombre hermoso y temperante actúa de otro modo sobre el hombre hermoso y temperante que sobre el intemperante, o que éste sobre sí mismo. La acción hecha por el hombre intemperante no es hecha por la Providencia, ni conforme a ésta. Tampoco es hecha por la Providencia la acción que el hombre temperante lleva a cabo, pues que es él mismo quien la hace; pero esa acción es conforme a la Providencia, puesto que es conforme a la Razón del Universo. Así, cuando un hombre hace una cosa que es buena para su salud, es él mismo quien hace esa cosa, pero la hace *conforme a la razón del médico*, porque es el médico quien le enseña, en virtud de su arte, qué cosas son salubres y cuáles insalubres; mas cuando un hombre hace una cosa nociva para su salud, él mismo es quien la hace, y la hace *contra la providencia del médico*.

VI.—Pero si las cosas malas no son conforme a la



Providencia, ¿cómo es que los adivinos y los astrólogos pueden predecir las cosas que son malas? Por el encadenamiento que existe entre los contrarios, entre la forma y la materia, por ejemplo, en un animal compuesto. Así es como al contemplar la forma y la razón espermática, se contempla, por lo mismo, el ser que recibe la forma: porque no contemplamos de la misma manera lo animal inteligible y el animal compuesto; lo que contemplamos en el animal compuesto es la razón espermática, que da forma a lo que es inferior. Por tanto, puesto que el mundo es un animal, cuando contemplamos las cosas que en él ocurren contemplamos al mismo tiempo las causas que las hacen nacer, la Providencia que preside su nacimiento y cuya acción se extiende con orden a todos los seres y a todos los acontecimientos; es decir, a todos los animales, a sus acciones y a sus disposiciones, que se hallan dominadas por la Razón y mezcladas de Necesidad. Contemplamos así lo que ha sido mezclado desde el origen, y lo que todavía es mezclado continuamente. Resulta de ello que no es posible distinguir, en esa mezcla, la Providencia de lo que es conforme a la Providencia, ni de lo que proviene de la substancia—es decir, de la materia—y que es, por ende, informe y malo. No es esa obra del hombre, por sabio y divino que éste pudiera ser; solo a Dios puede atribuirse semejante privilegio. La función del adivino no es, en efecto, conocer la *causa* (*dióti*), sino el *hecho* (*hoti*); su arte consiste en leer los caracteres que la naturaleza traza, y que indican invariablemente el orden y encadenamiento de los hechos, o más bien en estudiar los signos del movimiento universal, que anuncian el carácter de cada ser antes de que pueda descubrirse en él. Todos los seres, en efecto, ejercen, unos sobre otros, una influencia recíproca, y concurren a una a la constitución y perpetuidad del mundo. La analogía

revela la marcha de las cosas a quien la estudia, porque todos los modos de adivinación se basan en sus leyes, ya que todas las cosas no debían depender unas de otras, sino tener conjuntamente relaciones fundadas en su semejanza. Esto es lo que quiere darse a entender, sin duda, cuando se dice que la analogía lo abarca todo. Ahora bien, ¿qué es la analogía? Es una relación entre lo peor y lo peor, lo mejor y lo mejor, un ojo y el otro ojo, el pie y el otro pie, entre la virtud y la justicia, el vicio y la injusticia. Por tanto, si la analogía reina en el universo, la adivinación es posible. La influencia que un ser ejerce sobre otro se ajusta a las leyes de la influencia que los miembros del animal universal ejercen unos sobre otros. No engendra uno a otro; todos son engendrados a la vez; pero cada uno de ellos es afectado según su naturaleza, uno de una manera, otro de otra. Así es una la Razón del universo.

VII.—Si hay en el mundo cosas mejores, es porque también las hay peores. ¿Cómo puede existir lo peor, en lo que es vario, sin lo mejor, o lo mejor sin lo peor? No hay que acusar, pues, a lo mejor de la existencia de lo peor, sino congratularse de la presencia de lo mejor porque comunica un poco de su perfección a lo peor. Querer aniquilar lo peor en el mundo, equivale a aniquilar a la misma Providencia. ¿A qué puede aplicarse ésta, en efecto, si se aniquila lo peor? No a sí misma, ni a lo mejor, ya que, cuando hablamos de la suprema Providencia, la calificamos de suprema respecto de lo que le es inferior. El principio supremo es, en efecto, aquel a que dicen referencia las cosas todas, aquel en quien todas existen simultáneamente, constituyendo así el todo. Todas las cosas proceden de ese principio, al paso que éste permanece contenido en sí mismo. Así es como de una sola raíz, que permanece en sí misma, salen multitud de partes,

cada una de las cuales ofrece en diferente forma la imagen de su común principio. De esas partes, unas tocan a la raíz; otras, alejándose de ella, se dividen y subdividen hasta las ramas, hasta las hojas y los frutos; de ellas, unas perduran, como las ramas, otras son en perpetua mudanza, como las hojas y los frutos. Las partes que se hallan en perpetua mudanza contienen en sí las razones espermáticas de las partes de que proceden, y que perduran; parecen dispuestas a ser a su vez árboles chicos; si engendrasen antes de perecer, no engendrarían sino aquello que está próximo a ellas. En cuanto a las partes que perduran y que están huecas, como las ramas, reciben de la raíz la savia que debe llenarlas; porque tienen diferente naturaleza que las hojas, las flores y los frutos. Resulta de esto que las extremidades de las ramas sufren modificaciones que parecen depender exclusivamente de las partes próximas: las partes que tocan a la raíz, son pasivas por un lado y activas por otro; el mismo principio está unido a todo. Las partes difieren cada vez más unas de otras en sus relaciones, a medida que se alejan más de la raíz, aunque todas ellas salgan del mismo principio. Tales son las relaciones que tienen entre sí hermanos que se parecen porque han nacido de los mismos padres.

## CUARTO TRATADO

### Del demonio propio de cada uno de nosotros

I.—Hay, entre los principios, algunos que producen su *hipóstasis* permaneciendo al mismo tiempo inmóviles. En cuanto al Alma universal, entra en movimiento para engendrar su hipóstasis, es decir, la Potencia sensitiva con la Naturaleza—Potencia vegetativa—, y descender, por esta última, hasta las plantas. Aun el alma que reside en nosotros tiene, por hipóstasis, la Naturaleza; empero, la Naturaleza no domina entonces por que es sólo una parte de nuestro ser. Mas cuando la Naturaleza es engendrada en las plantas, es ella la que domina, por que entonces se halla, en cierto modo, sola. La Naturaleza no engendra, pues, nada, o, a lo menos, si engendra algo, lo que engendra es cosa muy diferente de sí misma—la Materia—; porque la vida se detiene en la Naturaleza: lo que de ésta nace se halla completamente privado de vida. Todo lo nacido del Alma universal antes de la Materia, ha nacido informe, pero ha recibido forma al volverse hacia el principio que lo ha engendrado y que en cierto modo lo nutre. Lo nacido de la Naturaleza no es ya una forma del Alma, porque ya no es un modo de vida, sino la *indeterminación absoluta*. Las cosas anteriores a la materia (la Potencia sensitiva y la Naturaleza), son indeterminadas, sin duda, mas tan sólo en su forma; no son absolutamente indeterminadas: sólo son indeterminadas en el respecto de su perfección. La Materia, en cambio, es absolutamente indeterminada. Cuando

llega a ser perfecta, pasa a ser el cuerpo, al recibir la forma que comporta su poder y que es el receptáculo del principio que la ha engendrado y que la nutre. Es la única huella que haya de las cosas supernas en el cuerpo, que ocupa el último lugar entre las cosas terrenas.

II.—A ese Alma universal se aplican por especial modo estas palabras de Platón: «El alma, en general, se cuida de todo lo que es inanimado.» Las demás almas (las almas particulares) se hallan en condiciones diferentes. «El alma recorre en su redondez el cielo —añade Platón—, asumiendo sucesivamente formas diversas». Esas formas son la *forma racional*, la *forma sensitiva*, la *forma vegetativa*. La parte que domina en el alma ejecuta la función que es propia de ella; las demás permanecen inactivas y en cierto modo exteriores a ella. En el hombre, no son las potencias inferiores del alma las que dominan: existen, solamente, con las demás. Tampoco es la mejor potencia (la razón) la que domina siempre, sino que también tienen su lugar las potencias inferiores. Así, el hombre, aparte de ser un ser racional, es también un ser sensitivo, porque posee los órganos de los sentidos. Es igualmente un ser vegetativo en muchos respectos: porque su cuerpo se nutre y engendra como una planta. Todas estas potencias (la razón, la sensibilidad, la potencia vegetativa) actúan, pues, conjuntamente en el hombre; pero la forma total de ese ser se califica atendiendo a la mejor de dichas potencias y diciendo de él que es un ser racional. El alma, al salir del cuerpo, se convierte en aquella potencia que más ha desarrollado. Huyamos, pues, de este bajo mundo, y elevémonos hasta el mundo inteligible, para no caer en la vida puramente sensitiva, dejándonos arrastrar por las imágenes sensibles, o en la vegetativa, entregándonos a los placeres del placer físico y a la gula; elevémonos, digo, hasta el

mundo inteligible, hasta la Inteligencia, hasta Dios.

Los que han ejercitado las facultades humanas, esos renacen hombres. Los que sólo de sus sentidos han hecho uso, pasan a cuerpos de animales, y particularmente a cuerpos de bestias feroces, si se han abandonado a los arrebatos de la cólera, de suerte que, aún en este caso, la diferencia de los cuerpos que animan responde a la diferencia de sus inclinaciones. Los que no han buscado otra cosa que satisfacer su concupiscencia y sus apetitos, pasan a cuerpos de animales lascivos y glotones. Finalmente, aquellos que, en lugar de seguir su concupiscencia o su cólera, han degradado más bien sus sentidos con su inercia, se ven reducidos a vegetar en plantas, porque en su existencia anterior sólo su potencia vegetativa han ejercitado, y sólo en llegar a ser árboles han trabajado. Los que con exceso han gustado de los goces de la música, viviendo, por lo demás, puros, pasan a cuerpos de pájaros melódicos. Los que han reinado tiránicamente, pasan a ser águilas, si es que por otra parte no tienen algún otro vicio. Por último, los que han hablado con ligereza de las cosas celestiales, mas con los ojos de continuo alzados al cielo, esos se ven cambiados en pájaros que vuelan siempre hacia las altas regiones del aire. Aquel que ha adquirido las virtudes civiles, vuelve a ser hombre; mas, si no posee esas virtudes en suficiente grado, es transformado en animal sociable, como la abeja o algún otro ser de esta especie.

III.—¿Qué es, pues, nuestro demonio? Es una de las potencias de nuestra alma. ¿Qué es nuestro dios? Es, igualmente, una de las potencias de nuestra alma. ¿Es la potencia que obra principalmente en nosotros, como creen algunos? Porque la potencia que obra en nosotros parece ser lo que nos conduce, ya que es el principio que domina en nosotros. ¿Es ese principio el demonio a que somos asignados durante el curso de

nuestra vida? No; nuestro demonio es la potencia inmediatamente superior a la que ejercemos nosotros, ya que preside nuestra vida, sin que, a su vez, actúe. La potencia que obra en nosotros es la potencia inferior a la que preside nuestra vida, y es ella la que nos constituye esencialmente. Por consiguiente, si vivimos con vida sensitiva, tenemos por demonio a la Razón; si con vida racional, tenemos por demonio al principio superior a la razón (la Inteligencia), principio que preside nuestra vida, pero que no obra por sí mismo y deja que obre la potencia inferior. Con verdad dice Platón que «escogemos nuestro demonio»; porque, con el género de vida que preferimos, escogemos el demonio que preside nuestra vida. ¿Por qué nos conduce, entonces? Nos conduce, durante el curso de nuestra vida mortal, porque nos ha sido dado para que nos ayude a realizar nuestro destino; mas ya no puede conducirnos cuando nuestro destino se halla realizado, porque la potencia cuyo ejercicio presidía deja que actúe en su lugar otra potencia, ya que ella está muerta, por haber llegado a su término la vida en que actuaba. Esa otra potencia quiere obrar, a su vez, y, después de haber establecido su preponderancia, actúa durante el curso de una nueva vida, teniendo otro demonio. Si llegamos entonces a degradarnos dejando que prevalezca en nosotros una potencia inferior, somos castigados por ello. En efecto, el malvado decae porque la potencia que ha desarrollado en su vida le ha hecho descender a la existencia de la bestia, haciéndole semejante a ésta en sus costumbres. Si pudiera seguir al demonio que le es superior, él mismo pasaría a ser superior, compartiendo su vida. Tomaría luego como guía una parte de sí mismo superior a la que le rige, después otra parte superior aún, hasta que hubiese llegado a la más elevada. En efecto, el alma es muchas cosas, o más bien es todas las cosas; es a la



vez las cosas inferiores y las cosas superiores; contiene todos los grados de la vida. Cada uno de nosotros es, en cierto modo, el mundo inteligible: estamos ligados por nuestra parte inferior al mundo sensible, y por nuestra parte superior al mundo inteligible; permanecemos en éste por lo que constituye nuestra esencia inteligible; estamos atados aquí abajo por las potencias que ocupan el último lugar en el alma. Hacemos pasar así, de lo inteligible a lo sensible, una emanación o más bien un acto que nada hace perder a lo inteligible.

IV.—La potencia acto del alma, ¿va siempre unida a un cuerpo? En modo alguno. Cuando el alma se eleva hacia las regiones superiores, eleva consigo a ellas a esa potencia. ¿Eleva también consigo al mundo inteligible el Alma universal a la potencia inferior (la Naturaleza), que es su acto? No, porque no se inclina hacia su parte inferior, porque ni ha venido al mundo ni ha descendido a él, sino que, en tanto ella permanece en sí misma, el cuerpo del mundo viene a unirse a ella y a ofrecerse al rayo de su luz; no le causa, por lo demás, inquietud, ya que no está expuesto a ningún peligro. ¿No tiene sentidos el mundo? «El de la vista no lo tiene—dice Timeo—, ya que carece de ojos. Tampoco tiene orejas, ni narices, ni lengua.» ¿Tiene, como nosotros, sentimiento de lo que pasa en él? Como todas las cosas pasan en él uniformemente conforme a la naturaleza, se halla, en este respecto, en una especie de reposo; por consiguiente, no siente placer. La potencia vegetativa yace en él sin que en él esté presente, y lo mismo ocurre con la potencia sensitiva. Para lo demás, volveremos a ocuparnos del mundo en otra parte. De momento, hemos dicho cuanto de él atañe a la cuestión que tratamos.

V.—Pero si el alma, antes de venir a la tierra, escoge su vida y su demonio, ¿cómo conservamos aún

nuestra libertad? Es que lo que se llama *elección* designa de una manera alegórica el carácter del alma y la disposición general que en todas partes tiene. Pero, se dirá, si el carácter del alma es preponderante, si el alma es dominada por la parte que la vida precedente ha hecho más activa en ella, ya no es el cuerpo lo que es para ella causa del mal; porque si el carácter del alma es anterior a su unión con el cuerpo, si el alma tiene el carácter que ha escogido, si, como dice Platón, no cambia de demonio, no es en este mundo terrenal donde un hombre puede tornarse bueno o malo. El hombre es en potencia bueno y malo por igual. Tórnase en acto lo uno o lo otro, en virtud de su elección.

¿Qué ocurrirá, pues, si un hombre virtuoso tiene un cuerpo de mala naturaleza, o un hombre vicioso un alma de buena naturaleza? La bondad del alma tiene más o menos influencia sobre la bondad del cuerpo. Las cosas exteriores no cambian el carácter escogido por el alma. Cuando Platón dice que las suertes se hallan extendidas ante las almas, y luego que los diversos linajes de condiciones se hallan esparcidas ante ellas, y, por último, que la buena o mala fortuna de cada cual resulta de la elección que haga entre los diversos modos de vida presente, elección que hace con arreglo a su carácter, atribuye al alma, evidentemente, el poder de tornar conforme a su carácter la condición que en suerte le ha cabido.

Por lo demás, nuestro demonio no nos es completamente exterior, y, por otra parte, no está ligado a nosotros, no actúa en nosotros; es nuestro en el sentido de que tiene cierta relación con nosotros, no es nuestro, en el sentido de que somos tales hombres que vivimos tal vida bajo su vigilancia. Eso es lo que significan los términos de que Platón se sirve en el *Ti-*

*meo*. Si se toman en el sentido que les damos nosotros, todo se explica; si no, Platón se contradice.

De este modo se comprende también por qué dice que nuestro demonio nos ayuda a realizar el destino que hemos escogido. En efecto, al presidir nuestra vida, no nos consiente que descendamos muy por bajo de la condición que hemos escogido. Mas lo que entonces actúa es el principio que está por debajo del demonio, y que ni puede superarle ni igualarle, porque no podría llegar a ser otro del que es.

VI.—¿Cuál es, entonces, el hombre virtuoso? Aquel en quien obra la parte más elevada del alma. Ya no merecería ser llamado virtuoso si su demonio concurriera a sus actos. Ahora bien, lo que actúa en el hombre virtuoso es la inteligencia. El hombre virtuoso es, pues, un demonio, o vive conforme a un demonio; su demonio, por otra parte, es Dios. ¿Se halla este demonio por encima de la Inteligencia? Sí, si el alma tiene por demonio al principio superior a la Inteligencia (el Bien). Pero ¿por qué no goza el hombre virtuoso de ese privilegio desde el principio? Por la perturbación que ha sufrido al caer en la generación. Tiene en sí, empero, aun antes del ejercicio de la razón, un deseo que le mueve hacia las cosas que son propias de él. Pero ese deseo, ¿dirige soberanamente? No; soberanamente, no, porque el alma está dispuesta de suerte que, al devenir tal en tales circunstancias, adopta tal vida y sigue tal inclinación.

Dice Platón que el demonio conduce al alma a los infiernos, que no permanece unido a la misma alma, a menos que ésta vuelva a escoger la misma condición. ¿Qué hace ante esta elección? Platón nos hace saber que el demonio conduce al alma al juicio, que recobra después de la generación la misma forma que tenía antes; luego, como si otra existencia comenzase entonces, durante el tiempo que transcurre de una

generación a otra, el demonio preside los castigos de las almas, para las que ese período no es tanto un período de vida cuanto de expiación.

¿Tienen también un demonio las almas que entran en cuerpos de bestias? Sin duda que sí, pero es un demonio perverso o estúpido.

¿Cuál es la condición de las almas que se han elevado hasta la región superna? Unas son en el mundo sensible; otras, fuera de él.

Las almas que son en el mundo sensible habitan el sol, o algún otro planeta, o el firmamento, según que hayan desarrollado más o menos su razón. Es de saber, en efecto, que nuestra alma contiene en sí misma no sólo el mundo inteligible, sino también una disposición conforme al Alma del mundo. Ahora bien, como esta última se halla, por sus diversas potencias, esparcida en las esferas móviles y en la esfera inmóvil, nuestra alma debe poseer potencias adecuadas a ésta, y que ejerzan, cada una de por sí, su función propia. Las almas que de este bajo mundo van al cielo, van a habitar el astro que esté en armonía con sus costumbres y con la potencia que han desarrollado, con su dios o su demonio; entonces tendrán, o el mismo demonio, o el demonio que es superior a la potencia que ejercen. Falta considerar cuál es mejor.

En cuanto a las almas que han salido del mundo sensible, se hallan por encima de la condición demoníaca y de la fatalidad de la generación, en tanto permanecen en el mundo inteligible. Llevan a éste, consigo, aquella parte de su esencia que está deseosa de engendrar y que con razón puede considerarse como la esencia que es divisible en los cuerpos y que se multiplica al dividirse con los cuerpos. Por lo demás, si se divide, no es en lo que se refiere a la extensión, ya que se halla íntegramente en todos los cuerpos; por otra parte, es una, y de un solo animal nace incesan-

temente una multitud de otros. Se divide como la naturaleza vegetativa en las plantas; porque esta naturaleza es divisible en los cuerpos. Cuando esta esencia divisible permanece en el mismo cuerpo, le da la vida, como con las plantas hace la potencia vegetativa. Cuando se retira, ha comunicado ya la vida, como vemos en los árboles talados o en los cadáveres en que la putrefacción hace que nazcan muchos animales de un solo animal. Por lo demás, la potencia vegetativa del alma humana es secundada por la potencia vegetativa que proviene del Alma universal, y que es la misma aquí abajo que allá arriba.

Si el alma vuelve a este bajo mundo, tiene, o bien el mismo demonio, o bien otro, según la vida que haya de llevar. Entra primero en este universo con su demonio como con una barquilla. Es sometida, entonces, a la potencia que Platón llama *el huso de la Necesidad*, y, embarcándose en el mundo, toma en éste el lugar que la suerte le señala. Entonces es arrastrada en el movimiento circular del cielo, cuya acción agita, como haría el viento, la barquilla en que el alma está sentada, o más bien en que es llevada. De aquí nacen varios espectáculos, transformaciones e incidentes diversos para el alma que va embarcada en esa navicilla, bien por obra de la agitación del mar que la lleva, bien a causa de la conducta del pasajero que tripula la barquilla y que en ella conserva su potencia de acción. No toda alma puesta en las mismas condiciones tiene, en efecto, los mismos movimientos, las mismas voluntades, los mismos actos. Las diferencias, pues, nacen, para los seres diferentes, de circunstancias o semejantes, o diferentes, o bien les ocurren las mismas cosas en circunstancias diferentes. En eso consiste el Destino.

## QUINTO TRATADO

### Del Amor

I.--¿ Es el Amor un dios, o un demonio, o una pasión del alma humana; o bien es desde un punto de vista un dios, desde otro un demonio y, desde un tercer punto de vista, una pasión del alma humana? ¿Qué es, entonces, desde cada uno de esos puntos de vista? Tales son las cuestiones que tenemos que examinar aquí, pulsando las opiniones de los hombres, principalmente las de los filósofos. El divino Platón, que ha escrito mucho sobre el amor, merece aquí particular atención: no sólo dice que el amor es una pasión capaz de nacer en las almas, sino que además lo califica de demonio, y da copiosos detalles sobre su nacimiento y sus padres.

Para empezar por la pasión, nadie ignora que aquella que referimos al Amor nace en las almas que desean unirse a un objeto hermoso. Nadie ignora, tampoco, que ese deseo se encuentra así en hombres temperantes, familiarizados con lo bello, como tiene por fin un goce carnal. Lo que hay que examinar de una manera filosófica es cuál sea su principio en ambos casos.

Si queremos asignar al amor su verdadera causa, tenemos que buscarla en el deseo y en la noción que primitivamente tiene nuestra alma de lo Bello, así como en su afinidad con éste y en el sentimiento instintivo que de esa afinidad tiene el alma. Lo feo es contrario a la naturaleza y a la divinidad. En efecto,

la Naturaleza, para crear, contempla lo que es bello, lo que está determinado y se halla comprendido en el orden del Bien. Lo indeterminado, por el contrario, es feo y pertenece así al orden opuesto al del Bien. Por otra parte, la misma Naturaleza debe su origen a lo Bello y al Bien. Ahora bien, desde el punto en que uno es seducido por un objeto por estar unido a él por un parentesco secreto, aquel a quien tal ocurre experimenta respecto de las imágenes de ese objeto un sentimiento de simpatía. Destruyase esta causa del amor, y será imposible explicar el origen de esta pasión, asignar a éste su causa, aun cuando nos limitásemos a examinar simplemente el amor físico. Este, en efecto, nos inspira el deseo de engendrar en lo Bello. Porque es absurdo pretender que la Naturaleza, que aspira a producir cosas bellas, aspire a engendrar en lo feo.

Por lo demás, a los que desean engendrar en este bajo mundo, les basta con conseguir lo que es bello aquí abajo; es decir, la belleza que se encuentra en las imágenes, en los cuerpos, porque no poseen la belleza inteligible que, sin embargo, les inspira ese mismo amor que sienten hacia la belleza visible. Así, los que se elevan hasta la reminiscencia de la belleza inteligible, no aman la que ven aquí abajo sino porque es imagen de la otra. En cuanto a los que no se elevan hasta la reminiscencia de la belleza inteligible, porque ignoran la causa de su pasión, toman la belleza visible por la verdadera belleza, y, si son temperantes, la aman castamente. Llegar hasta la unión carnal es una culpa. Así, el que está prendado de lo bello con amor puro, sólo a lo bello ama, tenga o no reminiscencia de la belleza inteligible. En cuanto al que une a esa pasión el apetito de inmortalidad que nuestra naturaleza mortal comporta, busca la belleza en la perpetuidad de la generación que torna al hombre im-



percedero; se propone engendrar y producir en lo bello según la naturaleza: engendrar, porque toma como blanco la perpetuidad; engendrar en la belleza, porque tiene afinidad con ella. La perpetuidad, en efecto, tiene afinidad con la belleza: la esencia perpetua es la misma Belleza, y todas las cosas que de ella dimanar son bellas.

Así, el que no desea engendrar parece aspirar más aún a la posesión de lo bello. El que desea engendrar quiere sin duda engendrar en lo bello, pero su deseo indica que hay en él indigencia y que la sola posesión de lo bello no le basta: piensa que engendrará lo bello si engendra en la belleza. En cuanto a los que quieren satisfacer el amor físico contra las leyes humanas y contra la naturaleza, sin duda tienen por principio de su pasión una inclinación natural; pero al apartarse del buen camino se extravían y pierden, por no conocer el fin a que el alma les impulsaba, por no saber a qué aspira el deseo de la generación y qué uso debe hacerse de la imagen de la belleza: es que ignoran lo que es la misma Belleza. Los que tienen amor a los cuerpos hermosos sin desear unirse a ellos, los aman solamente por su belleza. Los que aman la belleza de las mujeres y desean unirse a ellas, aman a la vez la belleza y la perpetuidad, con tal que nunca se aparten de este fin. Unos y otros son temperantes, pero los que sólo tienen amor a los cuerpos por su belleza, esos son más virtuosos. Los unos admiran la belleza sensible, y con ella se contentan; los otros recuerdan la belleza inteligible, sin desdeñar, con todo, la belleza visible, porque la miran como efecto e imagen de la primera. Unos y otros, pues, aman lo bello sin que nunca tengan por qué sonrojarse. En cuanto a aquellos de quienes hemos hablado en último lugar—es decir, aquellos que violan la ley de la naturaleza—, el amor a la belleza los extravía haciéndoles caer en lo

feo. A menudo ocurre, en efecto, que el deseo del bien lleva a caer en el mal. Tal es el amor considerado como pasión del alma.

II.—Hablemos ahora del Amor a que tratan de Dios, no sólo los hombres en general, sino incluso los teólogos (los órficos) y Platón. Este filósofo habla con frecuencia del Amor, hijo de Venus, y le atribuye la misión de ser jefe de los muchachos hermosos, así como la de elevar las almas a la contemplación de la belleza inteligible, o cuando menos fortalecer el instinto que las mueve ya hacia esa contemplación. Examinemos las ideas que Platón ha desarrollado en el *Banquete*, donde dice que el Amor no ha nacido de Venus, sino de *Poros* (la Abundancia) y de *Penia* (la Penuria), al nacer Venus.

Es necesario que, ante todo, digamos algo de Venus, que expliquemos si el Amor ha nacido de Venus, o si solamente ha nacido con ella y al mismo tiempo que ella. ¿Qué es Venus? ¿Es Madre del Amor? ¿Es coetánea suya, o bien es a la vez madre y coetánea de él? Para responder a estas preguntas, diremos que hay dos Venus: la primera es *Venus Urania*, hija de *Uranos*; la segunda, *Venus Pandemos*, hija de Zeus y de Dione. De las dos, es la última quien preside los matrimonios terrenales. La primera, en cambio, ni tiene madre ni preside las bodas, ya que no las hay en el cielo. *Venus Urania*, hija de *Cronos*—es decir, de la *Inteligencia pura*—, es el Alma divina, que ha nacido *pura* de la *Inteligencia pura*, y que permanece en la región superna: no puede ni quiere descender a este mundo, porque su naturaleza no le consiente inclinarse hacia la tierra. Es, pues, una hipóstasis separada de la materia, y no tiene ninguna participación en ésta. Es lo que se ha expresado por modo alegórico al decir que no tiene madre. Más bien debe considerársela como una divinidad que como un poder demoníaco, ya

que es pura, no tiene ninguna relación con la materia, y permanece en sí misma.

En efecto, lo que nace inmediatamente de la Inteligencia es puro, a su vez, ya que, por su misma proximidad respecto de la Inteligencia, tiene por sí más fuerza que si desea unirse firmemente al principio que la ha engendrado y que puede retenerla en la región superior. El Alma que así se encuentra suspendida de la Inteligencia no podría, pues, decaer, ni más ni menos que la luz que brilla en torno al sol no podría separarse del astro de que irradia y de que está suspendida.

Al adherirse a *Cronos*, o, si se quiere, a *Uranos*, padre de *Cronos*, Venus Urania se vuelve hacia *Uranos* y se une a él; al amarle, pare al Amor, con el cual contempla a *Uranos*. El acto de Venus constituye así en la persona del Amor una hipótesis, una esencia. Ponen, pues, entrambos en *Uranos* sus miradas, la madre y el hermoso hijo cuya naturaleza consiste en ser una hipóstasis vuelta siempre hacia otra belleza, en ser una esencia intermedia entre el amante y el objeto amado. El Amor es, en efecto, el ojo con que el amante ve el objeto amado; lo previene, en cierto modo, y antes de darle facultad para ver con el órgano que constituye, ya está él mismo lleno del espectáculo a su contemplación ofrecido. Digo que previene al amante; mas no contempla lo inteligible de la misma manera que aquél, en cuanto que le ofrece el espectáculo de lo inteligible y que él mismo goza de la visión de lo Bello, visión que irradia en torno a él como luminosa aureola.

III.—Imposible es dejar de reconocer que el Amor es una hipóstasis y una esencia, inferior, sin duda, a la esencia de que emana (es decir, a Venus Urania o al Alma celestial), pero que, sin embargo, existe al mismo tiempo que ella. El Alma celestial, en efecto,

es una esencia nacida del acto que le es superior (de la Esencia primera), una esencia viva, emanada de la Esencia primera, y ligada a la contemplación de la misma. En ella encuentra el primer objeto de su contemplación, en ella pone sus miradas como en su bien que es, y en esa visión halla una fuente de placer. El objeto que ve atrae su atención, de suerte que por el placer que experimenta, por el ardor y aplicación que pone en contemplar su objeto, engendra a su vez algo digno de sí y del espectáculo de que goza. Así, de la atención con que el Alma se aplica a contemplar su objeto, y de la emanación misma de ese objeto, nace el Amor, ojo lleno del objeto que contempla, visión unida a la imagen que se forma. Así, el amor (*Eros*) parece que deba su nombre a que recibe la existencia de la *visión (hórsis)*. El amor, aun considerado como pasión, debe su nombre al mismo hecho; porque el Amor que es una esencia es anterior al amor que no es una esencia. Aun cuando se diga de la pasión que consiste en *amar*, es, sin embargo, el *amor a tal objeto*, no el *Amor*, tomada esta expresión en sentido absoluto.

Tal es el Amor que es propio de la parte superior del Alma (el Alma celestial). Contempla el mundo inteligible con ella, porque en cierto modo es su compañero, porque ha nacido de ella y en ella, porque se complace con ella en contemplar a los dioses. Ahora bien, puesto que consideramos como separada de la materia al Alma, que es la primera en esparcir su luz por el cielo, debemos admitir que el Amor a ella ligado está igualmente separado de la materia. Si decimos que ese Alma pura reside verdaderamente en el cielo, es en el sentido en que decimos que lo que hay de más precioso en nosotros (el alma racional) reside en nuestro cuerpo y está, sin embargo, separado

de la materia. Ese Amor debe, pues, residir únicamente allí donde resida ese Alma pura.

Mas como era igualmente necesario que por bajo del Alma celestial existiese el Alma del mundo, con ésta debía existir, al mismo tiempo, otro Amor: también éste es el ojo de dicha Alma; también ha nacido de su deseo. Como esa segunda Venus pertenece a este mundo, como no es el Alma pura, ni el Alma en un sentido absoluto, ha engendrado al Amor que reina aquí abajo y que preside con ella los matrimonios. En tanto que él mismo siente el deseo de lo inteligible, vuelve hacia lo inteligible el alma de los jóvenes, eleva el alma a que está unido, en cuanto ella está naturalmente dispuesta a tener reminiscencia de lo inteligible. Toda alma, en efecto, aspira al Bien, aun aquella que está mezclada a la materia y es alma de tal o cual ser; porque está unida al Alma superior, y de ella procede.

IV.—¿ Contiene también cada alma en su esencia y tiene por hipóstasis un amor semejante? ¿Por qué, ya que el Alma del mundo tiene por hipóstasis al Amor que es inherente a su esencia, no habría de tener también por hipóstasis nuestra alma un amor igualmente inherente a su esencia? ¿Por qué no habría de ocurrir con lo mismo a las almas de los demás animales? Ese amor inherente a la esencia de cada alma es el demonio que se considera como vinculado a cada individuo. Inspira a cada alma los deseos que está en su naturaleza experimentar; porque cada alma engendra según su naturaleza un amor que está en armonía con su dignidad y con su esencia. El Alma universal posee el Amor universal, y cada una de las almas particulares posee un amor particular. Mas como las almas particulares no están separadas del Alma universal, y están en ella contenidas de suerte que no forman entre todas sino un

alma sola, los amores particulares están contenidos en el Amor universal. Por otra parte, cada amor particular está unido a un alma particular, como el Amor universal está unido al Alma universal. Este último se halla, pues, por entero en todo el universo; de uno pasa a ser múltiple; aparece, en el universo, dondequiera que le place, en las diversas formas propias de sus partes, e incluso se revela, cuando le conviene, asumiendo alguna figura visible.

Preciso es admitir que hay también en el Universo una multitud de Venus que, nacidas con el Amor, ocupan lugar de demonios; provienen de la Venus universal, de la cual dependen todas las Venus particulares, con los Amores que son propios de ellas. El Alma, en efecto, es la madre del Amor; ahora bien, Venus es el Alma, y el Amor es el acto del Alma que desea el Bien. El Amor que conduce a cada alma a la esencia del Bien y que pertenece a su parte más elevada, debe ser considerado como un Dios, porque une el alma al Bien. En cuanto al Amor que pertenece al alma mezclada a la materia, es un Demonio.

V.—¿Cuál es la naturaleza de ese Demonio, y cuál es, en general, la naturaleza de los demonios, de que Platón habla en el *Banquete*? ¿Cuál es, digo, la naturaleza de los demonios? ¿Cuál es la del Amor que ha nacido de *Penia* (la Penuria) y de *Poros* (la Abundancia), hijo de *Métis* (la Prudencia), al nacer Venus?

Crear que es el Mundo lo que Platón llama el Amor, en lugar de admitir que el Amor forma parte del Mundo y que ha nacido en éste, es profesar una opinión errónea, como puede demostrarse con gran copia de pruebas. Platón dice, en efecto, que el Mundo es un dios bienaventurado y que a sí mismo se basta; ahora bien, jamás concede estos caracteres al amor, a quien llama «ser indigente siempre».—El Mundo está compuesto de un cuerpo y de un Alma,

y el Alma es Venus: resulta de esto que Venus sería la *parte directora* del Amor; o bien, si el Mundo es tomado por el Alma del Mundo, como se dice el *hombre* por el alma del hombre, el Amor sería la propia Venus.—Si el Amor, que es un demonio, es el Mundo, ¿por qué los demás demonios, que evidentemente tienen la misma esencia, no habrían de ser también el Mundo? En ese caso, el Mundo estaría compuesto de demonios. ¿Cómo aplicar al Mundo lo que Platón atribuye al Amor; a saber, que es el jefe de de los niños hermosos?—Por último, Platón dice que el Amor no tiene vestiduras, ni calzado, ni domicilio. ¿Cómo aplicar al Mundo esas calificaciones sin caer en el absurdo y en el ridículo?

VI.—¿Qué debe, pues, decirse de la naturaleza y nacimiento del Amor? Hay que explicar, evidentemente, lo que es su madre, *Penia*, y su padre, *Poros*, y demostrar cómo le convienen semejantes padres. Igualmente hay que hacer ver que esos padres convienen a los demás demonios: porque todos los demonios, en cuanto demonios, deben tener la misma naturaleza, a menos que sólo el nombre tengan de común.

Veamos, ante todo, en qué se diferencian los *dioses* de los *demonios*. En efecto, aun cuando con frecuencia llamemos a los demonios dioses, aquí, sin embargo, tomamos ambos términos en el sentido que les damos cuando decimos que los dioses y los demonios pertenecen a géneros diferentes. Los dioses son impasibles. Los demonios, en cambio, bien que sean eternos, pueden sentir pasiones; colocados por bajo de los dioses, pero próximos a nosotros, ocupan el término medio entre los dioses y los hombres.

Pero ¿cómo no se han conservado impasibles? ¿Cómo se han rebajado hasta una naturaleza inferior? Cuestión es esta que merece examen. Tenemos que inquirir también si no hay algún demonio en el mundo



inteligible, si sólo aquí abajo hay demonios, y si únicamente en el mundo inteligible hay dioses.—En primer lugar, también en este mundo terrenal hay dioses, y el Mundo es, como ordinariamente decimos, un dios de tercer grado: porque todo ser supralunar es un dios. Aparte de esto, más vale no llamar demonio a ningún ser que pertenezca al mundo inteligible, y, si se sitúa en éste al propio Demonio (*autodaimón*), considerarlo como un dios. En el mundo sensible, todos los dioses visibles supralunares deben ser llamados dioses de segundo grado; están por bajo de los dioses inteligibles y dependen de ellos como los rayos luminosos dependen del astro de que emanan. ¿Cómo definiremos, pues, a los demonios? Cada demonio es el vestigio de un alma; pero de un alma que ha descendido al mundo. ¿Por qué de un alma que ha descendido al mundo? Porque toda alma pura engendra un dios, y anteriormente hemos dicho que el amor de un alma de ese orden es un dios.

Pero ¿por qué no son amores todos los demonios? Y, luego, ¿por qué no se hallan completamente puros de toda materia?

De entre los demonios, sólo son amores aquellos que deben su existencia al deseo que del Bien y de lo Bello tiene el alma: todas las almas que han entrado en este mundo engendran, cada cual el suyo, un amor de ese género. En cuanto a los demás demonios, que no han nacido de las almas humanas, son engendradas por las diferentes potencias del Alma universal para la utilidad del Todo; completan y administran las cosas todas para el bien general. El Alma universal tenía que subvenir, en efecto, a las necesidades del universo, engendrando las potencias demoníacas que convienen al Todo de que es Alma.

¿Cómo participan los demonios en la materia, y de qué materia están formados? Esa materia no es cor-

pórea; si no, serían animales sensibles. En efecto, si tienen cuerpos aéreos o ígneos, deben de haber tenido, en efecto, sin embargo, una naturaleza primitivamente diferente de la inteligencia pura, para que haya llegado así cada uno de ellos a un cuerpo, ya que nada de lo que es completamente puro podría unirse inmediatamente a un cuerpo, aun cuando muchos filósofos piensen que la esencia de todo demonio, en cuanto que demonio, va unida a un cuerpo aéreo o ígneo. Pero ¿por qué la esencia de todo demonio va unida a un cuerpo, al paso que la esencia de todo dios es pura, si no hay en el primer caso una causa que produzca la mezcla? ¿Cuál es, pues, esa causa? Preciso es admitir que hay una materia inteligible, a fin de que lo que de ella participa llegue, por su mediación, a unirse a la materia sensible.

VII.—Platón, al referir el nacimiento del Amor, dice que *Poros* se embriagó de néctar, porque entonces todavía no había vino; lo cual implica que el Amor nació con anterioridad al mundo sensible. Por consiguiente, *Penia*, madre del Amor, ha tenido que participar también de la naturaleza inteligible, y no de una simple imagen de la naturaleza inteligible; se ha acercado, pues, a la esencia inteligible, y ha resultado así mezclada de forma y de indeterminación. El alma, en efecto, que tiene en sí misma cierta indeterminación antes de alcanzar el Bien, pero que presiente que éste existe, se forma de él una imagen confusa e indeterminada, que pasa a ser la substancia misma del amor. Así, como aquí la razón se une aquí a lo irracional, a un deseo indeterminado, a una substancia debilitada, lo que de esa unión nace no es ni perfecto ni completo, sino una cosa indigente, ya que nace de un deseo indeterminado y de una razón completa. En cuanto a la razón así engendrada (el Amor) no es pura, ya que contiene en sí misma un deseo in-

determinado, irracional, indefinido; ahora bien, mal podrá ser satisfecha en tanto contenga en sí misma la naturaleza de la indeterminación. Depende del alma, que es su principio generador; es una mezcla constituida por una razón que, en lugar de permanecer en sí misma se mezcla a la indeterminación. Por lo demás, no es la razón misma, sino su emanación, lo que se mezcla a la indeterminación.

El amor es, pues, semejante a un tábano; indigente por su naturaleza, sigue siendo siempre indigente, consiga lo que consiga; no podría hartarse, porque un ser mixto mal puede ahitarse: porque ningún ser puede verse realmente saciado si no es por su naturaleza capaz de alcanzar plenitud; en cuanto a aquel a quien su naturaleza le induce a desear, ese no puede retener nada, aun cuando por un momento llegue a saciarse. Resulta de aquí que, por una parte, el Amor se halla desprovisto de recursos, por causa de su *indigencia*, y que, por otra parte, tiene la facultad de adquirir, por causa de la *razón* que entra en su naturaleza.

Todos los demonios tienen una constitución semejante. Cada uno de ellos desea y hace adquirir el bien que está destinado a producir. Este carácter es el que les hace semejantes al Amor. Tampoco pueden verse saciados: siempre están deseando algún bien particular. De aquí resulta que los hombres que son buenos en este mundo tienen amor al Bien absoluto, verdadero, y no amor a tal o cual bien particular. Los que están subordinados a diversos demonios, están sucesivamente subordinados a tal o a cual demonio: dejan reposar en ellos el amor puro y simple al Bien absoluto, y hacen que presida sus actos otro demonio, es decir, otra potencia de su alma, que es inmediatamente superior a la que actúa en ellos. En cuanto a los hombres que, movidos por malas inclinaciones, desean cosas malas, parece como que hayan encadenado to-

dos los amores que se encuentran en su alma, a juzgar por cómo oscurecen con falsas opiniones la recta razón que es innata en ellos. Así, todos los amores que la naturaleza ha puesto en nosotros, y que son conformes a ella, son buenos: los que pertenecen a la parte inferior del alma son inferiores por su rango y por su poder; los que pertenecen a la parte superior, son superiores, y todos ellos son esenciales al alma. En cuanto a los amores contra natura, son pasiones de almas extraviadas; nada tienen de esencial ni de sustancial, porque no son engendrados por el alma pura; son fruto de los defectos del alma que los produce conforme a sus costumbres y a sus disposiciones viciosas.

En general, conviene admitir que los verdaderos bienes, que el alma posee cuando obra conforme a su naturaleza, aplicándose a cosas determinadas por la razón, constituyen una verdadera esencia; que los demás, por el contrario, no son engendrados por la acción misma del alma, ni son otra cosa que pasiones. Del mismo modo, las *intelecciones falsas* no poseen esencias, como las *intelecciones verdaderas*, eternas y determinadas, poseen a la vez el acto intelectual, lo inteligible, el ser, no sólo el ser en sí, sino también el ser en cada inteligible real, la inteligencia en cada idea. En cuanto a nosotros, fuerza es reconocer que poseemos simplemente la intelección y lo inteligible. No los poseemos a la vez—esto es, completamente—, sino de una manera general: de ahí que tengamos amor a las cosas generales. Nuestras concepciones, en efecto, tienen lo general por objeto. Si concebimos una cosa particular, es por accidente: cuando concebimos, por ejemplo, que tal triángulo vale dos ángulos rectos, es solamente en cuanto hemos empezado por concebir que el triángulo en general posee esa propiedad.

VIII.—Finalmente, ¿qué Zeus es ese en cuyos jar-

dines dice Platón que entró *Poros*? ¿Qué jardines son esos?

Venus, como ya hemos convenido, es el Alma, y *Poros* es la *Razón* de todas las cosas. Réstanos explicar qué debe entenderse por Zeus y por sus jardines.

Zeus no puede ser aquí el Alma, puesto que ya hemos admitido que el Alma era Venus. Debemos mirar aquí a Zeus como ese Dios a quien llama Platón, en el *Fedro*: *el gran jefe*, y en otros lugares, a lo que creo, el *tercer Dios*. Más claramente se explica a este respecto en el *Filebo*, cuando dice que Zeus «tiene un alma regia, una inteligencia regia». Puesto que Zeus es así un alma y una inteligencia a la vez, que forma parte del orden de las causas, que hay que asignarle su lugar ateniéndonos a lo mejor que hay en él por varias razones—entre otras, porque es una causa, una causa regia y directora—, debe ser considerado como la Inteligencia. Venus (o *Afrodita*), que yace en él, que es de él y con él está, ocupa el lugar del Alma: porque representa lo que hay en el Alma de hermoso, de brillante, de puro y *delicado* (*ábrón*), razón por la cual se la llama *Afrodita* (*Afrodite*). En efecto, si referimos al *Intelecto* (nous) los dioses masculinos, si consideramos a las diosas como almas, porque a cada intelecto va unida un alma, también en este respecto se liga Venus a Zeus. Nuestra doctrina sobre este punto se halla confirmada por las enseñanzas de los sacerdotes y de los teólogos, que identifican siempre a Venus Afrodita y a Hera, y que llaman *estrella de Hera* a la *estrella de Venus*.

IX.—*Poros*, comoquiera que es la *Razón* de las cosas que existen en la Inteligencia y en el mundo inteligible (entiendo por esto la *Razón* que se extiende y desarrolla en algún modo), se corresponde con el Alma y existe en ella. En efecto, la esencia que

permanece unida en la Inteligencia no emana de un principio extraño, mientras que la embriaguez de *Poros* ni es más que una plenitud adventicia. Pero ¿cuál es esa esencia que embriaga de néctar? Es la Razón que se extiende del principio superior al principio inferior: el Alma la recibe de la Inteligencia en el momento del nacimiento de Venus; por eso se dice que el néctar fluye en el jardín de Zeus. Todo ese *jardín* es el brillo y el esplendor de la riqueza de la Inteligencia: ese brillo procede de la razón de Zeus; ese esplendor es la luz que la Inteligencia de este Dios derrama sobre el Alma. ¿Qué puede representar ese jardín de Zeus, de no ser las bellezas y esplendores de este Dios? Por otra parte, ¿qué pueden ser las bellezas y esplendores de Zeus, de no ser las *razones* que de él emanan? Al mismo tiempo, se da a esas razones el nombre de *Poros*; es decir, *abundancia*, riqueza de las bellezas que se manifiestan; ese es el *néctar* que embriaga a *Poros*. ¿Qué es, en efecto, el néctar, entre los dioses, sino lo que cada uno de ellos recibe? Ahora bien, lo que el principio que es inferior a la Inteligencia recibe de ésta, es la Razón. La Inteligencia se posee plenamente a sí misma; así, esa posesión de sí misma no la embriaga, porque no posee nada que le sea extraño. La Razón, por el contrario, es engendrada por la Inteligencia. Al existir por bajo de la Inteligencia, y sin pertenecerse a sí misma como se pertenece aquélla, existe en otro principio: así se dice que *Poros* está tendido en el jardín de Zeus, y justamente en el momento en que Venus naciente ocupa un lugar entre los seres.

Los *mitos*, para que merezcan su nombre, necesariamente tienen que dividir atendiendo al tiempo lo que narran, y presentar como separadas unas de otras muchas cosas que existen en simultaneidad, pero que están alejadas entre sí por lugar o por sus potencias. Por

eso se habla en los mitos de la generación de cosas que no han sido realmente engendradas, y se separa a aquellas cuya existencia es simultánea. Pero una vez que han dado, merced a este *análisis*, la instrucción que son capaces de dar, los mitos dejan al espíritu que los ha concebido el cuidado de operar la síntesis. Ahora bien, he aquí nuestra *síntesis*.

Venus es el Alma que coexiste en la Inteligencia y subsiste por la Inteligencia; de ella recibe las *razones* que la colman, cuya belleza la hermosea y cuya abundancia nos hace ver en ella el esplendor y la imagen de las bellezas todas. Las *Razones* que subsisten en el Alma son *Poros* o la *abundancia del néctar* que mana de la región superna. Sus esplendores, que brillan en el Alma como en la Vida, son el *jardín de Zeus*. *Poros* se adormece en ese jardín, porque está abrumado por la plenitud que yace en él. Como la Vida se manifiesta y existe siempre en el orden de los seres, Platón dice que los dioses están sentados a un festín, porque gozan siempre de esa beatitud.

El Amor existe necesariamente desde el punto en que el Alma existe, y debe su existencia al *deseo* del Alma que aspira a lo mejor y al Bien. Es un ser mixto: participa de la *indigencia*, puesto que tiene necesidad de saciarse, y participa también de la *abundancia*, ya que se esfuerza por adquirir el bien que le falta aún (quien estuviese totalmente desprovisto de bien no sabría buscarlo). Con razón se dice, pues, que el Amor es hijo de *Poros* y *Penia*: son, en efecto, la *carencia*, el *deseo* y la *reminiscencia de las razones* (ideas) quienes, reunidos en el alma, han engendrado en ella la aspiración al Bien que constituye el Amor. Tiene por madre a *Penia*, ya que sólo a la indigencia pertenece el deseo; ahora bien, *Penia* es la *materia*, porque ésta es la completa indigencia. La misma *indeterminación* que caracteriza al deseo del Bien hace,



con esto, que desempeñe el papel de materia el ser que desea el Bien (porque un ser como ese, considerado en tanto que desea, no podría tener ni forma ni razón). No es una forma sino en cuanto permanece en sí. Desde el punto en que desea recibir una nueva perfección, es materia con relación al ser de que espera recibir esa perfección.

Así es como el Amor es a la vez un ser que participa de la materia y un Demonio nacido del Alma: un ser que participa de la materia en tanto que no posee completamente el Bien; un Demonio nacido del Alma, en tanto que desea el Bien desde el momento en que nace.

## SEXTO TRATADO

### De la impassibilidad de las cosas incorpóreas

I.—Las *sensaciones* no son *pasiones*, sino *actos*, *juicios* relativos a las *pasiones*. Las *pasiones* se producen en lo que es otro que el alma, es decir, en el cuerpo organizado, y el *juicio*, en el alma, porque si el *juicio* fuera una *pasión*, supondría a su vez otro *juicio*, y así sucesivamente, hasta el infinito. Al admitir esta verdad, tenemos que examinar, sin embargo, si el propio *juicio*, en tanto que *juicio*, no participa en nada de la naturaleza de su objeto, ya que si recibe el cuño de éste, es pasivo. Por otra parte, las *imágenes que proceden de los sentidos*, para emplear aquí la expresión habitual, se forman de manera completamente distinta a lo que vulgarmente se cree. Las hay como *concepciones intelectuales*, que son *actos*, y en virtud de las cuales conocemos los objetos sin ser pasivos. En general, nuestra razón y nuestra voluntad no nos permiten en modo alguno atribuir al alma modificaciones y cambios tales como el caldeamiento y el enfriarse de los cuerpos. Hay que examinar, por último, si la parte del alma que llamamos *parte pasiva* debe ser también considerada como *inalterable* o como sujeta a sentir *pasiones*. Pero esta cuestión hemos de abordarla más tarde. Empecemos por resolver nuestras primeras dudas.

¿Cómo puede permanecer inalterable la parte del alma que es superior a la sensación y a la pasión, cuando admite en sí al vicio, a las opiniones falsas, a la

ignorancia; cuando tiene deseos o aversiones; cuando se entrega a la alegría o al dolor, al odio, a la envidia, a la concupiscencia; cuando, en una palabra, no está nunca tranquila, sino que todas las cosas que le ocurren la agitan y producen en ella cambios?

Si el alma es corporal, si posee extensión, es, no ya difícil, sino imposible que permanezca *impasible e inalterable* cuando los hechos de que acabamos de hablar se produzcan en ella. Si, por el contrario, es una esencia inextensa, incorruptible, fuerza es abstenerse de atribuirle pasiones que implicarían que es perecedera. Si es por su esencia un *número* o una *razón*, como ordinariamente decimos, ¿cómo ha de producirse pasión alguna en un número, en una razón? No deben atribuirse, pues, al alma sino *razones irracionales, pasiones sin pasividad*; es decir, considerar estos términos como *metáforas* sacadas de la naturaleza de los cuerpos, tomarlas en un sentido opuesto, no ver en ellas más que simples analogías, de tal suerte que se diga del alma que siente esas cosas sin sentirlas, que es pasiva sin serlo realmente, como lo son los cuerpos.

Examinemos, pues, cómo ocurren esos hechos.

II.—¿Qué le ocurre al alma cuando hay en ella un vicio? Porque se habla de *extirpar un vicio del alma*, de *introducir en ella la virtud*, de *adornarla*, de *sustituir en ella la fealdad con la hermosura*.

Admitamos, conforme a la opinión de los antiguos, que la virtud es una armonía, y la maldad lo contrario; es el modo de resolver la cuestión que nos hemos planteado. En efecto, cuando las partes del alma (a saber: parte racional, parte irascible, parte concupiscible) se hallen en armonía entre sí, habrá virtud; en caso contrario, lo que resultará será el vicio. Pero ni en uno ni en otro caso se introduce en el alma nada ajeno a ésta; cada una de sus partes, bien que concurrendo a la armonía, sigue siendo lo que es. Por otra

parte, cuando hay disonancia en el alma, mal podrían hacer el mismo oficio que los personajes de un coro que danzan y cantan acordadamente aunque no todos desempeñen las mismas funciones, sino que uno de ellos canta mientras los demás callan, y cada cual canta su propia parte; porque no basta que todos canten acordes, sino que además es menester que cada uno cante como es debido la parte que le toca. Hay, pues, armonía en el alma cuando cada parte desempeña su función. Es menester, sin embargo, que cada una de ellas tenga su virtud propia antes de que haya armonía—o su vicio, antes de que haya desacuerdo. ¿Qué cosa es, pues, aquella cuya presencia hace que cada parte del alma sea buena o mala? Evidentemente, la presencia de la virtud o del vicio. Si se admite que, por lo que hace a la parte racional, el vicio consiste en la ignorancia, no hay en esto más que una simple negación: nada positivo se atribuye a la razón.

Pero, cuando hay en el alma alguna de esas falsas opiniones que son la principal causa del vicio, ¿no es fuerza confesar que entonces se produce en el alma algo positivo, y que una de sus partes sufre una alteración? ¿No está la parte irascible en diferente disposición según que sea valerosa o cobarde, como la parte concupiscible según que sea temperante o intemperante? Cuando una parte del alma es virtuosa, es que obra conforme a su esencia, que obedece a la razón (porque la razón gobierna todas las partes del alma y está a su vez sometida a la inteligencia). Ahora bien, obedecer a la razón es tanto como ver; no es recibir un *cuño* o *sello*, sino tener una *intuición*, llevar a cabo el acto de la visión. La vista tiene la misma esencia cuando es en potencia que cuando es en acto; no sufre alteración cuando pasa de la potencia al acto; no hace más que aplicarse a aquello que está en su esencia hacer; ver y conocer, sin padecer. La parte racio-

nal se halla en la misma relación con la inteligencia; tiene intuición de ella. En cuanto a la inteligencia, su naturaleza no consiste en recibir una *huella* semejante a la que deja un sello, sino que aquello que ve lo poseen en un sentido, y no lo posee en otro. Lo posee, porque lo conoce; no lo posee, en el sentido de que no recibe de él, el verlo, una forma análoga a la que un sello imprime en la cera. No hay que olvidar, por último, que la memoria no consiste en guardar impresiones, sino que es la facultad que el alma tiene de recordar y traer ante sí a presencia aquellas cosas que no están presentes. Pero ¿es que el alma no es *otra* antes de despertar un recuerdo y después de haberlo despertado? Es *otra*, si se quiere; mas no ha sufrido *alteración*, a menos que se llame *alteración* al paso de la potencia al acto. Comoquiera que sea, ningún elemento adventicio se introduce entonces en ella, que no hace más que obrar conforme a su propia naturaleza.

En general, los *actos* de las esencias inmateriales en modo alguno implican que esas esencias sean alteradas (pues, en ese caso, perecerían), sino, por el contrario, que perseveran en su propio ser. Sólo a las cosas materiales pertenece el *padecer* al actuar. Si un principio inmaterial se hallase expuesto a padecer, ya no seguiría siendo lo que es. Así, en el acto de la visión, la vista *actúa*, el ojo *padece*. En cuanto a las opiniones, son actos análogos a la visión.

Pero ¿cómo puede ser unas veces valerosa y otras cobarde la parte irascible? Si es cobarde, es porque no considera la razón, o porque la considera después de haberse tornado mala, o bien porque el defecto de sus instrumentos—es decir, la carencia de sus órganos, o su debilidad—le impidan actuar o ser afectada e irritada. Si lo que ocurre es lo contrario, entonces es va-

lerosa. En cualquiera de ambos casos, el alma no sufre alteración, no padece.

Por último, cuando la parte concupiscible es intemperante, es porque obra sola (porque entonces ella sola hace todas las cosas; los principios que deben ejercer mando sobre ella y dirigirla no están presentes), y, además, porque la parte racional, cuya función consiste en ver, en examinar las nociones que de la inteligencia recibe, está ocupada en otra cosa, porque no lo hace todo a la vez, está dedicada a otro acto, porque, en cuanto puede, considera otras cosas que las cosas corporales. Acaso dependan también en gran medida el vicio o la virtud de la parte concupiscible del buen o mal estado de los órganos. De suerte que, en uno u otro caso, nada se añade al alma.

III.—¿Qué diremos de los deseos y de las aversiones del alma? ¿Cómo hemos de admitir que el dolor, la cólera, la alegría, la concupiscencia y el temor no sean *cambios* y *pasiones* que se hallan en el alma y que la afectan?

Es preciso, además, hacer aquí una distinción; porque pretender que no hay en nosotros cambios ni percepción de esos cambios, vale tanto como negar la evidencia. Admitido esto, falta buscar quién sea el que sufre esos cambios. No podemos atribuírselos al alma, pues equivaldría a admitir que se ruboriza, por ejemplo, o que palidece, sin parar mientes en que esas pasiones, bien que producidas por el alma, se dan en otra substancia. La vergüenza, para el alma, consiste en la opinión de que una cosa dada es indecorosa, y como el alma contiene al cuerpo, o, para hablar más exactamente, lo tiene bajo su dependencia y lo anima, la sangre, que es sobremanera móvil, afluye entonces a la cara. Del mismo modo, el temor tiene su principio en el alma; la palidez se produce en el cuerpo porque la sangre se concentra en las partes inferiores.

También corresponde al cuerpo, en la alegría, la dilatación que en ésta se deja sentir; lo que el alma siente no es una pasión. Lo mismo ocurre con el dolor y con la concupiscencia: su principio yace en el alma, donde permanece en estado latente; lo que de él procede es percibido por la sensación. Cuando decimos que los deseos, las opiniones, los razonamientos, son *movimientos* del alma, no queremos decir ni entendemos que el alma se agite para producir esos *movimientos*, sino que éstos tienen su origen en ella. Cuando calificamos a la vida de *movimiento*, no adherimos a esta palabra el sentido de *alteración*, puesto que obrar según su naturaleza es la vida simple e indivisible de cada parte del alma.

Afirmamos, en resumen, que la acción, la vida, el deseo, no son *alteraciones*; que los recuerdos no son *formas impresas* en el alma, ni los actos de la imaginación *huellas* semejantes a las que un sello produce al ser aplicado a la cera. Resulta de aquí que en todos los hechos a que se llama *pasiones* o *movimientos*, el alma no experimenta cambio alguno en su substancia ni en su esencia; que la virtud y el vicio no son en ella lo que el calor, el frío, la blancura, la negrura, son en el cuerpo, sino que se halla en una relación por completo diferente, como acabamos de explicar.

IV.—Pasemos ahora a la parte del alma que llamamos *parte pasiva*. Ya hemos hablado de ella al tratar de todas las pasiones que se refieren a la parte irascible y a la parte concupiscible. Vamos a volver, empero, sobre esta parte, y a explicar por qué se le llama *parte pasiva* del alma. Se le da este nombre porque es a ella a quien parecen referirse las *pasiones*; es decir, aquellos hechos que van acompañados de pena o de placer. Entre las pasiones, las hay que nacen de la opinión; así, sentimos temor o alegría según que esperemos morir o alcanzar algún bien; entonces, la *opi-*



nión está en el alma, y la *pasión* en el cuerpo. Otras pasiones, en cambio, al producirse de improviso, hacen nacer la opinión en la parte del alma a que esta función corresponde, pero no causan en ella ninguna alteración, como ya hemos explicado. Con todo, si al examinar el terror inopinado nos remontamos más arriba, vemos que también tiene a la opinión por origen, que implica alguna aprensión en la parte del alma que experimenta el temor, aprensión a causa de la cual se producen la perturbación y el estupor que acompañan a la espera del mal. Ahora bien: la imaginación pertenece al alma, ya sea la *Imaginación primera*, que llamamos *Opinión*, ya sea la *Imaginación secundaria*, que de la primera procede. Esta *Imaginación secundaria* ya no es propiamente la opinión; es una potencia inferior, una *opinión obscura*, una *imaginación confusa*, semejante a la acción que pertenece a la *Naturaleza*, y en virtud de la cual esa potencia produce todas las cosas, como suele decirse, *ciegamente*. En cuanto a la agitación sensible que es consecuencia suya, ocurre en el cuerpo; en éste es en quien se dan el temblor, la palpitación, la palidez, la impotencia para hablar. No cabe, en efecto, atribuir tales modificaciones a una parte del alma; si no, esa parte sería corporal. Más aún: si esa parte del alma sufriera semejantes pasiones, el cuerpo mismo dejaría de experimentar las modificaciones a que acabamos de referirnos, porque la parte del alma que hace sentir al cuerpo esas modificaciones ya no cumpliría entonces su cometido, puesto que sería dominada por la pasión y dejaría de pertenecerse a sí misma.

La *parte pasiva* del alma no es, pues, corporal: es una *forma*, pero una forma enfusada en la materia, como el apetito concupiscible, la potencia vegetativa, nutritiva y generatriz, potencia que es raíz y principio del apetito concupiscible y de la parte pasiva del al-

ma. Ahora bien: una forma no puede, en absoluto, experimentar agitación ni pasión alguna, sino que en todo punto debe perseverar en su ser. A la materia del cuerpo es a quien corresponde sentir una pasión, cuando esa pasión es producida por la presencia de aquella potencia que es su principio. En efecto, no es la potencia vegetativa quien vegeta, ni la potencia nutritiva quien es nutritiva; en general, el principio que produce un movimiento no es movido por el movimiento que él mismo produce, sino que, o no es movido de ningún modo, o bien su movimiento y su acción son de naturaleza por completo diferente. Ahora bien, la esencia de una forma es obrar, producir con su sola presencia, como si la armonía hiciese vibrar por sí misma las cuerdas de la lira. Así, la *parte pasiva* es—sin que ella padezca en modo alguno—*causa de las pasiones*, ya sea que los movimientos procedan de ella—es decir, de la imaginación sensible—, ya que ocurran sin imaginación distinta.

Habría que examinar aún si, al tener por origen la opinión un principio superior (el alma), este principio no permanece inmóvil porque es la forma de la armonía, al paso que la causa del movimiento hace el oficio del músico, y las partes agitadas por la pasión, el de las cuerdas; porque no es la armonía, sino las cuerdas, quien siente la pasión; y la cuerda no puede vibrar, aunque lo quiera el músico, si la armonía no lo prescribe.

V.—¿Por qué hay que tratar de hacer al alma *impasible*, entonces, por medio de la filosofía, si ya desde su origen mismo no experimenta pasión alguna? Es que cuando se produce en el alma una imagen mediante la parte pasiva, resulta de ello, en el cuerpo, una pasión y una agitación, y a esa agitación se vincula la imagen del mal que es previsto por la opinión. Esta pasión es la que la razón ordena que se aniquile y

que jamás se deje producir, porque el alma está enferma cuando esa pasión se produce, y sana cuando no se produce: porque, en el último caso, no se forma en el alma ninguna de esas imágenes que son causa de las pasiones. Así es como, para librarse de las imágenes que le obsesionan a uno durante el sueño, se despierta al alma ocupada con esas imágenes. También puede decirse, en este sentido, que las pasiones son producidas por las representaciones de las cosas exteriores, mirando esas representaciones como pasiones del alma.

Pero ¿qué es eso de purificar el alma, si ésta no puede ser mancillada?, ¿qué separarla del cuerpo? Purificar el alma es aislarla, no permitirle que tome apego a las demás cosas, ni que las mire, ni que reciba opiniones que son extrañas a ella, cualesquiera que sean, por lo demás, esas opiniones y esas pasiones, como ya hemos dicho; es, por consiguiente, impedirle que examine fantasmas y que produzca las pasiones que a esos fantasmas acompañan. Así, *purificar el alma* consiste en *elevarla de las cosas terrenas a las cosas inteligibles*; es, también, *separarla del cuerpo*, porque entonces ya no se halla tan sujeta al cuerpo que pueda ser por él soyugada, sino que se asemeja a una luz que no está hundida en el torbellino de la materia, aunque la parte del alma que en ese torbellino se halla sumida no deje por ello de ser impasible. En cuanto a la parte pasiva del alma, purificarla es apartarla de la intuición de las imágenes engañosas; separarla del cuerpo es impedir que se incline hacia las cosas inferiores y que se represente sus imágenes; es, asimismo, aniquilar las cosas de que se la separa, de modo que no sea ahogada por el torbellino que se desencadena cuando se deja que el cuerpo tome demasiada fuerza; que entonces es menester debilitarlo para regirlo más fácilmente.

VI.—Suficientemente demostrada queda la imposibilidad de la *Esencia inteligible*, que está por entero comprendida en el género de la *Forma*. Mas como la *Materia* es también cosa incorpórea, aun cuando lo sea de otro modo, debemos examinar igualmente qué naturaleza posee, ver si puede padecer y sufrir todo linaje de modificaciones, como se cree comúnmente, o bien si, por el contrario, es impasible, y, en ese caso, en qué consiste su impasibilidad.

Ya que nos vemos llevados así a tratar de la naturaleza de la materia, debemos, ante todo, dejar sentado que la naturaleza, la esencia y la existencia del Ser no son lo que el vulgo cree. En efecto, el *Ser es; es*, en la verdadera acepción de la palabra: es decir, que *es esencialmente*; es por modo absoluto: es decir, que nada le falta del ser; al ser plenamente el ser, de ninguna otra cosa necesita para ser y conservarse; más aún: si otras cosas *parecen* ser, es a él a quien se lo deben. Si lo que expostulamos es cierto, el Ser debe poseer la vida, la vida perfecta (si no, no sería más ser que el no ser). Ahora bien, la vida perfecta es la inteligencia, es la sapiencia perfecta. El Ser es, pues, determinado y definido. Ninguna cosa es en potencia que no se encuentre ya en él; de no ser así, no se bastaría plenamente a sí mismo. Es, pues, eterno, inmutable, incapaz de recibir nada, de agregarse nada; porque lo que recibiera tendría que ser por fuerza ajeno a él, tendría que ser, por consiguiente, el no ser. El Ser debe, pues, poseer en sí mismo todas las cosas para existir por sí mismo, ser todas las cosas a la vez, ser uno y todo al mismo tiempo, ya que en eso hacemos consistir el Ser; si así no fuera, la inteligencia y la vida, en lugar de emanar del Ser, serían cosas adventicias para él. No podrían proceder, sin embargo, del no ser, y el Ser, por su parte, no podría estar privado de la inteligencia y de la vida. El verdadero no ser no tendrá,

pues, inteligencia ni vida sino en la manera en que una y otra deben encontrarse en los objetos inferiores y posteriores el Ser. En cuanto al principio superior al Ser (lo Uno), da al Ser la inteligencia y la vida sin que él, por su parte, tenga necesidad de poseerlas.

Si tal es la naturaleza del Ser, mal podrá ser ni los cuerpos, ni la substancia de los cuerpos; el ser de los cuerpos es el no ser.—Pero, se dirá, ¿cómo no ha de darse nombre de ser a la substancia de los cuerpos, a la materia que compone esas montañas, esas rocas, toda la tierra sólida; en una palabra, todos los objetos impenetrables? Cuando uno choca contra uno de ellos, ¿no se ve obligado por el choque que recibe a reconocer que esos objetos existen? ¿Cómo son seres, seres verdaderos, objetos como el alma y la inteligencia, que no son impenetrables, que no pueden chocar contra otros ni ser golpeados por ellos, que son completamente invisibles?—He aquí nuestra respuesta: La tierra, que posee la naturaleza corporal en el más alto grado, es inerte; el elemento que es menos grosero (el aire) es ya más móvil y ocupa una región elevada; el fuego se aleja más aún de la naturaleza corporal. Las cosas que mejor se bastan a sí mismas, menos agitan y perturban a las demás; las que son más pesadas y terrenas, por lo mismo que son incompletas, que se hallan sujetas a caídas, que son incapaces de elevarse, caen por debilidad y chocan con las demás en virtud de su inercia y de su pesadez: así vemos que los cuerpos inanimados caen más pesadamente, chocan y hieren con más fuerza; los cuerpos animados, en cambio, por lo mismo que participan del ser en mayor medida, tropiezan a los demás con menos rigidez. Por eso el movimiento, que es una especie de vida, o por lo menos una imagen de la vida, se halla en más alto grado en las cosas que son menos corporales.

Parece, pues, que lo que hace a un objeto más corpo-

ral sea el *eclipse del ser*. Si examinamos los hechos que llamamos *pasiones*, vemos que cuanto más corporal es un objeto más sujeto está a padecer: la tierra lo está más que los otros elementos, y así sucesivamente. En efecto, cuando los demás elementos están divididos, reunen inmediatamente sus partes, si nada se opone a ello; mas cuando se separan partes de tierra, no vuelven a juntarse unas con otras; parece, de esta suerte, que no tengan ninguna fuerza natural, ya que, después de un ligero golpe, se quedan en el estado en que han sido puestas al ser golpeadas y partidas. Por consiguiente, a medida que una cosa es más corporal, más se acerca al no ser, ya que no puede volver a la unidad. Los choques pesados y violentos con que unos cuerpos actúan sobre los otros van seguidos de destrucción. Cuando una cosa, aun cuando sea débil, cae sobre una cosa débil, es relativamente potente; es el no ser que tropieza con el no ser.

Tales son las objeciones que teníamos que hacer a los que consideran a todos los seres como corporales, que no quieren juzgar de su existencia sino por las impresiones que de ellos reciben, y que tratan de fundar la certidumbre de la verdad en las imágenes de la sensación. Se asemejan a hombres dormidos que toman por realidades las visiones que tienen en sus sueños. La sensación es el sueño del alma: mientras el alma está en el cuerpo, sueña; el verdadero despertar del alma consiste en separarse verdaderamente del cuerpo, y no en levantarse con él. Levantarse con el cuerpo es pasar de una manera de sueño a otra manera de sueño, de un hecho a otro; despertarse verdaderamente, es separarse completamente de los cuerpos. Estos, como tienen una naturaleza contraria a la del alma, tienen, por consiguiente, una naturaleza contraria a la de la esencia. Pruebas de ello tenemos en

su generación, en su fluir, en su destrucción, cosas todas ellas contrarias a la naturaleza del ser.

VII.—Volvamos a la materia considerada como substancia, y luego a lo que se dice que existe en ella. Merced a este examen, veremos que la materia es el *no ser*, y que es *impasible*.

La materia es incorpórea porque el cuerpo no existe si no es después que ella, porque el cuerpo es un compuesto, uno de cuyos elementos está constituido por la materia. Decimos que ésta es *incorpórea*, porque el ser y la materia son dos cosas igualmente distintas del cuerpo. Al no ser el alma, la materia no es ni inteligencia, ni vida, ni razón espermática, ni límite. Es una especie de *infinito*. Tampoco es una potencia activa, porque ¿qué habría de producir? Ya que la materia no es ninguna de las cosas de que acabamos de hablar, mal podría recibir el nombre de *ser*; sólo merece el de *no ser*, y aun no en el sentido en que se dice que el movimiento o el reposo no son el ser; la materia es verdaderamente el no ser. Es una imagen y un fantasma de la extensión, una *aspiración a la existencia*. Si persevera, no es en el reposo, sino en el cambio. Es invisible por sí misma, escapa a quien quiere verla. Está presente cuando no se la mira; escapa al ojo que la busca. Parece contener siempre en sí los contrarios: lo grande y lo pequeño, lo más y lo menos, el defecto y el exceso. Es un fantasma por igual incapaz de permanecer y de huir, ya que la materia ni siquiera tiene fuerza para huir de la forma, puesto que no ha recibido ninguna fuerza de la Inteligencia, y es la carencia de todo ser. Por consiguiente, miente en todo lo que parece ser: si se la representa como *lo grande*, inmediatamente se aparece como *lo pequeño*; si como *lo más*, hay que reconocer que es *lo menos*. Su ser, cuando se trata de concebirlo, aparece como el *no ser*; es una sombra fugitiva como la



cosas que en ella son, y que constituyen simulacros en un simulacro. Aseméjase a un espejo en que se ven las apariencias de objetos situados fuera de él, que parece estar lleno y poseer todo, aun cuando realmente nada posee.

La materia es así una imagen sin forma, en la cual entran y de la cual salen las imágenes de los seres. Estas aparecen en ella precisamente porque la materia no tiene forma; parecen producir en ella algo, mas nada producen realmente. No tienen consistencia, fuerza ni solidez: como la materia tampoco las tiene, penetran en ella sin dividirla, como entrarían en el agua, o bien como unas formas pudieran moverse en el vacío. Si las imágenes que aparecen en la materia tuviesen la misma naturaleza que los objetos que representan y de que emanan, entonces, atribuyendo a las imágenes un poco de la potencia de los objetos que las envían, con razón pudiera creérselas capaces de hacer padecer a la materia. Mas como las cosas que se ven en la materia no tienen la misma naturaleza de los objetos cuyas imágenes son, es falso que la materia padezca al recibirlas, pues que son falsas apariencias sin semejanza alguna con lo que las produce. Débiles y falsas por sí mismas, van a parar a una cosa que es igualmente falsa. Deben, por ende, dejarla impasible como un espejo, como el alma, no producir en ella más efecto del que produce un sueño en el alma; comparaciones, empero, imperfectas, puesto que en los casos que citamos hay alguna semejanza entre las imágenes y los objetos.

VIII.—Es absolutamente necesario que lo que padece tenga potencias y cualidades opuestas a las cosas que se le acercan y le hacen padecer. Así, lo que altera el calor de un objeto es el frío, la humedad es lo que altera la sequedad, y decimos que la substancia se altera cuando de caliente se torna fría, y de seca, hú-

meda. Otra prueba de esta verdad es la destrucción del fuego que, al cambiar, se convierte en otro elemento. Entonces decimos que es el fuego lo que ha sido destruído, y no la materia. Lo que padece es, pues, destruído, porque lo que ocasiona la destrucción es siempre una modificación pasiva. Resulta de esto que ser destruído y padecer son dos cosas inseparables. Ahora bien, es imposible que la materia sea destruída, puesto que ¿cómo habría de ser destruída, y en qué habría de cambiarse?

Pero, se dirá, la materia recibe calor, frío, cualidades numerosas e incluso innumerables; es caracterizada por ellas, las posee como inherentes en cierto modo a su naturaleza y mezcladas unas con otras, puesto que no existen aisladamente; sirviendo como sirve de medio a la acción que unas cualidades ejercen sobre otras con su mezcla, ¿cómo podría no padecer con ellas la materia? Para que fuese impasible, habría que situarla en cierto modo fuera de las cualidades. Pero toda cualidad que se halla presente en un sujeto no puede estar presente en él sin comunicarle algo de sí mismo.

IX.—Es de notar que las expresiones: *tal cosa está presente en tal otra*, y *tal cosa está en tal otra*, tienen varios sentidos. Tales veces, una cosa torna mejor o peor a otra con su presencia, haciéndole sufrir un cambio, como vemos en los cuerpos, sobre todo en los de los seres vivos. Otras veces, una cosa torna mejor o peor a otra sin hacerla padecer, y es lo que ocurre con el alma, como ya hemos dicho en otro lugar. Otras veces, en fin, es como cuando se imprime una figura en un trozo de cera: la presencia de la figura nada añade a la esencia de la cera, y su destrucción no le hace perder nada. Del mismo modo, la luz no cambia la figura del objeto a que alumbra con sus rayos. Una piedra enfriada participa en algo de la naturaleza pro-

pia de la cosa que la ha enfriado; mas no por eso deja de ser piedra. ¿Qué pasión hace sufrir la luz a una línea, a una superficie? Quizá se diga que en este caso padece la substancia corporal; pero ¿cómo puede padecer por la acción de la luz? Padecer, en efecto, no es gozar de la presencia de una cosa ni recibir una forma. Los espejos y en general los objetos diáfanos, que no padecen por efecto de las imágenes que en ellos se pintan, ofrecen un feliz ejemplo de la verdad que aquí enunciamos. En efecto, las cualidades son en la materia como simples imágenes, y la misma materia es todavía más impasible que un espejo. El calor, el frío, se producen en ella sin calentarla ni enfriarla. Porque el caldearse y el enfriarse consisten en que una cualidad del objeto hace sitio a otra. (Observemos, de pasada, que no dejaría de tener interés examinar si el frío no será simplemente la ausencia del calor). Al entrar en la materia, las cualidades no obran unas sobre otras, por su mayor parte, sino cuando son contrarias. ¿Qué acción podría ejercer un olor, en efecto, sobre un sabor dulce, o un color sobre una figura? ¿Cómo, en general, lo que pertenece a un género podría obrar sobre lo que pertenece a otro? Esto es lo que demuestra que una cualidad puede hacer sitio a otra en el mismo sujeto, o una cosa estar en otra, sin que su presencia cause modificación alguna en el sujeto a que o en que está presente. Así como una cosa no es alterada por la primera que llega, así lo que padece y cambia no recibe modificación pasiva ni cambio de todo linaje de objetos. Los contrarios sólo por la acción de los contrarios padecen. Las cosas que son simplemente diferentes no producen cambio unas en otras. En cuanto a aquellas que no tienen contrarios, mal podrían, evidentemente, padecer por la acción de ningún contrario. Por consiguiente, lo que padece no puede ser materia, sino que debe ser un

compuesto de forma y de materia, o una cosa múltiple. Mas lo que es aislado, separado de todo lo demás, completamente simple, debe permanecer impasible respecto de todas las cosas, y quedar como a modo de un medio en que las demás cosas actúan unas sobre otras. De la misma suerte, diversos objetos pueden chocar entre sí en una casa sin que por ello padezca la casa ni más ni menos que el aire que en ella se encuentra. Son, pues, las cualidades reunidas en la materia las que obran unas sobre otras, en la medida en que está en su naturaleza hacerlo. En cuanto a la materia, es mucho más impasible aún de lo que son entre sí las cualidades cuando ocurre que no son contrarias.

X.—Si la materia pudiese padecer, debería guardar algo de la pasión que experimentase, ya reteniendo la pasión misma, o ya encontrándose en un estado diferente al que era el suyo antes de que padeciese. Pero cuando una cualidad llega así después de otra cualidad, ya no es la materia la que la recibe, sino la materia determinada ya por una cualidad. Si la cualidad se desvanece dejando algún rastro de sí con la acción que ha ejercido, aún se alterará más el sujeto; al proceder de esta manera, será por completo otra cosa que la materia pura, será algo múltiple por sus formas y por sus maneras de ser. Ya no será, pues, el receptáculo común de todas las cosas, porque tendrá en sí mismo un obstáculo a muchas cosas que podrían sobrevenirle; la materia ya no subsistirá en él, ya no será incorruptible. Ahora bien, si es preciso admitir que la materia sigue siendo siempre lo que era desde su origen, es decir, materia, sostener que es alterada ya no es conservar la materia misma. Por otra parte, si todo lo que es alterado debe permanecer inmutable en su especie y ser alterado únicamente en sus accidentes sin serlo en sí mismo; en una palabra, si lo que

es alterado debe ser permanente, y, si lo que es permanente no es lo que padece, una de dos: o la materia es alterada y se aparta de su naturaleza, o bien no se aparta de su naturaleza y no es alterada. Si se dice que la materia es alterada, mas no en tanto que materia, tendremos, en primer lugar, que no se sabrá decir en qué es alterada, y esto mismo obligará en seguida a confesar que no es alterada. En efecto, del mismo modo que las demás cosas, que son formas, no pueden ser alteradas en su esencia, porque lo que constituye su esencia es esa misma inalterabilidad, así, comoquiera que la esencia de la materia consiste en ser en tanto que materia, no puede ser alterada en tanto que materia, y es necesariamente permanente en este respecto. Por consiguiente, si la forma es inalterable, la materia debe ser igualmente inalterable.

XI.—Ese era, sin duda, que Platón tenía presente en su espíritu cuando ha dicho con justeza: «Ésas imitaciones de los seres eternos que entran en la materia y que salen de ella.» No sin razón ha empleado las expresiones «entrar», «salir». Ha querido que examinásemos con atención cómo se opera la *participación de la materia en las ideas*. Cuando Platón trata así de establecer cómo participa la materia en las ideas, se propone hacer ver, no de qué manera entran las ideas en la materia, como muchos han creído antes de nosotros, sino de qué manera están en ella. Parece asombroso, sin duda, que la materia permanezca impasible con respecto a las ideas que en ella están presentes, mientras que las cosas que entran en ella padecen unas por la acción de las otras. Hay que admitir, sin embargo, que las cosas que entran en la materia expulsan de ella a las precedentes, y que lo único que padece es lo compuesto; y aun no es todo género de compuesto lo que padece, sino aquel que necesita de la cosa introducida o expulsada, que es defectuoso en

su constitución por ausencia de ella y completo con su presencia. En cuanto a la materia, la introducción de cualquier cosa que sea no añade nada a su naturaleza: no deviene lo que es merced a la presencia de esa cosa, ni pierde nada con su ausencia; sigue siendo lo que desde el principio era. Ser ornado es cosa útil para el objeto que necesita de orden y de ornamento; puede recibir ese ornamento sin ser alterado cuando no hace más que revestírsele en algún modo. Mas si ese ornamento penetra en él como cosa que forme parte de su esencia, no puede recibirlo entonces sin ser alterado, sin dejar de ser lo que antes era, de ser feo, por ejemplo, sin cambiar por eso mismo, sin trocarse, por ejemplo, en hermoso, de feo que era. Por tanto, si la materia se convierte de fea en hermosa, deja de ser lo que era antes, a saber, de ser fea, de suerte que al ser ornada pierde su esencia, tanto más cuanto que no es fea por accidente. Siendo como es bastante fea para ser la fealdad misma, no podría participar de la belleza; siendo bastante mala para ser el mismo mal, no podría participar del bien. Por consiguiente, la materia participa de las ideas sin padecer; esta participación, por ende, debe operarse de otra manera, y consistir, por ejemplo, en la apariencia (*oyon dokein*). Este modo de participación resuelve la cuestión que nos hemos planteado: nos hace comprender cómo, aun siendo mala, la materia puede aspirar al Bien sin que por su participación en el Bien deje de ser lo que era. En efecto, si esa participación se opera de tal suerte que la materia permanece sin alteración, como decimos, que siga siendo siempre lo que es, no hay por qué extrañarse de que pueda, aun siendo mala, participar en el Bien; no se aparta, con ello, de su manera de ser. Por una parte, como es necesario que participe, participa en tanto que dura; por otra, como sigue siendo lo que es, en virtud del modo de participación que le

deja su esencia, no sufre ninguna alteración por parte del principio que le da algo; sigue siendo siempre tan mala porque su esencia subsiste siempre. Si participase realmente en el Bien, si fuera realmente modificada por él, ya no sería mala por su naturaleza. Por tanto, cuando se afirma que la materia es mala, se dice la verdad si por ello se entiende que es impasible respecto del Bien; lo cual equivale a admitir que es completamente impasible.

XII.—Penetrado del mismo pensamiento, persuadido de que, con la participación, la materia no recibe la forma y la especie, como haría un sujeto que constituyese un compuesto de cosas íntimamente unidas por su transformación, su mixtión y sus pasiones comunes, Platón, para demostrar que no es así y que la materia permanece impasible aun al recibir las formas, ha encontrado un ejemplo, perfectamente escogido, de participación operada sin pasión. Si se buscase un ejemplo de otro género, sería muy difícil hacer comprender cómo el sujeto puede permanecer el mismo cuando las formas se hallan presentes en él. Al tratar de alcanzar el fin que perseguía, Platón ha promovido muchas cuestiones; además, se ha aplicado a hacer ver que *los objetos sensibles están vacíos de realidad, y que la apariencia ocupa en ellos amplio lugar*. Al expostular que si la materia hace padecer a los cuerpos animados, sin que ella sienta ninguna de esas pasiones, es por las figuras que toma, Platón nos muestra su permanencia y su identidad; quiere hacernos concluir de ahí que la materia no sufre pasión ni alteración al asumir esas figuras. En efecto, en los cuerpos que toman sucesivamente diferentes figuras, cabe, fundándose en la analogía, llamar alteración al cambio de figuras; mas, toda vez que la materia no tiene figura ni extensión, ¿cómo podría calificarse de alteración ni aun por analogía, la presencia de una figura?



¿Queremos tener una regla segura y no equivocarnos en nuestro lenguaje? No tenemos más que decir que el sujeto no posee nada de la manera en que se cree que posee. ¿Cómo posee, pues, las cosas que en sí mismo tiene, si no es como figura? La proposición de Platón significa que la materia es impasible y que en ella hay presenciā aparente de imágenes que no se hallan realmente presentes en ella.

Pero es necesario aún insistir previamente en la impasibilidad de la materia, porque el empleo de los términos usuales podría llevarnos a suponer, aunque erróneamente, que la materia padece. Así es, dice Platón, como se concibe a la materia como inflamada, mojada, etcétera, como recibiendo las formas del aire y del agua. Al añadir que «la materia recibe las formas del aire y del agua», Platón modifica la afirmación de que «la materia es inflamada y mojada», y muestra que, al recibir las formas, ella, sin embargo, carece de forma, que las formas no hacen más que entrar en ella. La expresión: *la materia es inflamada*, no debe tomarse en sentido propio; significa tan sólo que la materia se torna fuego. Ahora bien, tornarse fuego no es lo mismo que ser inflamado: ser inflamado sólo puede ocurrirle a lo que es diferente del fuego, a lo que padece; lo que por sí mismo es una parte del fuego no podría ser inflamado. Sostener lo contrario sería tanto como sostener que el bronce ha formado de sí mismo una estatua, o que el fuego se ha difundido por sí mismo en la materia y la ha inflamado. ¿Se pretende que una razón espermática se haya llegado a la materia? ¿Cómo habría de haberla inflamado esa razón? ¿Pre-téndese que una figura se haya unido a la materia? Pero lo que es inflamado está ya compuesto, evidentemente, de dos cosas, una materia y una figura, y esas dos cosas forman una sola. Mas aunque esas dos cosas no formen más que una, no se hacen padecer

recíprocamente; obran solamente sobre otras. En ese caso, ¿obran juntas? No, solamente la una impide a la otra que huya de la forma.—Pero, se dirá, cuando el cuerpo esté dividido, ¿cómo puede no estarlo también la materia? ¿Cómo, cuando el compuesto de forma y de materia padece porque está dividido, no comparte esa pasión la materia?—Si es así, nada impide tampoco pretender que la materia es destruída y decir: ¿Por qué, ya que el cuerpo es destruído, no habría de ser destruída también la materia? Lo que padece y se divide tiene que ser una cantidad, una magnitud. Lo que no es una magnitud no puede experimentar las mismas modificaciones que una magnitud; lo que no es un cuerpo no puede padecer como tal cuerpo. Por consiguiente, los que consideran la materia como susceptible de padecer se verían arrastrados a decir de ella que es un cuerpo.

XIII.—Deben explicar, además, en qué sentido dicen que la materia huye de la forma. ¿Cómo puede huir de las piedras y de las cosas sólidas que la contienen? Porque no cabe decir que unas veces huya de la forma y otras no. Si la rehuye por su voluntad, ¿por qué no huye de ella siempre? Si permanece en la forma por necesidad, no hay momento en que no esté en alguna forma. La causa de que la materia no esté contenida siempre en la misma forma no debe buscarse en la materia, sino en las formas que la materia recibe. ¿En qué sentido se dice, pues, que la materia rehuye la forma? ¿La rehuye siempre y por su naturaleza? Este aserto equivale a decir que la materia, sin dejar nunca de ser ella misma, tiene la forma sin tenerla jamás. De no ser así, no podría darse a ese aserto sentido alguno racional. La materia, dice Platón, es «la nodriza, el receptáculo de la generación». Si la materia es nodriza y receptáculo de la generación, es, evidentemente, otra cosa que ésta. Solamen-

te aquello que es susceptible de ser alterado cae dentro del dominio de la generación. Ahora bien, como la materia, al ser nodriza y receptáculo de la generación, existe antes que ésta, existe también con anterioridad a toda alteración. Por consiguiente, decir que la materia es nodriza y receptáculo de la generación es conservarla impasible. A la misma idea se refieren también los asertos de que la materia es aquello en que se aparecen las cosas engendradas, y de que salen; que es el *lugar eterno*, el *lugar de toda generación*.

Al llamar, y con razón, a la materia «el lugar de las formas», Platón no atribuye pasión ninguna a la materia; indica, únicamente, que las cosas ocurren de otra manera. ¿De qué manera? Puesto que la materia no puede, por su naturaleza, ser ninguno de los seres, puesto que debe huir de la esencia de todos los seres, ser por completo diferente de ella (pues que las razones espermáticas son verdaderos seres), conserva necesariamente su naturaleza en virtud de esa misma diferencia. No sólo debe, pues, no contener en sí a los seres, sino, además, no apropiarse lo que es imagen de ellos; porque es así como es completamente diferente de los seres. De otro modo, si se apropiase la forma, cambiaría con ella y dejaría así de ser diferente de los seres, ni sería ya, tampoco, el lugar de todas las cosas, ni receptáculo de nada. Es preciso, sin embargo, que la materia siga siendo la misma cuando entren en ella las formas, y que permanezca impasible cuando salgan de ella, para que haya siempre algo que pueda entrar en ella o salir de ella. Como lo que en ella entra es un simulacro, síguese de aquí que es una cosa engañosa lo que entonces entra en una cosa engañosa. Lo que entra en la materia, ¿entrará en ella, por lo menos, de una manera verdadera? Pero ¿cómo puede ser recibida verdaderamente una cosa por otra que en modo alguno sabría participar de la realidad,

puesto que empieza por ser ella misma esencialmente engañosa?

Así, la materia es una cosa engañosa en que entran de manera mentida los simulacros de las esencias, del mismo modo que vemos en un espejo las imágenes de los objetos que están al alcance de nuestra vista. Haced que desaparezcan los seres del mundo sensible, y nada percibiréis ya de las cosas con que aquí abajo tropieza vuestra mirada. Verdad es que, aquí abajo, el espejo es, a su vez, visible; es porque es una forma. Pero la materia, que en el mundo sensible hace el papel de un espejo, comoquiera que no es una forma, escapa a la vista; de no ser así, tendría que ser visible por sí misma. Le ocurre lo mismo que al aire, que permanece escondido incluso cuando es penetrado por la luz, porque antes de ser penetrado por ella no era visible. No creemos que las cosas que aparecen en un espejo existan realmente, porque pasan, en tanto que el espejo queda y hiere nuestras miradas. La materia, en cambio, es invisible, contenga o no formas. Pero supongamos por un momento que no sea así, que las imágenes que colman un espejo no sean pasajeras, y que el espejo permanezca invisible: evidentemente, en ese caso, creeríamos que las cosas que el espejo nos presenta existen realmente. Por tanto, si hay algo en un espejo, lo que hay es lo que son las formas sensibles en la materia. Si en un espejo no hay más que apariencia, debemos admitir igualmente que sólo *apariciencia* hay en la materia, reconociendo que esa apariencia es la causa de la existencia de los seres, existencia en que participan siempre realmente las cosas que existen, y en la que no participan realmente las que no existen verdaderamente, porque no podrían ser en el estado en que se hallarían si existiesen sin que existiera el propio Ser en sí.

XIV.—¿ Es que nada subsistiría en el mundo sensi-

ble si la materia no existiese? No, nada. Es lo mismo que ocurre con un espejo: retiradlo, y las imágenes se desvanecen. En efecto, lo que por su naturaleza está destinado a existir en otra cosa, mal podría existir sin esa cosa; ahora bien, la naturaleza de toda imagen es ese existir en otra cosa. Si la imagen fuese una emanación de las causas mismas, podría subsistir sin ser en otra cosa; mas como esas causas permanecen en sí mismas, para que su imagen se refleje en otra parte es menester que haya otra cosa destinada a servir de lugar a lo que no entra realmente en ella; una cosa, digo, que, con su presencia, su audacia, sus sollicitaciones y su indigencia, obtenga por la fuerza en cierto modo, pero que sea engañada, porque nada obtiene realmente; de suerte que conserve su indigencia y que siga solicitando. Desde el punto en que *Penia* (la Penuria) existe, pide sin cesar, como refiere un mito; esto demuestra suficientemente que está naturalmente desasistida de todo bien. No aspira a conseguir cuanto posee el que le da; le basta con tener algo de ello, de suerte que vemos en esto hasta qué punto son diferentes de los seres verdaderos los simulacros que aparecen en la materia. El mismo nombre de *Penia*, que se da a la materia, indica que es insaciable. Si se dice que se une a *Poros* (la Abundancia), no significa esto que se una al Ser o a la Plenitud, sino a una cosa de admirable artificio; es decir, a una cosa que no es sino una especiosa apariencia.

Imposible es, en efecto, que lo que se halla fuera del ser esté completamente privado de él, porque la naturaleza del ser es producir seres. Por otra parte, el no ser absoluto no puede mezclarse al ser. Resulta de esto una cosa asombrosa, y es que la materia participa del ser sin participar de él realmente, y que obtiene de él algo al acercársele, bien que por su naturaleza no pueda unirse a él. Refleja, pues, lo que recibe de

una naturaleza extraña a la suya, lo mismo que el eco devuelve el sonido, en los lugares unidos y tersos; así es como las cosas que no perduran en la naturaleza parecen residir en ella y venir de ella.

Si la materia participase de la existencia de los seres verdaderos y los recibiese en su seno como pudiera pensarse, lo que en ella entra la penetraría profundamente; pero bien se ve que no es penetrada por ellos, que permanece sin recibir de eos nada, que ha detenido, por el contrario, la *procesión* (*próodos*) de ellos, como el eco detiene y devuelve el sonido, que es solamente el receptáculo de las cosas que entran en ella y en ella se mezclan. Ocurre aquí todo como en el caso en que alguien, queriendo encender un fuego con los rayos del sol, pone ante esos rayos vasos bruñidos y los llena de agua por que la llama, detenida por los obstáculos que en el interior encuentra, no puede penetrar y se concentre en el exterior. Así es como la materia se convierte en causa de la generación; así es como se comportan las cosas que en ella subsisten.

XV.—Los objetos que concentran los rayos del sol, recibiendo del fuego sensible lo que se inflama en su foco, son visibles. Aparecen, porque las imágenes que se forman están alrededor y al lado de ellos, porque se tocan, y, finalmente, porque hay dos límites en esos objetos. Pero cuando la razón espermática está en la materia, es exterior a ella de manera por completo diferente: es que posee una naturaleza diferente. No es necesario que haya aquí dos límites: la *materia* y la *razón* son extrañas una a otra por la diferencia de esencia y la oposición de naturaleza que hace su mezcla imposible. La causa que hace que cada una de ellas permanezca en sí misma es que lo que entra en la materia no la posee, como tampoco la materia posee a lo que entra en ella. Así es como la opinión y la imaginación no se mezclan en nuestra alma.

sino que cada una de ellas sigue siendo lo que es, sin arrastrar nada consigo ni dejar nada suyo, porque no hay mixtión. Estas potencias son exteriores una a otra; no porque estén yuxtapuestas, sino porque hay entre ellas una diferencia que es aprehendida por la razón en lugar de serlo por la vista. La imaginación, aquí, es una especie de fantasma (aunque el alma no sea un fantasma; aunque parezca hacer y en efecto haga muchos actos como quiere); la imaginación, digo, se halla entonces, respecto del alma, en la misma relación, aproximadamente, que la que guardan entre sí la forma y la materia. Sin embargo, no oculta al alma, que a menudo la aparta con sus operaciones; jamás podría ocultarla por completo, ni aun cuando la penetrase por entero y pareciese velarla completamente. El alma, en efecto, contiene en sí operaciones y razones contrarias a la imaginación, con las que aparta los fantasmas que vienen a asediarse. Pero la materia, que es infinitamente más débil que el alma, no tiene absolutamente nada de los seres, ni de verdadero ni de falso, que en propiedad le pertenezca. Nada tiene que pueda hacerla parecer ella misma; es la ausencia absoluta de todas las cosas. Es, únicamente, para las demás cosas, una *causa de apariencia*; pero ella, por sí sola, no podría decir: Estoy aquí o allá. Si una razón profunda llega a descubrir la materia partiendo de los demás seres, afirma que la materia es una cosa completamente abandonada de los verdaderos seres; mas como las cosas posteriores a los seres verdaderos parecen ser, a su vez, la materia es en cierto modo, extendida en todas esas cosas, y parece a la vez seguir las y no seguir las.

XVI.—La razón espermática, al llegarse a la materia y darle la extensión que ha querido, ha hecho de ella una magnitud; ha extraído de sí misma la magnitud para dársela a la materia, que no la poseía, y



que no por eso ha pasado a ser grande; de no ser así, la magnitud que se encontrase en ella sería la magnitud misma. Si quitamos a la materia la forma, el sujeto que entonces queda ya no es ni parece ya grande, pues que la magnitud es parte integrante de la forma. Si lo que se produce en la materia es cierta magnitud, un hombre, por ejemplo, o un caballo, la magnitud propia del caballo desaparece con la forma misma del caballo. Si se dice que un caballo sólo puede producirse en una masa de una magnitud determinada, y que esa magnitud queda cuando la forma del caballo desaparece, responderemos que no es la magnitud propia del caballo lo que entonces queda, sino la magnitud de la masa. Y aun así, si esa masa es fuego o tierra, cuando la forma del fuego o la de la tierra desaparecen, la magnitud del fuego o la de la tierra desaparece con ella. La materia no posee, pues, ni figura ni cantidad; de otra manera, no se convertiría nunca de fuego en otra cosa, sino que, permaneciendo fuego, jamás *devendría* fuego. Ahora que parece haber llegado a ser tan grande como este universo, si el cielo, con cuanto contiene, fuera aniquilado, toda cantidad desaparecería de la materia al mismo tiempo, y con la cantidad se desvanecerían también las demás cualidades que son inseparables de ella. La materia quedaría siendo, así, lo que primitivamente era para sí misma: nada conservaría de las cosas que en ella existen. En efecto, los objetos que son susceptibles de padecer en virtud de la presencia de objetos contrarios, pueden, cuando éstos se alejan, conservar alguna huella de ellos; mas lo que es imposible no retiene nada. Así, por ejemplo, el aire penetrado por la luz nada guarda de ella cuando esa luz desaparece. Si alguien se extraña de que lo que carece de magnitud puede devenir grande, le preguntaremos, a nuestra vez, cómo puede llegar a estar caliente lo que no tiene calor. En efecto,

una cosa es para la materia ser materia, y otra cosa ser magnitud; la magnitud es inmaterial como la figura. Si conservamos la materia tal cual es, debemos decir que es todas las cosas por participación. Ahora bien, la magnitud forma parte de lo que llamamos «todas las cosas». Como los cuerpos son compuestos la magnitud se encuentra en ellos con las demás cualidades, sin que sea, empero, determinada. La *razón del cuerpo* contiene también, en efecto, la magnitud. La materia, en cambio, ni siquiera contiene la magnitud determinada, puesto que no es un cuerpo.

XVII.—La materia no es, tampoco, la magnitud misma, ya que la magnitud es una forma, y no un receptáculo; existe por sí misma. La materia no es, pues, magnitud, aún, en ese respecto. Mas como lo que existe en la Inteligencia o en el Alma ha querido devenir grande, a las cosas que quieren imitar la magnitud con su aspiración o con su movimiento, les ha dado la potencia de imprimir a otro objeto una modificación análoga a la suya. Así, la *magnitud*, desarrollándose en la *procesión de la Imaginación*, ha arrastrado consigo a la *pequeñez de la materia*, la ha hecho parecer grande extendiéndola consigo, sin que esa extensión la haya colmado. La magnitud de la materia es una falsa magnitud, puesto que la materia, sin poseer magnitud, al extenderse con la magnitud, ha compartido la extensión de ésta. En efecto, como todos los seres inteligibles *se reflejan*, ya sean en las demás cosas en general, ya en una de ellas en particular, siendo como es grande cada uno de ellos (de los seres inteligibles), el conjunto, de esta manera, es grande. Así, la magnitud de cada esencia ha constituido una magnitud particular; un caballo, por ejemplo, es otro ser. La *imagen formada por el reflejo universal de los seres inteligibles* se ha convertido en una magnitud, porque ha sido iluminada por la magnitud misma.

Cada parte ha pasado a ser una magnitud particular, y todas las cosas juntas han parecido grandes por la virtud de la forma universal a que pertenece la magnitud. Ha habido así extensión de cada cosa hacia cada una de las demás y hacia el conjunto. Esa extensión ha sido, necesariamente, en la forma y en la masa, tan grande como la ha hecho la potencia al llevar lo que no es nada en realidad a ser todas las cosas en apariencia. De la misma manera, el color que ha nacido del no-color, y la cualidad, que ha nacido de la no-cualidad, han recibido aquí abajo el mismo nombre que las cosas inteligibles de que son imágenes. Pues otro tanto ocurre con la magnitud—nacida de la no-magnitud—, o, cuando menos, con la magnitud que lleva el mismo nombre que la magnitud inteligible.

Las cosas sensibles ocupan así un puesto intermedio entre la materia y la forma misma. *Aparecen*, sin duda, porque provienen de las esencias inteligibles; pero son engañosas, porque la materia en que aparecen no existe realmente. Cada una de ellas deviene una magnitud, porque es extensa por la potencia de los seres que aparecen aquí abajo y que se hacen de ella un lugar. Hay así una extensión producida en todos los sentidos, y sin que la materia sufra violencia alguna, puesto que es todas las cosas en potencia. Cada cosa produce su extensión propia por la potencia que recibe de los seres inteligibles. Lo que hace grande a la materia parece que sea la *apariciencia* de la magnitud, y esa *apariciencia* constituye precisamente la magnitud terrenal. La materia se presta totalmente y en todas partes a la extensión que se ve obligada así a tomar por la *apariciencia* universal de la magnitud. La materia, en efecto, es por su naturaleza la materia de todo, y, por consiguiente, no es nada determinado. Ahora bien, lo que no es nada determinado por sí mismo puede devenir lo contrario de lo que es, y después

de haberse trocado así en su contrario, ni siquiera es aún realmente lo contrario; si así no fuera, tendría por esencia el ser ese contrario.

XVIII.—Supongamos que un ser posea una concepción de la magnitud asistida de potencia, no sólo de ser en sí misma, si no, además, de producirse fuera de sí, y que encuentre una naturaleza tal cual es la materia, incapaz de existir en la inteligencia, de tener una forma, de ofrecer vestigio alguno de la magnitud real o de alguna cualidad. ¿Qué haría con esa potencia ese ser? No crearía un caballo, ni un buey, puesto que otras causas (las razones espermáticas) los producirían. Crearía la magnitud que existe en la materia; es decir, la *magnitud aparente*. En efecto, la cosa que procede de la magnitud misma no puede ser la magnitud real; será, pues, la *magnitud aparente*. Así, puesto que la materia no ha recibido la magnitud real, no le queda sino ser grande en su naturaleza en cuanto le es posible; es decir, *parecer grande*. Para ello debe no carecer de ninguna parte, y, si se extiende, no ser una cantidad discreta, sino tener sus partes todas unidas, y no hallarse ausente de ningún lugar. En efecto, era imposible que hubiese en una *pequeña* masa una imagen de la *magnitud* que igualase a la magnitud real, pues que sólo es una imagen de la magnitud; pero, arrastrada por la esperanza de alcanzar la magnitud a que aspiraba, esa imagen se ha extendido cuanto podía con la materia, que ha compartido su extensión porque no podía dejar de seguirla. Así es como esta imagen de la magnitud ha tornado grande lo que no lo era—sin hacerle, empero, que pareciese realmente grande—y ha producido la magnitud que aparece en la masa. La materia no conserva menos, por ello, su naturaleza, aun cuando esté velada por esa magnitud aparente como por una vestidura con que se ha cubierto al seguir a la magnitud que la arras-

traba a su extensión. Si la materia llegase alguna vez a despojarse de esa vestidura, seguiría siendo, con todo, lo que antes era en sí misma: porque no es grande sino en cuanto la forma la hace tal con su presencia.

El alma, comoquiera que posee las formas de los seres y es también una forma, posee todas las cosas a la vez. Como tiene en sí todas las formas y ve, por otra parte, cómo se vuelven hacia ella y se le acercan las formas de los objetos sensibles, no quiere recibirlas con su multiplicidad; no las considera sino haciendo abstracción de su masa, porque eso podría devenir otra de la que es. Pero la materia, como no tiene fuerza para resistir—ya que no posee ninguna actividad propia—, ni es más que una sombra, presta-se a cuanto quiere hacerle experimentar la potencia activa. A más de esto, lo que procede de la esencia inteligible posee ya un vestigio de lo que debe ser producido en la materia. Así es como la razón discursiva, que se mueve en el campo de la imaginación representativa, o el movimiento que la razón produce, implican división; porque si la razón permaneciese en la unidad y en la identidad, no se movería, no saldría del reposo. Por otra parte, la materia no puede, como el alma, recibir todas las formas a la vez; si no, sería una forma. Como debe contener las cosas todas, sin contenerlas, empero, de manera indivisible, es necesario que, sirviendo de lugar a todas las cosas, se extienda hacia todas, se ofrezca por doquiera a todas y no falte en ningún espacio, porque no está constreñida en los límites de ningún espacio y está pronta siempre a recibir lo que debe ser. ¿Cómo es, entonces, que una cosa, al entrar en la materia, no impide que penetren en ésta las demás cosas, que, sin embargo, no pueden coexistir? Es que la materia no es un primer principio. Si no, sería la forma misma del universo. Ahora bien, semejante forma sería to-

das las cosas a la vez y toda cosa en particular. En efecto, la materia del ser viviente está dividida como las partes mismas del ser viviente; si así no fuera, sólo subsistiría la razón, la esencia inteligible.

XIX.—Las cosas, al entrar en la materia que hace respecto de ellas veces de *madre*, no le hacen experimentar ni bien ni mal. Los golpes que asestan, no los siente la materia; no los dirigen sino unas contra otras, porque las potencias actúan sobre sus contrarios y no sobre los sujetos, a menos que se considere a los sujetos como unidos a las cosas que contienen. Lo caliente hace que desaparezca lo frío, y lo negro que desaparezca lo blanco; o, si se mezclan, producen con su mixtión una cualidad nueva. Las que padecen son, pues, las cosas que se mezclan, y padecer, para ellas, es dejar de ser lo que eran. En los seres animados, es el cuerpo el que padece por la alteración de las cualidades y de las fuerzas que posee. Cuando las cualidades constitutivas de esos seres son destruidas, o se combinan, o sufren un cambio contrario a su naturaleza, las pasiones descargan sobre el cuerpo y las percepciones sobre el alma. Esta conoce, en efecto, todas las pasiones que producen una viva impresión. En cuanto a la materia, sigue siendo lo que es: no podría padecer cuando deja de contener lo frío o lo caliente, ya que ninguna de esas dos cualidades le es propia ni extraña. El nombre que mejor la caracteriza es, pues, el de *nodriza* y *receptáculo*. Pero ¿en qué sentido se le llama también *madre*, puesto que nada engendra? Los que la llaman *madre* son aquellos que consideran a la madre como destinada a desempeñar respecto del hijo el papel de mera materia, a recibir simplemente el germen sin dar nada de sí misma, porque el cuerpo del niño debe su crecimiento al alimento. Si la madre le da algo, es que entonces desempeña respecto de él la función de forma, en

lugar de limitarse al papel de simple materia. Sólo la *forma*, en efecto, es fecunda; la *otra naturaleza* (la materia) es estéril.

Esto mismo es, sin duda, lo que han querido indicar los antiguos sabios por modo simbólico en los misterios y en las iniciaciones, representando en ellos a *Hermes el anciano* con el órgano de la generación pronto siempre a actuar, para indicar con ello que es la *razón inteligible* la que engendra las cosas sensibles. Por otra parte, esos mismos sabios indican la esterilidad de la *materia*, condenada a ser siempre la misma, con los eunucos que rodean a *Rhea*: hacen de ella la *madre de todas las cosas*, para servirnos de la expresión con que designan el principio que desempeña el papel de *sujeto*.

Con el nombre que le dan, quieren hacer ver que dre. A los que desean conocer estas cosas con exactitud la materia no es completamente semejante a una madre en lugar de contentarse con un examen superficial, les han mostrado, por manera abstrusa, sin duda, mas tan precisa como podían, que la materia es estéril, que no realiza completamente la función de una mujer, cuyo papel desempeña únicamente en cuanto que recibe, mas sin concurrir en modo alguno al acto de la generación; lo han mostrado, digo, en el sentido de que los que rodean a *Rhea* no son mujeres, pero tampoco son hombres, ya que ningún poder tienen para engendrar, porque con la castración han perdido una facultad que sólo pertenece al hombre cuya virilidad está intacta.



## SEPTIMO TRATADO

### De la eternidad y del tiempo

Cuando decimos que la Eternidad y el Tiempo son cosas diferentes, que la Eternidad se refiere a *lo que existe perpetuamente*, y el Tiempo a *lo que deviene*, lo afirmamos espontáneamente en cierto modo, ateniéndonos a las intuiciones inmediatas de nuestro pensamiento, a la noción instintiva que de ello tiene nuestra alma, de suerte que nuestro lenguaje es invariable por lo que hace a este tema. Pero cuando tratamos de ahondar en nuestras ideas y precisarlas, nos hallamos perplejos, ya que interpretamos diferentemente las diversas opiniones profesadas por los antiguos, e incluso, con frecuencia, una misma opinión. Por nuestra parte, nos limitaremos a examinar esas opiniones, y creemos que, para llevar a cabo esa empresa, bastará con que respondamos a todas las preguntas explicando la doctrina de los antiguos, sin buscar nada más allá de ellas. Fuerza es admitir, ciertamente, que algunos de los filósofos antiguos, de aquellos hombres bienaventurados, han llegado a encontrar la verdad. Falta determinar cuáles son los que la han encontrado, y cómo podemos aprehender nosotros su pensamiento.

Tenemos que examinar, ante todo, en qué hacen consistir la eternidad aquellos que la consideran como diferente del tiempo: porque, conociendo el modelo, tendremos una concepción más clara de esa imagen que se llama el tiempo. Si nos representamos el tiempo antes de contemplar la eternidad, podemos elevarnos

de aquí abajo, con la reminiscencia, a la contemplación del modelo a que el tiempo se asemeja, pues que es su imagen.

I.—¿Cómo definiremos la Eternidad? ¿Diremos que es la Esencia inteligible misma, como se diría que el tiempo es el cielo y el universo, según han hecho, a lo que se cuenta, algunos filósofos? En efecto, como concebimos y juzgamos que la eternidad es una cosa venerabilísima, como admitimos igualmente que la Esencia inteligible es una cosa venerabilísima, sin que sea fácil determinar cuál de las dos debe ocupar el primer término, y como, por otra parte, el principio que es superior a entrambas (lo Uno) mal podría ser designado con semejante calificación, parece que pueda con algún derecho identificar la Esencia inteligible y la eternidad; tanto más, cuanto que el mundo inteligible y la eternidad comprenden las mismas cosas. Sin embargo, cuando ponemos uno de estos dos principios en el otro, ponemos la Esencia inteligible en la eternidad. Del mismo modo, cuando decimos que un inteligible es eterno, como hace Platón en el pasaje en que dice que *la naturaleza del modelo es eterna*, afirmamos que la eternidad es otra cosa que la Esencia inteligible, pero que se refiere a ella, que es uno de sus atributos, o que está presente en ella. Si la eternidad y la Esencia inteligible son por igual venerables, no se sigue de ello que sean idénticas; quizá sólo una de las dos reciba de la otra su carácter de venerable. En cuanto al argumento de que una y otra comprenden las mismas cosas, hay que observar que la Esencia inteligible contiene como *partes* las partes que en sí encierra, mientras que la eternidad las contiene como *todo*, sin distinción de partes; las contiene, digo, en cuanto que a causa de ellas se les llama eternas.

¿Debe hacerse consistir la eternidad en el *reposo*?

de la Esencia inteligible, como se hace consistir, aquí abajo, el tiempo en el *movimiento*? En ese caso, cabe preguntarse si la eternidad es lo mismo que el reposo en general, o solamente que el reposo propio de la Esencia inteligible. En efecto, si se identifica la eternidad con el reposo en general, haremos observar ante todo que no se podría decir que el reposo sea eterno, como tampoco decimos que la eternidad sea eterna, puesto que sólo se llama eterno a lo que participa de la eternidad; preguntaremos luego cómo podrá ser eterno, en esa hipótesis, el movimiento; porque, si fuera eterno, *reposaría* (se detendría). Por otra parte, ¿cómo ha de implicar así la idea de reposo la idea de perpetuidad, no la de esa perpetuidad que es en el tiempo, sino la de aquella que concebimos al hablar de lo eterno? Por último, si el reposo propio de la Esencia inteligible encierra en sí, exclusivamente, la perpetuidad, nos encontramos con que, por lo mismo, excluye de la Eternidad a los demás Géneros del Ser. Añádase a esto que la eternidad debe ser concebida no sólo en reposo, sino también en unidad, puesto que es una cosa que excluye todo intervalo (pues, de no ser así, se confundiría con el tiempo). Ahora bien: el reposo no implica la unidad de unidad, y no excluye la de intervalo. Finalmente, afirmamos que la eternidad permanece en la unidad. Por consiguiente, participa del reposo sin identificarse con él.

II.—¿Qué cosa es, pues, esa en virtud de la cual es eterno y perpetuo el mundo inteligible? ¿En qué consiste la perpetuidad? O bien la perpetuidad y la eternidad son idénticas, o bien la eternidad está unida a la perpetuidad. Ahora bien, es preciso admitir que la eternidad consiste en una unidad; pero una unidad formada de elementos múltiples, una concepción o una naturaleza que se deriva de los inteligibles, o que está unida a ellos o es en ellos perci-

bida, de suerte que todos esos inteligibles formen una unidad, pero que esa unidad sea al mismo tiempo múltiple por su esencia y por sus potencias. Cuando se contempla la potencia múltiple del mundo inteligible, se llama *Esencia* a su sustancia, *Movimiento* a su vida, *Reposo* a su permanencia, *Diferencia* a la pluralidad de estos principios, e *Identidad* a su unidad. Si se opera la síntesis de estos principios, se les reduce a que todos ellos a la vez no formen más que una vida única, suprimiendo su diferencia, considerando la duración inagotable, la identidad e inmutabilidad de su acción, de su vida y de su pensamiento, para los que no hay ni cambio ni intervalo. Al contemplar así todas estas cosas, se contempla la eternidad, se ve una vida que es permanente en su identidad, que posee siempre todas las cosas presentes, que no tiene sucesivamente a una, primero, a otra después, sino a todas a la vez; que no es ahora de una manera y luego de otra, sino que posee una perfección cumplida e indivisible. Contiene, pues, todas las cosas a la vez, como en un solo punto, sin que ninguna de ellas fluya; perdura en la identidad, es decir, en sí misma, y no sufre ningún cambio. Como es siempre en el presente, puesto que nunca ha perdido nada ni jamás adquirirá nada, es siempre lo que es. La eternidad no es el Ser inteligible; es la luz que irradia de ese Ser, cuya identidad excluye completamente el futuro y sólo admite la existencia actual, que persevera en lo que es y no cambia.

¿Qué cosa podría tener más tarde, en efecto, el Ser inteligible, que no la tenga ya? ¿Qué podría ser en el porvenir que no sea ya ahora? Nada hay que pueda añadirsele o quitársele a su estado presente; porque no era otra cosa que lo que es, no debe poseer nada que no posea actual y necesariamente, de modo que no se dirá de él: «era», porque ¿qué cosa

tenía y ya no tiene? Tampoco se dirá de él: «será», porque ¿qué podría adquirir? Quédale, por tanto, seguir siendo lo que es. Ahora bien, aquello de que no puede decirse: «era», «será», sino solamente: «es»; aquello cuya existencia es inmutable, porque el pasado no le ha hecho perder nada, ni nada le hará adquirir el porvenir, eso es lo que posee la eternidad. Así, cuando se examina la existencia del Ser inteligible, se ve que su vida es entera, de una vez, completa y sin ningún género de intervalo. Ahora bien, esa es la eternidad que buscamos.

III.—La eternidad no es un accidente extrínseco del Ser inteligible; es en él, de él, con él. Vemos que está íntimamente unida al Ser, porque vemos que todas las demás cosas que decimos que existen *allá arriba* son de ese Ser y con él: porque las cosas que ocupan el primer lugar en la existencia deben estar unidas a los primeros seres y subsistir en ellos; así es como lo Bello es en ellos y de ellos proviene; así es como reside igualmente en ello la Verdad. Allí, el todo está, en cierto sentido, en la parte; las partes son también en el todo, porque ese todo, siendo como es verdaderamente todo, no está compuesto de partes, sino que engendra las partes mismas, condición necesaria para que sea un verdadero todo. Además, en ese todo, la Verdad no consiste en el acorde de una noción con otra, sino que es la esencia misma de cada una de las cosas cuya verdad es. Ese todo verdadero, para ser verdaderamente todo, tiene que ser todo, no sólo en el sentido de que es todas las cosas, sino también en el sentido de que nada le falta. Si es así, nada *será* para él: porque decir que una cosa *será* para él, es suponer que le faltaba antes, que él no era todavía todo; por otra parte, no puede ocurrirle nada contrario a su naturaleza, puesto que es impassible.

Pues que nada podría ocurrirle, nada *debe ser, será ni ha sido* para él.

Quitad a las cosas engendradas su *futuro*: como su existencia consiste en adquirir perpetuamente, desde ese momento ya no serán nada. Dotad de futuro a las cosas de una naturaleza opuesta: con ello las haréis decaer de la condición de esencia; evidentemente, no poseerán el ser por sí mismas, si su ser consiste en el *futuro* y el *pasado*. La esencia de las cosas engendradas consiste, por el contrario, en ir del origen de su existencia hasta los últimos límites del tiempo, más allá del cual ya no serán; eso es lo que constituye su *futuro*. Desde el punto en que se les amputa su futuro, se disminuye su vida—por consiguiente, su existencia. Eso mismo le ocurrirá al universo en tanto que exista: aspira a ser lo que debe ser, aspira a ello sin descanso porque toma la existencia de la producción continua de nuevos actos; por la misma razón se mueve en círculo, porque desea poseer la Esencia inteligible. Tal es la existencia que descubrimos en las cosas engendradas; tal es la causa que las hace aspirar incesantemente a existir en el futuro. Los seres que ocupan el primer lugar y que son bienaventurados no tienen ningún deseo del futuro, porque son ya todo lo que está en su naturaleza ser, porque poseen toda la vida que deben poseer; no tienen, *pues*, nada que buscar, puesto que no hay futuro para ellos; tampoco pueden recibir en sí una cosa para la cual haya futuro. Así, la esencia del Ser inteligible es absoluta, íntegra, no sólo en sus partes, sino, además, en su totalidad, que no ofrece ningún defecto, que nada le falta, que nada de lo que pertenece al no ser podría añadirsele: porque el Ser inteligible no sólo debe abarcar todos los seres en su totalidad y en su universalidad, sino, además, no recibir nada que pertenezca al no ser. En esa disposición y en esa natu-

raleza del Ser inteligible consisté la Eternidad: porque *eternidad* (*aión*) viene de lo que *es siempre* (*aei ón*).

IV.—Se cerciora uno de que es así cuando, al aplicar su inteligencia a la contemplación de alguno de los inteligibles, puede afirmarse o más bien verse que ese inteligible es absolutamente incapaz de haber sufrido nunca cambio alguno; si no, no sería siempre, o a lo menos no sería siempre en su integridad. ¿Es así perpetuo? Sin duda que sí: tal es su naturaleza, que se reconoce que es siempre tal cual es, y que no podría ser otro anteriormente; de modo que, si se le vuelve a contemplar de nuevo, se le encontrará siempre semejante a sí mismo. Por consiguiente, si no deja nunca de contemplarlo, si se sigue unido a él admirando su naturaleza, y se muestra así en este acto una naturaleza infatigable, se elevará uno mismo a la eternidad; mas para ser eterno como el Ser es preciso no dejarse distraer por nada al contemplar la Eternidad y la naturaleza eterna en lo Eterno mismo. Si lo que existe de esta manera es eterno y existe siempre, resulta de esto que lo que nunca se rebaja a una naturaleza inferior, lo que posee la vida en su plenitud, sin haber jamás recibido, ni recibir, ni tener que recibir nada, resulta, digo, que lo que existe de esa manera es *perpetuo*. La perpetuidad es la propiedad constitutiva de semejante sustancia; es de ella y en ella. La Eternidad es la sustancia en que se manifiesta esa propiedad. Resulta de esto que la razón nos dice que la Eternidad es una cosa venerable, que es idéntica a Dios; es decir, al Dios que es el Ser inteligible. Puede afirmarse, en efecto, que la Eternidad es Dios que se manifiesta en sí y fuera de sí en su esencia inmutable, idéntica, en la permanencia de su vida. Nada de extraño tiene, por lo demás, que afirmemos, a pesar de esto, que hay plurali-



dad en Dios. Todo inteligible es pluralidad porque es infinito por su potencia, infinito, digo, en el sentido de que nada le falta; ahora bien, posee eminentemente este privilegio, por cuanto no está sujeto a perder nada.

La Eternidad puede ser, pues, definida como: *la vida que es actualmente infinita porque es universal y porque no pierde nada*, pues que para ella nada hay que sea pasado, nada futuro; de no ser así, ya no sería íntegra. En efecto, decir que *es universal y no pierde nada*, es explicar qué se entiende por estas palabras: *la vida que es actualmente infinita*.

V.—Como esa esencia brillante de belleza, eterna, se refiere a lo Uno, sale de él y a él vuelve, como no se aparta de él, como permanece siempre en torno a él y en él, como vive conforme a él, Platón ha tenido razón en decir, con gran profundidad de pensamiento, que «la eternidad es inmutable en la unidad». Platón, con esto, no sólo reduce a la eternidad a la unidad que es en sí misma, sino que, además, refiere la vida del Ser a lo Uno mismo. Esa vida es lo que buscamos; su permanencia es la eternidad. En efecto, lo que de esa materia perdura y sigue siendo lo mismo, es decir, el acto de esta vida que sigue por sí misma vuelta hacia lo Uno y unida a él, lo que no tiene una existencia ni una vida engañosa, eso es verdaderamente la eternidad. Para el Ser inteligible, existir verdaderamente es que no haya tiempo en que no exista, que no haya tiempo en que exista de una manera diferente; es, por consiguiente, existir de una manera inmutable, sin ninguna diversidad, sin ser primero en un estado, luego en otro. Así, pues, para concebir el Ser, no hay que admitir intervalos en su existencia, ni suponer que se desarrolla o que adquiere, ni creer que haya en él sucesión; por consiguiente, no podrá distinguirse en él o decir que haya

en él ni *antes* ni *después*. Si no hay en él ni *antes* ni *después*, si la cosa más cierta que de él pueda afirmarse es que *es*, si *es* de tal suerte que sea la Esencia y la Vida, también aquí se nos aparece la eternidad. Cuando decimos que *el Ser es siempre*, que no hay un tiempo en que sea y otro en que no sea, hablamos así únicamente por expresarnos con más claridad: al decir *siempre*, no tomamos esta palabra en su sentido absoluto; mas si lo empleamos para indicar que el Ser es incorruptible, puede extraviar al espíritu haciéndole salir de la unidad propia de la eternidad para hacerle recorrer lo múltiple, que es extraño a la eternidad. *Siempre* indica, además, que el Ser no es nunca defectuoso. Tal vez valiera más decir simplemente: el *Ser*. Pero aun cuando el nombre de *Ser* baste para designar la *Esencia*, como diversos filósofos han confundido la *esencia* con la *generación*, ha sido preciso, para explicarse más claramente, añadir al nombre de *Ser* el término *siempre*. En efecto, aun cuando no se designe sino una y la misma cosa cuando se dice *el Ser* y *el Ser que es siempre*, como cuando se dice *el filósofo* y *el verdadero filósofo*, ocurre, sin embargo, que, como hay falsos filósofos, ha sido preciso agrupar a la palabra «filósofo» la de «verdadero», y, parejamente, ha habido necesidad de añadir la palabra «siempre» a la de «Ser», y viceversa: de ahí se deriva la expresión *aei ón* (*el Ser que es siempre*), y, por consiguiente, *aión* (la *Eternidad*). La idea de *siempre*, pues, debe unirse a la de *Ser*, de manera que designen *el Ser verdadero*.

*Siempre* debe ser, por tanto, aplicado a la potencia que no tiene ningún intervalo en su existencia, que no tiene necesidad de nada fuera de lo que posee, porque posee todo, es todo ser, y así, de nada carece. Una naturaleza semejante no es completa en un respecto e incompleta en otro. Lo que es en el tiempo, aun cuan-

do parezca completo (como parece completo un cuerpo que basta al alma, pero que sólo por el alma es completo), necesita del futuro y es, por ende, incompleto por lo que hace al tiempo de que necesita; cuando llega a gozar del tiempo a que aspira, y a unirse a él, se le llama—bien que sea todavía imperfecto—, *perfecto*, por homonimia. Pero el Ser que tiene como carácter, precisamente, el no tener necesidad del futuro, el no referirse a otro tiempo, sea mensurable, sea indefinido y teniendo que ser de una manera indefinida, el Ser que tiene ya todo lo que debe tener, es el Ser mismo que busca nuestra inteligencia; no recibe su existencia de tal o cual cantidad, pues que existía ya antes que ninguna cantidad; como no es ninguna especie de cantidad, no debe admitir en sí ninguna especie de cantidad. Si así no fuera, como su vida estaría dividida, dejaría él de ser absolutamente indivisible. Ahora bien, el Ser debe ser indivisible en su Vida como en su Esencia. Sí en el *Timeo* se dice: «el Demiurgo *era* bueno», esta expresión se refiere a la noción del universo e indica que, en el principio superior al universo, nada ha empezado a ser en una cierta época. El universo, por tanto, no ha comenzado a ser en el tiempo porque, si su autor es *antes* que él, sólo en este sentido es la causa de su existencia. Pero, después de haber empleado la palabra «era» para expresar este pensamiento, Platón se corrige en seguida y demuestra que esa palabra no tiene aplicación ninguna en lo que se refiere a aquellas cosas que poseen la eternidad.

VI.—Cuando hablamos así de la eternidad, ¿es para nosotros una cosa extraña y a propósito de la cual nos veamos obligados a consultar el testimonio ajeno? ¿Cómo es posible eso? ¿Cómo habríamos de conocer, en efecto, lo que no sabríamos percibir? ¿Cómo podríamos percibir una cosa que fuese extraña a nosotros?

Fuerza es, pues, que también nosotros participemos de la eternidad. Pero ¿cómo puede ser que participemos en ella, si somos en el tiempo? Para comprender cómo se puede ser a la vez en la eternidad y en el tiempo, es preciso determinar la naturaleza de este último. Es preciso, pues, que descendamos de la eternidad para estudiar el tiempo. Para encontrar la eternidad nos hemos visto obligados a elevarnos hasta el mundo inteligible; ahora nos vemos obligados a descender de él para tratar del tiempo. No a descender por completo de ese mundo, sino tanto cuanto de él ha descendido el tiempo mismo.

Si los antiguos sabios, venturosos varones, no hubiesen hablado ya del tiempo, no tendríamos más que relacionar con la idea de la eternidad lo que tenemos que decir de la idea del tiempo, y exponer nuestra opinión sobre este punto, tratando de ponerla de acuerdo con la noción que ya nos hemos formado de la eternidad. Pero ahora es necesario examinar las opiniones más sensatas que han sido profesadas a propósito del tiempo, y ver si nuestra propia opinión está conforme con alguna de ellas.

Ante todo, dividiremos en tres clases las opiniones profesadas a propósito del tiempo: se considera el tiempo como *el movimiento*, como *el móvil*, o como *algo del movimiento*. Sostener que el Tiempo es el *reposo*, el *ser en reposo*, o *algo del reposo*, sería demasiado contrario a la noción del tiempo, ya que éste es incompatible con la identidad, y, por consiguiente, con el reposo y lo que es en reposo.

Los que consideran el tiempo como *movimiento*, admiten que es, o bien todo género de movimiento, o bien el movimiento del universo. Los que lo consideran como *móvil*, tienen presente la esfera del universo. Finalmente, los que creen que el tiempo es *algo del movimiento*, lo consideran, o como intervalo

del movimiento, o como su medida, o bien como alguna consecuencia del movimiento en general o del movimiento regular.

VII.—Es imposible que el tiempo sea *movimiento*, ya se tomen todos los movimientos en conjunto, de manera que no formen más que uno solo, o ya se considere solamente el movimiento regular; porque tanto uno como otro género de movimiento son en el tiempo. Si se supone que hay un movimiento que no se opera en el tiempo, ese movimiento estará mucho más lejos aún de ser el tiempo, porque, según esa hipótesis, una cosa es aquello en que se produce el movimiento, y otra el movimiento mismo. Entre las razones que se han alegado y que se alegan para refutar esa opinión, basta con una, y es que el movimiento puede cesar y detenerse, mientras que el tiempo no podría suspender su curso. Si se dice que el movimiento del universo no se interrumpe nunca, responderemos que ese movimiento, si consiste en el movimiento circular de los astros, se efectúa en un tiempo determinado, al cabo del cual vuelve al mismo punto del cielo, pero no lo hace en el mismo espacio de tiempo que emplea para recorrer la mitad de su curso: uno de esos dos movimientos no es sino la mitad del otro, y el segundo es el doble; entrambos, por lo demás, el que sólo recorre la mitad del espacio y el que recorre su totalidad, son movimientos del universo. Además, se ha observado que el movimiento de la esfera exterior es el que tiene más rapidez. Esta distinción viene también en apoyo de nuestras ideas: porque implica que el movimiento de esa esfera, y el tiempo que para efectuar ese movimiento emplea, son cosas diferentes: el movimiento más rápido es el que emplea menos tiempo y recorre el espacio mayor; los movimientos más lentos son los que emplean más tiempo y sólo recorren una parte de ese espacio.

Por otra parte, si el tiempo no es el movimiento de la esfera, mucho menos es aún, evidentemente, el *móvil*, la *esfera misma*, como algunos han creído porque se mueve. Simplemente con esto queda descartada la opinión que confunde al tiempo con el *móvil*.

¿Es el tiempo, en fin, *algo del movimiento*?

Si se dice que es el *intervalo del movimiento*, haremos notar que el intervalo no es el mismo para todos los movimientos, aunque éstos sean de la misma naturaleza; porque los movimientos que se operan en un lugar pueden ser más rápidos o más lentos. Es posible que los intervalos del movimiento más rápido y del movimiento más lento sean medidos por un tercer intervalo, que con más razón merecería ser llamado el tiempo. ¿Cuál de esos tres intervalos será el tiempo; o más bien cuál de todos los intervalos, puesto que hay un número infinito de ellos? Si se considera el tiempo como el intervalo del movimiento regular, no será el intervalo mismo de todo movimiento regular; si así no fuera, como hay variedad de movimientos regulares, habría variedad de tiempo. Si se define el tiempo como el intervalo del movimiento del universo, es decir, como el intervalo que es en ese movimiento, ¿qué será sino el movimiento mismo?

Ese movimiento, por otra parte, es una cantidad determinada. Esa cantidad, o bien será medida por la extensión del lugar recorrido (y el intervalo consistirá en esa *extensión*; pero esa extensión es el lugar, y no el tiempo), o bien se dirá que el movimiento tiene cierto intervalo porque es continuo, porque en lugar de detenerse inmediatamente se prolonga siempre (pero esa continuidad no es otra cosa que la *magnitud*—la *duración*—del movimiento). Si, después de haber considerado un movimiento, se afirma que es grande, como se diría de un calor que es grande, aún no hay en eso cosa alguna en que el tiempo pueda aparecer y



manifestarse; lo único que hay es una serie de movimientos que se suceden como ondas, y el intervalo que entre ellos se observa. Ahora bien: la serie de los movimientos forma un número, dos, tres, por ejemplo; y el intervalo es una extensión. Así, la magnitud del movimiento será un número como diez, por ejemplo, o bien un intervalo que se manifieste en la extensión recorrida por el movimiento. Ahora bien: en esto no se descubre la noción del tiempo, sino solamente una cantidad que se produce en el tiempo: si no, el tiempo, en lugar de ser en todas partes, no existirá más que en el movimiento como un atributo en un sujeto, lo cual vale tanto como decir que el tiempo es el movimiento, ya que el intervalo del movimiento no se da fuera de éste, sino que es simplemente un movimiento no instantáneo. Si el tiempo es un movimiento no instantáneo, como se dice que tal o cual hecho instantáneo se produce en el tiempo, preguntaremos qué diferencia hay entre lo que es instantáneo y lo que no lo es. ¿Difieren lo uno y lo otro por lo que hace al tiempo? Entonces el movimiento que dura y su intervalo no son el tiempo, sino que son en el tiempo.

¿Se nos dirá que el tiempo es, desde luego, el intervalo del movimiento, pero que no es el intervalo propio del movimiento mismo, que es solamente el intervalo en que el movimiento tiene su *extensión*, siguiéndolo en cierto modo? Pero aún no se define qué cosa sea ésta. Evidentemente, no es otra que el tiempo en que se produce el movimiento. Pero eso es, precisamente, lo que desde el comienzo nos hemos propuesto determinar. Es como si uno a quien pidiesen que definiera el tiempo respondiese: el tiempo es el intervalo del movimiento producido en el tiempo. ¿Cuál es, entonces, ese intervalo a que se llama tiempo, cuando se le considera fuera del intervalo propio del movimiento? Si se hace consistir en el movimiento el



intervalo propio del tiempo, ¿dónde situaremos la duración del reposo? Para que un objeto esté en movimiento, es preciso, en efecto, que otro esté en reposo. Ahora bien, el tiempo de esos objetos es el mismo, aun cuando para el uno sea el tiempo del movimiento y para el otro el del reposo. ¿Cuál es, pues, la naturaleza de ese intervalo? No puede ser un intervalo de lugar, ya que el lugar es exterior a los movimientos que se efectúan en su seno.

VIII.—Examinemos ahora en qué sentido puede decirse que el tiempo es *el número y la medida del movimiento*, lo cual parece más racional, a causa de su continuidad.

En primer lugar, aquí, como a propósito de la definición que hace consistir el tiempo en el intervalo del movimiento, cabe preguntarse si el tiempo es la medida y el número de todo género de movimiento. ¿Cómo evaluar numéricamente, en efecto, el movimiento desigual e irregular? ¿Cuál es el número, cuál la medida que sirvan para evaluar ese movimiento? Si se evalúan con la misma medida el movimiento lento y el movimiento rápido, la medida y el número serán para ellos lo que es el número diez aplicado igualmente a caballos y a bueyes, o lo que sería una medida que sirviese por igual para medir áridos y líquidos. Si el tiempo es una medida de esta clase, bien se advierte que es la medida de los movimientos, pero aún no se ve lo que es por sí mismo. Si el número diez puede ser concebido como número, haciendo abstracción de los caballos que sirve para contar, si una medida tiene por sí misma su naturaleza propia, aun cuando nada unida, lo mismo debe ocurrir con el tiempo, pues que es una medida. Si el tiempo es un número en sí mismo, ¿en qué difiere del número diez o de cualquier otro número compuesto de unidades? Si es una medida continua, al ser una cantidad, constituirá

una medida como un codo, por ejemplo. Será, pues, una magnitud, una línea, verbigracia, que siga al movimiento. Pero ¿cómo podrá medir esa línea aquello a que sigue? ¿Por qué ha de medir una cosa de preferencia a otra? Más racional parece considerar esa medida, no como la medida de todo género de movimiento, sino solamente como la medida del movimiento a que sigue. Entonces esa medida es continua, en tanto el movimiento a que sigue continúa existiendo por su parte. En ese caso, no hay que considerar la medida como una cosa exterior y separada del movimiento, sino como unida al movimiento medido. ¿Qué será lo que mida, entonces? ¿Es el movimiento lo que será medido, y la extensión lo que lo mida? ¿Cuál de esas dos cosas será el tiempo? ¿Será el movimiento medido, o la extensión medidora? El tiempo será, o bien el movimiento medido por la extensión, o bien la extensión medidora, o bien una tercera cosa que se sirva de la extensión, como quien se sirve de un codo, para medir la cantidad del movimiento. Pero, en todos esos casos, hay que presuponer, como ya hemos observado, que el movimiento es uniforme; porque si el movimiento no es uniforme, uno y universal, nos encontramos con la mayor de las obscuridades en la opinión que supone que el movimiento es una medida de una naturaleza cualquiera. Si el tiempo es el movimiento medido, es decir, medido por la cantidad, al admitir que tiene necesidad de ser medido, el movimiento, sin embargo, no debe ser medido por sí mismo, sino por una cosa diferente de él. Por otra parte, si el movimiento tiene una medida diferente de él, y si, por ende, necesitamos de una medida continua para medirlo, resultará de esto que la misma extensión necesitará de una medida, a fin de que el movimiento, al ser medido, tenga una cantidad que sea determinada por la de la cosa con arreglo a la cual es medido.

Por consiguiente, en esta hipótesis, el tiempo será el número de la extensión que sigue al movimiento, y no la extensión misma que sigue al movimiento.

¿Cuál es ese número? ¿Está compuesto de unidades? ¿Cómo mide? Eso es lo que hay que determinar. Supongamos que se encuentre cómo mide; aún no se habrá encontrado, empero, el tiempo que mide, sino un tiempo que es tal o cual *quantum*. Ahora bien, esto no es lo mismo que el tiempo; una cosa es el tiempo, y otra tal cantidad de tiempo. Antes de afirmar que el tiempo tiene tal o cual cantidad, es preciso determinar lo que sea la cosa que tiene esa cantidad. No cabe duda que el tiempo es el número que mide el movimiento permaneciendo exterior a éste, como *diez* está en diez caballos sin ser concebido con ellos. Pero, en este caso, aún no se ha definido lo que es ese número que, antes de contar, es lo que es, como lo sería *diez* considerado en sí mismo. Es el número, se dirá, que, al seguir al movimiento, mide según a la anterioridad y a la posterioridad de ese movimiento. Aún no se ve en qué consiste el número que mide según la anterioridad y la posterioridad. De todas suertes, lo que mide según la anterioridad y la posterioridad, sea con un punto, sea con cualquier otra cosa, mide, ciertamente, según el tiempo. Así, ese número que mide según la anterioridad y la posterioridad debe tocar al tiempo y estar unido a él para medir el movimiento. *Anterior* y *posterior* designan necesariamente, o bien partes diversas del espacio, como el comienzo del estadio, o bien partes del tiempo. Lo que se llama lo *anterior*, es el tiempo que acaba en el *presente*; lo que se llama lo *posterior*, es el tiempo que comienza en el *presente*. El tiempo es, pues, otra cosa que el número que mide el movimiento según la anterioridad y la posterioridad; no digo solamente un movimiento cualquiera, sino incluso el movimiento regular. Por otra par-

te, ¿por qué se ha de tener el tiempo aplicando el número, bien a lo que mide, bien a lo que es medido (porque, aquí, lo que mide y lo que es medido pueden no ser una sola cosa)? ¿Por qué no hemos de tener el tiempo sin el número, si el movimiento existe con lo anterior y lo posterior que a él se refieren? Es como si se dijera que la extensión no tiene tal cantidad si no hay alguien que reconozca que en efecto tiene esa cantidad. Puesto que se dice que el tiempo es infinito, y en efecto lo es, ¿cómo puede el número estar en él, a menos que se tome una porción del tiempo para medirlo? De aquí resulta que el tiempo existe antes de ser medido. Pero ¿por qué no habría de existir el tiempo antes de que existiese un alma para medirlo? Acaso se diga que es engendrado por el alma. No es necesario que sea engendrado por el alma sólo porque ésta lo mide: aun cuando nadie lo midiese, existiría, con la cantidad que le es propia. Si se dice, por último, que es el alma quien se sirve de la extensión para medir el tiempo, responderemos que ese punto carece por completo de importancia para determinar la noción del tiempo.

IX.—Decir que el tiempo es una *consecuencia del movimiento*, no es explicar lo que el tiempo sea; para que esa definición lo explicase, habría que empezar por definir previamente lo que es una consecuencia del movimiento. Además, esa supuesta consecuencia del movimiento (admitiendo, con todo, que pueda haber una consecuencia de ese género) deberá ser anterior, simultánea o posterior a él; porque, de cualquier manera que la concibamos, es en el tiempo. Por tanto, si la consecuencia del movimiento es el tiempo, síguese de aquí que el tiempo es una consecuencia del movimiento en el tiempo, cosa que no tiene sentido.

Ahora, como nuestro objeto es determinar, no lo que el tiempo no es, sino lo que es realmente, observare-

mos que esta cuestión ha sido largamente tratada por muchas personas antes que por nosotros; de modo que, si intentásemos pasar revista a todas las opiniones, nos veríamos obligados a trazar una verdadera historia. Por nuestra parte, hemos hablado acerca de este tema tan dilatadamente como podíamos limitándonos a rozarlo. Con arreglo a lo que hemos dicho, es fácil refutar la opinión que afirma que el tiempo es la medida del movimiento del universo, y hacer a esa opinión las objeciones que hicimos a propósito de la definición que hace consistir el tiempo en la medida del movimiento en general, oponiendo a ella la irregularidad del movimiento y las demás circunstancias de que pueden extraerse argumentos adecuados. Sólo nos falta, pues, explicar en qué consiste realmente el tiempo.

X.—Para ello es necesario que volvamos a la naturaleza que más arriba hemos reconocido como esencial de la eternidad; es decir, a la vida inmutable, realizada en su integridad a la vez, infinita, perfecta, que subsiste en la unidad y a ella se refiere en todo punto. El tiempo no era aún, o cuando menos no era para los inteligibles; sólo que ¿debía nacer de ellos, porque es, como el mundo, posterior a ellos por su razón y su naturaleza? ¿Queremos comprender cómo ha salido el tiempo del seno de los inteligibles cuando estos reposaban en sí mismos? Inútil sería invocar aquí a las Musas: aún no existían. Aunque acaso no fuese inútil, pues que existían ya en cierto sentido. Sea de ello lo que quiera, se conocerá el nacimiento del tiempo si se le considera en tanto que ha nacido y se ha manifestado. He aquí lo que a este respecto puede manifestarse.

Antes de que hubiese anterioridad y posterioridad, el tiempo, que aún no existía, reposaba en el seno del mismo Ser. Pero una naturaleza activa (el Alma universal) que deseaba ser dueña de sí misma, poseerse

a sí propia y añadir sin cesar a lo presente, entró en movimiento, y el tiempo entró en movimiento con ella. Al transportarnos siempre, nosotros mismos, hacia lo que sigue y que es posterior, hacia otro momento, y luego hacia otro, llegamos, por la longitud que recorremos, a representarnos el tiempo que es imagen de la eternidad.

Como el Alma universal tenía en sí una actividad que la agitaba y movía a transportar a otro mundo lo que veía siempre en la región superna, no ha podido poseer presentes a la vez las cosas todas. Del mismo modo que una *razón*, al desarrollarse fuera de la semilla en que reposaba, parece ir a la pluralidad, pero debilita esa pluralidad mediante la división, y, al prodigar, en vez de la unidad que permanece en ella, la unidad que está fuera de ella, pierde en fuerza al extenderse, así el Alma universal, al producir el mundo sensible, movido, no por el movimiento inteligible, sino por el que sólo es imagen suya, y al trabajar por hacer ese movimiento semejante al primero, se ha hecho, ante todo, temporal a sí misma, engendrando el tiempo en lugar de la eternidad, y después ha sometido su obra (el mundo sensible) al tiempo, abarcando en el tiempo toda la existencia y todas las revoluciones del mundo. En efecto, como el mundo se mueve en el Alma universal, que es su lugar, se mueve también en el tiempo, que esa Alma lleva en sí. Al manifestar su potencia de una manera sucesiva y varia, el alma ha engendrado la sucesión con su modo de actuar; pasa, en efecto, de una concepción a otra: por consiguiente, a lo que no existía antes, ya que esa concepción no era afectiva, y que la vida presente del Alma no se parece a su vida anterior. Su vida es varia, y de la variedad de su vida resulta la variedad del tiempo.

Así, la extensión de la vida del Alma produce el tiempo, la perpetua progresión de su vida crea la per-



petuidad del tiempo, y su vida anterior constituye el pasado. Puede, por consiguiente, definirse justamente el tiempo como *la vida del Alma considerada en el movimiento en virtud del cual pasa de un acto a otro.*

Puesto que la eternidad es la vida caracterizada por el reposo, por la identidad, por la inmutabilidad, por la infinitud, si el tiempo es su imagen, como este mundo es la imagen del mundo superior, fuerza es reconocer que debe haber en este mundo, en lugar de la vida propia de la Inteligencia, otra vida que lleve el mismo nombre y que pertenezca a esa potencia del Alma universal; en lugar del movimiento de la Inteligencia, el movimiento propio de una parte del Alma; en lugar de la permanencia, de la identidad, de la inmutabilidad de la Inteligencia, la movilidad de un principio que pasa incesantemente de un acto a otro; en lugar de la unidad y de la ausencia de toda extensión, una simple imagen de la unidad, imagen que es una no más que por la continuidad; en lugar de una infinitud íntegramente ya presente, una progresión al infinito que tiende perpetuamente a lo que sigue; en lugar de lo que es por entero a la vez, lo que será por partes y nunca por entero a la vez. Para que ofrezca la imagen de la vida completa, universal, infinita de la Inteligencia, es preciso que el Alma tenga como existencia un adquirir sin cesar la existencia; así es como puede representar con su esencia la esencia inteligible.

El tiempo no es, pues, exterior al Alma, como tampoco la eternidad no es al Ser; no es tampoco una consecuencia ni un resultado suyos, como tampoco es la eternidad una consecuencia del Ser. Aparece en el Alma, es en ella y con ella, como la eternidad es en el Ser y con el Ser.

XI.—De las precedentes consideraciones resulta que el tiempo debe ser concebido como la longitud de la vida propia del Alma universal; que su curso se com-



pone de cambios iguales, uniformes, insensibles, y que implica continuidad de acción. Supongamos por un momento que la potencia del Alma deje de ejercerse, de gozar de la vida que actualmente posee sin interrupción y sin término, porque esa vida es la acción propia de un alma eterna, acción con que el Alma no vuelve sobre sí misma, no se concentra en sí misma, sino que engendra y produce; supongamos, digo, que el Alma cese de actuar, que aplique su parte superior al mundo inteligible y a la eternidad, que permanezca tranquilamente unida a ellos. ¿Qué quedará, entonces, si no es la eternidad? ¿Qué lugar habría en ella para la sucesión, si todas las cosas serían inmóviles en la unidad? ¿Cómo habría de haber anterioridad, posterioridad, duración más o menos larga? ¿Cómo habría de aplicarse el Alma a otro objeto que el que la ocupa? Es más, ni siquiera podría decirse entonces que se aplique al objeto que la ocupa, ya que para que se aplicase a él sería preciso que se hubiera separado de él. Tampoco existiría la esfera universal, puesto que no existe antes del tiempo, sino que es en él donde existe y se mueve. Por lo demás, si esa esfera estuviese en reposo mientras que el Alma actúa, podríamos medir la duración de su reposo, porque ese reposo es posterior al reposo de la eternidad. Puesto que el tiempo es aniquilado desde el punto en que el Alma deja de obrar y se concentra en unidad, lo que produce el tiempo es, evidentemente, la vida del Alma, el comienzo de su movimiento hacia las cosas sensibles. Así se dice en el *Timeo* que el tiempo ha nacido con el universo, porque el Alma ha producido el tiempo con el universo: porque esa misma acción del Alma es la que ha producido este universo. Esa acción constituye el tiempo, y el universo es en el tiempo. Si Platón llama también *tiempo* a los movimientos de los astros, es preciso, para penetrar el verdadero sentido

de esta expresión, recordar que el filósofo dice luego que los astros están hechos para indicar las divisiones del tiempo y permitirnos que lo midamos fácilmente.

En efecto, como no era posible determinar el tiempo mismo del Alma, medir en sí mismas las partes de una duración invisible e inaprehensible, sobre todo para hombres que no sabían contar, el Alma ha hecho el día y la noche, con cuya sucesión permite contar hasta dos con ayuda de esa diversidad. De ahí, dice Platón, ha nacido la noción del número. Luego, observando el espacio de tiempo que transcurre entre un orto del sol y el orto siguiente, hemos podido tener un intervalo de tiempo determinado por un movimiento uniforme, en tanto que fijamos en él nuestra mirada y que nos servimos de él como de medida para medir el tiempo. Digo para medir el tiempo, porque éste, tomado en sí mismo, no es una medida. ¿Cómo habría de medir, en efecto, y qué diría al medir? ¿Diría de algo: he aquí una extensión tan grande como yo? Pero ¿qué cosa es la que diría de sí misma: yo? ¿La cosa con arreglo a la que es medida la cantidad? En ese caso, el tiempo debe ser algo por sí mismo, para medir sin ser una medida. El movimiento del universo se mide por el tiempo, pero el tiempo no es por su esencia, sino por accidente, la medida del movimiento; anterior al movimiento—de que, por lo demás, difiere—indica la cantidad del mismo. Por otra parte, si se toma un movimiento producido en un tiempo determinado, y si se le añade a sí mismo un número suficiente de veces, se llega a conocer cuánto tiempo ha transcurrido. Con razón se dice, pues, que el movimiento de la revolución operada por la esfera universal mide el tiempo tanto cuanto es posible, mostrando con su cantidad la cantidad de tiempo correspondiente, puesto que no es posible captarlo ni concebirlo de otra manera. Así, lo que es medido—es decir, indicado por

la revolución de la esfera universal—es el tiempo. No es engendrado, sino simplemente indicado por el movimiento.

La medida de éste parece, pues, ser lo que es medido por un movimiento determinado, pero que es otro que ese movimiento: puesto que una cosa es lo que mide, y otra lo que es medido; pero lo que es medido, lo es tan sólo por accidente. Es como si dijéramos que lo que es medido por un codo es una extensión, sin definir lo que sea la extensión en sí misma. Del mismo modo, no pudiendo definir más claramente el movimiento por causa de su naturaleza indeterminada, se dice que es lo que es medido por el espacio; porque, considerando el espacio recorrido por el movimiento, se juzga de la cantidad del movimiento por el espacio recorrido.

XII.—La revolución de la esfera universal nos lleva, pues, a conocer el tiempo en que se realiza. No sólo es el tiempo aquello en que las cosas todas devienen, sino que, además, es preciso que, con anterioridad a las cosas todas, sea lo que es: aquello que todo se mueve o reposa con orden y uniformidad, lo que es descubierto y manifestado a nuestra inteligencia, pero no engendrado por el movimiento y el reposo regular, sobre todo por el movimiento. El movimiento, en efecto, nos lleva mejor que el reposo a concebir el tiempo, y es más fácil de apreciar la duración del movimiento que la del reposo. Eso es lo que lleva a ciertos filósofos a definir el tiempo como la *medida del movimiento*, en lugar de decir, como era probablemente su pensamiento, que el tiempo es medido por el movimiento. Es preciso, pues, añadir lo que es en sí la cosa medida por el movimiento, y no limitarse a enunciar lo que sólo por accidente le conviene, y, sobre todo, no considerar esa definición como adecuada. Acaso esos mismos filósofos no hayan considerado co-

mo adecuada dicha definición. En cuanto a nosotros, no nos hemos percatado de que tal fuese su opinión, y como evidentemente han puesto la medida en la cosa medida, no hemos podido comprender su doctrina. Lo que nos ha impedido comprenderles es que, como sin duda se dirigían a personas instruídas en su doctrina, o a oyentes bien preparados, no explican en sus escritos en qué consiste el tiempo considerado en sí mismo: si es la medida o la cosa medida.

En cuanto al propio Platón, no dice que el tiempo tenga por esencia ser una medida o ser medido, sino que para hacerlo conocer hay en el movimiento circular del universo un elemento cortísimos (el intervalo de un día), destinado a hacer que captemos la porción más pequeña del tiempo; con eso podemos descubrir la esencia y la cantidad del tiempo. Para indicarnos la esencia de éste, dice de él Platón que ha nacido con el cielo y que es la imagen móvil de la eternidad. El tiempo es móvil, porque no tiene más permanencia que la vida del Alma universal, porque pasa y fluye con ella; ha nacido con el cielo, porque es una sola y la misma vida la que a la vez produjo el cielo y el tiempo. Si, al admitir que esto fuera posible, la vida del Alma fuese reducida a la unidad de la Intelligencia, inmediatamente dejarían de ser el tiempo, que sólo existe en esta vida, y el cielo, que sólo por ella existe.

Si, considerando lo anterior y lo posterior de ese movimiento y de esa vida inferior, se afirmase que eso es el tiempo. Quien tal hiciese caería en el ridículo al admitir, por una parte, que lo anterior y lo posterior de esa vida sensible son algo, y negándose, por otra parte, a reconocer como cosa real un movimiento más verdadero, que contiene en sí a lo anterior y a lo posterior. Sería, en efecto, conceder a un movimiento inanimado el privilegio de contener en sí a lo

anterior con lo posterior, y negarlo al movimiento del Alma, de que no es sino imagen el movimiento de la esfera universal. Y, sin embargo, del movimiento propio del Alma es de donde han emanado primitivamente lo anterior y lo posterior, porque ese movimiento es eficaz por sí mismo; al producir todos sus actos engendra la sucesión, y, al mismo tiempo que engendra la sucesión, produce el paso de un acto a otro.

¿Por qué reducimos el movimiento del universo al movimiento del Alma que lo abarca, y confesamos que es en el tiempo, mientras que no situámos en él tiempo el movimiento del Alma, el cual subsiste en sí mismo, y pasa perpetuamente de un acto a otro? Es que por sobre la acción del Alma no hay más que la eternidad, que no comparte su movimiento ni su extensión. Así, el *movimiento primero* de la Inteligencia va a dar en el tiempo, lo engendra, y lo hace durar con su acción.

¿Cómo está presente en todas partes, entonces, el tiempo? Porque la vida del Alma está presente en todas las partes del mundo, como la vida de nuestra alma está presente en todas las partes de nuestro cuerpo. Se objetará que el tiempo no constituye una substancia ni una existencia real, que es una mentira respecto del Ser, como decimos que las expresiones: *era, será*, son una mentira respecto de Dios; porque *era* y *será* son como aquello en que se dice que *será*. Para responder a estas objeciones hay que seguir otro método. Basta recordar aquí lo que más arriba se ha dicho; a saber: que viendo cuánto ha avanzado un hombre que está en movimiento, se ve con eso mismo cuál es la cantidad del movimiento, y, cuando se aprecia el movimiento por la marcha, se concibe al mismo tiempo que, antes de la marcha, el movimiento tenía en ese hombre una cantidad determinada, ya que ha hecho avanzar a su cuerpo tal o cual cantidad. Al ser mo-

vido el cuerpo durante una cantidad determinada de tiempo, se reducirá su cantidad a tal cantidad de movimiento (porque ese movimiento es su causa), y a la cantidad de tiempo que le es propia. Referiremos luego ese movimiento al movimiento del Alma, que con su acción uniforme produce el intervalo del tiempo.

¿A qué referiremos el movimiento del Alma misma? Sea lo que quiera aquello a que lo referamos, llegaremos a encontrar un principio indivisible, el *movimiento primero*, aquel que contiene a todos los demás en su duración y que no es contenido por ninguno: porque no puede ser abarcado por nada; así que es, por tanto, verdaderamente primero. Lo mismo ocurre con el Alma universal.

¿Es también en nosotros el tiempo? Está uniformemente presente en el Alma universal y en las almas particulares que son unidas en un solo conjunto. Por consiguiente, el tiempo no está dividido entre las almas, como no está la eternidad dividida entre las esencias, que a este respecto son todas ellas uniformes entre sí.

## OCTAVO TRATADO

### **De la Naturaleza, de la contemplación y de lo Uno**

Si, por juego, antes de abordar la discusión seria de la cuestión, dijésemos que todos los seres, no sólo los seres racionales, sino incluso los irracionales, los vegetales tanto como la tierra que los engendra, aspiran a la contemplación, al pensamiento, y tienden a ese fin; que lo consiguen, inclusive, en la medida en que les está concedido naturalmente alcanzarlo; que, debido a la diferencia que entre ellos existe, unos llegan verdaderamente a la contemplación, mientras que los otros sólo poseen un reflejo y una imagen de ella, ¿no se consideraría nuestro aserto como una paradoja insostenible? Pero, comoquiera que estamos discutiendo entre nosotros, podemos, sin temor alguno, sostener por juego esa paradoja. Nosotros mismos, en efecto, bien que jugando, ¿no nos entregamos en este mismo momento a la contemplación? Pudiera decirse que el niño que juega, lo mismo que el hombre que medita, se proponen por igual como fin, el uno cuando juega, el otro cuando medita, llegar a la contemplación; que, en fin, toda acción tiende a la contemplación; que desvía la contemplación, más o menos, hacia las cosas exteriores, según que se realice necesaria o libremente; que, de todas suertes, tiene siempre por fin último la contemplación. Pero más adelante trataremos de este tema.

Empecemos por explicar cuál puede ser la naturaleza de la contemplación (del pensamiento) que atribuímos a la tierra, a los árboles y a las plantas, de



qué manera se refieren al acto de la contemplación las cosas que esos seres producen y engendran; cómo la *Naturaleza*, a quien se considera como privada de razón y de imaginación, es, sin embargo, capaz de una especie de contemplación, y produce todas sus obras en virtud de la contemplación, que, sin embargo, no posee, propiamente hablando.

I.—Evidentemente, la *Naturaleza* no tiene pies, ni manos, ni ningún instrumento natural o artificial. Para producir no necesita más que de una materia, en la que trabaja y a la que da forma. Las obras de la *Naturaleza* excluyen toda idea de operación mecánica: al producir los varios colores o formar los contornos de los objetos, no lo hace por vía de impulsión, ni empleando para ello palancas ni máquinas. Los mismos obreros que fabrican figuras de cera, y cuyo trabajo se compara a menudo al de la *Naturaleza*, no pueden dar colores, en efecto, a los objetos que hacen si no toman esos colores de otra parte. Por lo demás, es preciso observar que esos artesanos poseen en sí una potencia que permanece inmóvil, y en virtud de la cual únicamente fabrican esas obras con sus manos. Pues del mismo modo hay en la *Naturaleza* una potencia que permanece inmóvil, pero que obra sin ayuda de las manos. Esa potencia permanece inmóvil en su totalidad: no necesita tener partes que permanezcan inmóviles y otras que se muevan. La materia es quien únicamente sufre el movimiento; la potencia formatriz en modo alguno es movida. Si la potencia formatriz fuese movida, ya no sería el primer motor; el mismo primer motor ya no sería entonces la *Naturaleza*, sino lo que sería inmóvil en conjunto.—Sin duda, se dirá acaso, la razón espermática permanece inmóvil, pero la *Naturaleza* es distinta de la *razón*, y es movida.—Si se habla de la *Naturaleza* entera, hay que comprender en ella a la razón. Si sólo se considera como

inmóvil a una de sus partes, esa parte será también la razón. La Naturaleza debe ser una *forma* (eidos), y no un compuesto de materia y forma. ¿Qué necesidad podría tener de una materia que fuese fría o caliente, si la materia, sometida a la forma, o posee esas cualidades, o las recibe, o más bien sufre la acción de la razón antes de tener ninguna cualidad? Si la materia se convierte en fuego, no es, en efecto, por el fuego, sino por la razón. Vemos, con esto, que en los animales y en las plantas son las razones las que producen, que la Naturaleza es una razón que produce otra razón, dando algo de sí misma al sujeto sometido a su influencia, sin dejar por eso de ser ella misma.

La razón que consiste en una forma visible ocupa el postrer lugar; está muerta y nada produce. La razón viva, que administra el cuerpo del ser vivo, como hermana que es de la razón, que, al engendrar el cuerpo del ser viviente, ha producido la forma visible, y como posee la misma potencia que esa razón, es la única que produce en el ser engendrado.

II.—¿Cómo produce la Naturaleza, y cómo, al producir así, llega a la contemplación? Puesto que produce permaneciendo inmóvil en sí misma y que es una razón, es una contemplación. Toda acción, en efecto, es producida según una razón; por consiguiente, difiere de ella. La razón asiste y preside a la acción; por consiguiente, no es una acción. Puesto que la razón no es una acción, es una contemplación. En la Razón universal, la razón a que corresponde el último orden procede de la contemplación, y merece, además, el nombre de contemplación en el sentido de que es producto de la contemplación. En cuanto a la Razón universal, que es superior a esta última razón, puede ser considerada desde los puntos de vista: como Alma y como Naturaleza.

Comencemos por la Naturaleza.—La Razón conside-

rada como Naturaleza, ¿se deriva también de la contemplación? Sí, pero a condición de que en cierto modo se haya contemplado a sí misma, porque es producto de una contemplación y de un principio que ha contemplado. ¿Cómo se contempla a sí misma? No tiene ese modo de contemplación que procede de la razón discursiva; es decir, que consiste en considerar discursivamente lo que uno tiene en sí. ¿Cómo puede ser que, siendo una razón viviente, una potencia productora, no considere discursivamente lo que tiene en sí? Es que sólo se considera discursivamente aquello que no se posee aún. Ahora bien, como la Naturaleza posee, produce por lo mismo que posee. Ser lo que es y producir lo que produce son en ella una sola y la misma cosa. Es contemplación y objeto contemplado porque es razón. Siendo contemplación, objeto contemplado y razón, produce por lo mismo que está en su esencia ser esas cosas. La acción es, pues, evidentemente, como acabamos de hacer ver, una contemplación, puesto que es el resultado de la contemplación que permanece inmóvil, que no hace nada más que contemplar, y que produce solamente porque contempla.

III.—Si alguien preguntase a la Naturaleza por qué produce, ella le respondería, si es que consentía en escucharle y hablarle: «No hacía falta interrogarme, sino comprender, guardando silencio como yo lo guardo, pues no tengo por costumbre hablar. ¿Qué es lo que debías comprender? Esto. En primer lugar, lo que es producido es obra de mi especulación silenciosa, es una contemplación producida por mi naturaleza; porque, como yo misma he nacido de la contemplación, estoy dotada de una naturaleza contemplativa. Además, lo que contempla en mí produce una obra de contemplación, como los geómetras describen figuras mientras contemplan. Pero no es des-

»cribiendo figuras, sino contemplando, como dejo caer  
»de mi seno las líneas que dibujan las formas de los  
»cuerpos. Conservo en mí la disposición de mi madre  
»(el Alma universal) y la de los principios que me han  
»engendrado (las razones formales). Estos, en efecto,  
»han nacido de la contemplación; de la misma mane-  
»ra he sido engendrada yo. Esos principios me han dado  
»nacimiento sin obrar, sólo porque son razones más  
»potentes y porque se contemplan a sí mismos.»

¿Qué significan estas palabras? Que la Naturaleza es un Alma engendrada por un Alma superior que posee una vida más poderosa, que encierra silenciosamente su contemplación en sí misma, sin inclinarse ni hacia lo que es superior ni hacia lo que es inferior. Como persevera en su esencia, es decir, en su reposo y en la conciencia que de sí misma posee, merced a ese conocimiento y a esa conciencia que de sí misma tiene ha conocido en cuanto le era posible lo que está por bajo de ella, y, sin buscar más, ha producido un objeto de contemplación agradable y brillante. Si se quiere atribuir a la Naturaleza un linaje de conocimiento o de sensación, éstos no se parecerán al conocimiento y a la sensación verdaderos, sino como se parecen a los de un hombre despierto el conocimiento y la sensación de un hombre dormido. Porque la Naturaleza contempla apaciblemente su objeto, objeto nacido en ella de ese permanecer en sí misma y consigo misma, de ese ser ella misma objeto de contemplación y contemplación silenciosa, pero débil. Hay, en efecto, otra potencia que contempla con más fuerza: la Naturaleza no es más que la imagen de otra contemplación. Así, lo que ha producido es debilísimo, porque una contemplación debilitada engendra un objeto débil. De la misma suerte, son los hombres demasiado débiles para la especulación los que buscan en la acción una sombra de la especulación y de la razón. Como no son capa-

ces de elevarse hasta la especulación, porque la debilidad de su alma les impide aprehender lo inteligible en sí mismo y llenarse de él, como, sin embargo, desean contemplarlo, se afanan por conseguir con la acción lo que con el simple pensamiento no podrían alcanzar. Así, cuando obramos, cuando queremos ver, contemplar, aprehender lo inteligible, cuando tratamos de hacerlo aprehender por los demás, cuando nos proponemos obrar tanto cuanto somos capaces de hacer, en todos esos casos encontramos que la acción es una debilidad de la contemplación o una consecuencia de ésta: una debilidad si, después de haber obrado, nada más se posee que lo que se ha hecho; una consecuencia, si, después de haber obrado, tiene uno algo mejor que contemplar que lo que ha hecho. ¿Qué hombre hay, en efecto, que, si puede contemplar realmente la verdad, se vaya a contemplar la imagen de la misma? De ahí viene el gusto que sienten por las artes manuales y por la actividad corporal los niños dotados de un espíritu débil y que no pueden comprender las teorías de las ciencias especulativas.

IV.—Después de haber hablado de la Naturaleza y explicado de qué manera la generación es para ella contemplación, pasemos al Alma que ocupa un orden superior a la Naturaleza. He aquí lo que de ella tenemos que decir.

Con su hábito contemplativo, con su ardiente deseo de instruirse y de descubrir, con la fecundidad de sus conocimientos y la necesidad de darlos a luz que es resultado de esa fecundidad, el Alma, habiendo llegado a ser toda ella un objeto de contemplación, ha hecho nacer otro objeto; del mismo modo que la ciencia, una vez que ha llegado a plenitud, engendra, merced a la enseñanza, una pequeña ciencia en el alma del joven discípulo que posee imágenes de todas las cosas, pero solamente en estado de teorías obscuras, de especula-

ciones débiles, incapaces de bastarse a sí mismas. La parte racional y superior del Alma permanece siempre en la región superior del mundo inteligible, que la ilumina y la fecunda; la otra parte participa en lo que la parte superior ha recibido al participar inmediatamente de lo inteligible: porque la vida procede siempre de la vida, y su acto se extiende a todo y está presente en todas partes. En su «procesión», el Alma universal deja que su parte universal permanezca en el mundo inteligible (porque, si se desprendiese de esa parte superior, ya no se hallaría presente en todas partes; sólo subsistiría ya en la región inferior a que va a dar). Además, la parte del Alma que *procede* así fuera del mundo inteligible no es igual a la que en él permanece. Por consiguiente, si el Alma ha de estar presente en todas partes, si ha de hacer sentir por doquiera su acción, y si es preciso que lo que ocupa el orden superior difiera de lo que ocupa el orden inferior; si, a más de eso, la acción procede de la contemplación o de la acción, pero, en primer lugar, de la contemplación, porque ésta es anterior a la acción, que no podría existir sin ella; si así es, digo, síguese de todo esto que un acto es más débil que otro, pero siempre una contemplación, de suerte que la acción que nace de la contemplación parece no ser sino una contemplación debilitada: porque lo que es engendrado debe tener siempre la misma naturaleza que su principio generador; pero, al mismo tiempo, ser más débil que él, puesto que ocupa un orden inferior. Todas las cosas proceden, pues, silenciosamente, del Alma, ya que no tienen necesidad de contemplación ni de acción exterior y visible. Así, el Alma contempla, y la parte del Alma que contempla, como se halla en cierto modo situada fuera de la parte superior, y como es diferente de ella, produce lo que está por bajo de ella: la contemplación engendra, por tanto, la contempla-



ción. La contemplación, en efecto, no tiene límite, como tampoco lo tiene su objeto; por eso se extiende aquélla a todo. ¿Dónde no está? Cada alma tiene en sí misma objeto de contemplación. Ese objeto, sin estar circunscrito como una magnitud, no es, sin embargo, de la misma manera en todos los seres; por consiguiente, no se halla presente de la misma manera en todas las partes del alma. Por eso dice Platón que el conductor del alma da parte a sus corceles de lo que él mismo ha visto. Si esos corceles reciben algo de él, es, evidentemente, porque desean poscer lo que han visto; porque no han recibido lo inteligible en toda su integridad. Si obran a consecuencia de un deseo, obran con miras a lo que desean; es decir, con miras a la contemplación y a su objeto.

V.—Cuando obramos, es para contemplar y poseer el objeto contemplado. La práctica, por ende, tiene como fin la contemplación. Lo que no puede alcanzar directamente, trata de conseguirlo valiéndose de un rodeo. Lo mismo ocurre cuando se consigue el objeto de nuestros deseos sin conocerlo, sino, por el contrario, conocerlo a fondo, verlo presente en nuestra alma y poder contemplarlo en ella. Obramos siempre, en efecto, con la mira puesta al bien: queremos tenerlo interiormente, apropiárnoslo y hallar en su posesión el resultado de nuestra acción; y como ocurre que sólo con el alma podemos poseer el bien, también aquí la acción vuelve a llevarnos a la contemplación. Puesto que el alma es una razón, lo que ese alma es capaz de poseer no puede ser sino una razón silenciosa, tanto más silenciosa cuanto más razón es; porque la razón perfecta ya no busca nada: reposa en la evidencia de aquello de que está henchida; cuanto más completa es la evidencia, tanto más tranquila es la contemplación, tanto más vuelve al alma a la unidad. En el acto del conocer, en efecto (y aquí hablamos seriamen-



te), hay identidad entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Si fuesen dos cosas, serían diferentes, extraños el uno al otro, sin verdadero vínculo, como son extrañas al alma las razones cuando dormitan en ella sin ser advertidas. La razón no debe, pues, permanecer extraña al alma que aprende, sino estar unida a ella, llegar a serle propia. Por tanto, cuando el alma se ha apropiado una razón y se ha familiarizado con ella, la extrae en cierto modo de su seno para examinarla. Observa así la cosa que, sin saberlo, poseía, se distingue de ella al examinarla, y, merced a la concepción que de ella se forma, la considera como cosa extraña a sí misma; porque, aun cuando el alma sea una razón y una especie de inteligencia, no obstante, cuando considera una cosa, la considera como distinta de sí, toda vez que no posee la verdadera plenitud y es defectuosa respecto de su principio, que es la inteligencia. Considera, por lo demás, serenamente lo que de sí misma extrae; porque no saca de sí cosa de que no tenga ya alguna noción. Por otra parte, si extrae algo de su propio seno, es porque tenía una visión incompleta de ello y quiere conocerlo. En sus actos—así en la sensación—, adapta a los objetos exteriores las razones que posee. Por una parte, como posee los inteligibles mejor que la naturaleza, también, más serena y al mismo tiempo más contemplativa; por otra parte, como no posee perfectamente esos inteligibles, desea más que la inteligencia alcanzar, respecto del objeto que contempla, el conocimiento y la contemplación que se adquieren de un objeto examinándolo. Después de haberse desviado de su parte superior y de haber recorrido, con la razón discursiva, la serie de las diferencias, vuelve a sí misma y se entrega de nuevo a la contemplación por medio de su parte superior, de que se había separado para considerar las diferencias; porque esa parte no se ocupa de

las diferencias, toda vez que permanece en sí misma. Así, el espíritu sensato es idéntico a la razón, y posee en sí mismo lo que descubre en los demás. Se contempla a sí mismo; ha llegado a la unidad, no sólo respecto de los objetos exteriores, sino incluso con relación a sí mismo; con lo que reposa en esa unidad y encuentra en su propio seno las cosas todas.

VI.—Todo se deriva, así, de la contemplación; todo es contemplación: los seres verdaderos, y los seres que éstos engendran al entregarse a la contemplación y que son, a su vez, objetos de contemplación, ya sea para la sensación, ya para el conocimiento, o ya para la opinión. Las acciones—y, al igual que ellas, el deseo—tienen como fin el conocimiento. La generación tiene como principio la especulación, y va a dar en la producción de una forma; es decir, de un objeto de contemplación. Las substancias engendradas, siendo como son imitaciones de los seres, muestran que los principios generadores tienen como fin, no la generación ni la acción, sino la producción de obras que sean a su vez contempladas. A la contemplación aspiran el pensamiento discursivo y, por bajo de él, la sensación, y uno y otra tienen como fin el conocimiento. Por debajo del pensamiento discursivo y de la sensación, finalmente, está la naturaleza que, llevando en sí misma un objeto de contemplación, una razón espermática, produce otra razón: la forma visible. Tales son las verdades que son evidentes por sí mismas o que pueden demostrarse por medio del razonamiento. Claro parece, por otra parte, que, pues que los seres inteligibles se entregan a la contemplación, todos los demás seres deben aspirar a ella; porque el principio de los seres es también su fin.

Quando los animales engendran, es porque las razones espermáticas obran en ellos. La generación es

un acto de contemplación; resulta de la necesidad de producir formas múltiples, objetos de contemplación, de llenarlo todo de razones, de contemplar incesantemente: engendrar es producir una forma y hacer penetrar por doquiera la contemplación. Los defectos que se encuentran en las cosas engendradas o hechas por mano del hombre no son sino faltas de contemplación. El mal artesano se asemeja al que produce malas formas. Los amantes, por último, deben ser incluidos en el número de los que estudian las formas y que, por consiguiente, se entregan a la contemplación. Y baste con esto, por lo que a este tema se refiere.

VII.—Puesto que la contemplación se eleva, por grados, de la Naturaleza al Alma, del Alma a la Inteligencia; puesto que el pensamiento se torna, en esa progresión, de cada vez más íntimo, de cada vez más unido con el que piensa; puesto que las cosas conocidas, en el alma perfecta, son idénticas al sujeto que conoce, porque aspiran a la Inteligencia, es evidente que el sujeto, en la Inteligencia, debe ser idéntico al objeto, no porque se lo ha apropiado, como hace el alma perfecta, sino porque tiene la misma esencia, porque *ser* y *pensar* son en él una cosa y la misma cosa. En la Inteligencia ya no hay, de una parte, el objeto y de otra el sujeto; si no, haría falta otro principio en que ya no existiese esa diferencia. Es preciso, pues, que, en ella, esas dos cosas, sujeto y objeto, no formen realmente más que una sola. Es esa una contemplación viva, y ya no un objeto de contemplación que parece ser en otra cosa; porque ser en otra cosa que vive no es ser uno mismo. Para vivir, por consiguiente, el objeto de la contemplación y del pensamiento debe ser la Vida misma, y no la *vida vegetativa*, ni la *vida sensitiva*, ni la *vida psíquica*, porque todas ellas no son sino pensamientos diferentes: como que la una es el *pensamiento vegetativo*, el otro

el *pensamiento sensitivo*, el otro el *pensamiento psíquico*. ¿Por qué *pensamientos*? Porque son *razones*.

Toda vida es un pensamiento que, como la misma vida, puede ser más o menos verdadero. El *Pensamiento más verdadero* es también la *Vida primera*, y la *Vida primera* no forma sino una sola cosa con la *Inteligencia primera*. Así, el primer grado de la vida es igualmente el primer grado del pensamiento; el segundo grado de la vida es el segundo grado del pensamiento, y el último grado de la vida es también el último del pensamiento. Por consiguiente, toda vida de este género es un pensamiento. Los hombres, empero, pueden señalar las diferencias de los diversos grados de vida sin que puedan indicar igualmente las de los diversos grados de pensamiento; se contentan con decir que unos implican la inteligencia y que otros la excluyen, porque no tratan de penetrar la esencia de la vida. Observemos, por otra parte, que la discusión vuelve a traernos, aquí, a esta proposición: *Todos los seres son contemplaciones*. Si la vida más verdadera es la vida del pensamiento, si la vida más verdadera y la vida del pensamiento son idénticas, síguese de aquí que el pensamiento más verdadero es cosa de toda la vida. Esta contemplación es vida, el objeto de esta contemplación es ser viviente y vida, y entrambos forman una sola cosa.

Si los dos no forman más que uno, ¿cómo ha pasado a ser múltiple la unidad que forman? Porque esa unidad no contempla lo Uno, o no lo contempla en tanto que Uno; si no, no sería la Inteligencia. Después de haber empezado por ser una, ha dejado de serlo; sin saberlo, se ha tornado múltiple por efecto de los gérmenes fecundos que llevaba en sí; se ha desarrollado para poseer todas las cosas, aunque más le hubiera valido no desear tal. De esta suerte, en efecto, ha pasado a ser el segundo principio, como un círcu-

lo al desarrollarse se convierte en una figura y en una superficie en que la circunferencia, el centro, los radios, son cosas distintas, ocupan puntos diferentes. Aquello de que las cosas proceden es mejor que aquello en que paran. Lo que es origen no es tal como lo que es origen y fin, y lo que es origen y fin no es tal como lo que sólo es origen. En otros términos: la Inteligencia misma no es la inteligencia de una sola cosa, sino la inteligencia universal; al ser universal, es la inteligencia de las cosas todas. Si la Inteligencia es la inteligencia universal, si es la inteligencia de las cosas todas, fuerza es, pues, que cada una de sus partes sea asimismo universal, que posea también todas las cosas; si no, habría en la Inteligencia una parte que no sería inteligencia, la Inteligencia se compondría de no-inteligencias, se asemejaría un montón de cosas que sólo por su reunión formasen una inteligencia. Así, la Inteligencia es infinita: si algo procede de ella, no resulta de esto debilitación alguna, ni para la cosa que de la Inteligencia procede—ya que lo que procede de la Inteligencia es también todas las cosas—, ni para la Inteligencia de que la cosa procede, porque no es un amasijo de partes.

VIII.—Tal es la naturaleza de la Inteligencia. No ocupa, pues, el primer orden. Debe de haber por encima de ella un principio, que esta discusión tiene como fin poner en evidencia. La pluralidad, en efecto, es posterior a la unidad. Ahora bien, la Inteligencia es un número; el número tiene como principio la unidad, y el número que constituye la Inteligencia tiene como principio la Unidad absoluta. La Inteligencia es a la vez inteligencia e inteligible; es, pues, dos cosas a la vez. Si es dos cosas, busquemos lo que es anterior a esa dualidad. ¿Cuál es ese principio? ¿La Inteligencia sola? Pero la inteligencia lleva siempre ligado a sí lo inteligible; si el principio que buscamos

no puede ser ligado a lo inteligible, tampoco será la inteligencia. Si no es la inteligencia, si escapa a la dualidad, debe ser superior a ella, y, por consiguiente, hallarse por cima de la inteligencia. ¿Será lo inteligible solo? Pero ya hemos visto que lo inteligible es inseparable de la inteligencia. Si ese principio no es la inteligencia ni lo inteligible, ¿qué puede ser? Es el principio de que derivan la inteligencia y lo inteligible que está ligado a aquélla.

Pero ¿qué es ese principio, y cómo debemos representárnoslo? Debe ser inteligente, o no ser inteligente. Si es inteligente, será también inteligencia. Si no es inteligente, se ignorará a sí mismo y parecerá no tener nada de venerable. Decir de él que es el Bien mismo, que es absolutamente simple, tampoco es enunciar una cosa clara y evidente (aunque sea conforme a la verdad), pues que aún no tenemos un objeto al cual podamos adherir nuestro pensamiento cuando hablamos de él. Además, puesto que por la inteligencia y en ella es como se da el conocimiento de los demás objetos en todos los seres que pueden conocer algo inteligente, ¿en virtud de qué intuición captaremos ese principio que es superior a la inteligencia? En virtud de aquello que se le asemeja en nosotros, responderemos; porque hay en nosotros algo de él; o más bien que él está en todas las cosas que participan de él. Dondequiera que os acerquéis al Bien, lo que de él puede participar en vosotros recibe de él algo. Suponed que una voz llene un desierto y los oídos de los hombres que en ese desierto puedan encontrarse: en cualquier paraje que pongáis oído a esa voz, la captaréis toda entera en un sentido, y no toda entera en otro. ¿Cómo captaremos, pues, algo al aproximar nuestra inteligencia al Bien? Para que vea en la región superna aquello que busca, es preciso que la inteli-



gencia vuelva, por decirlo así, atrás; que, formando una dualidad, se sobrepase en cierto modo a sí misma. Es decir, que deje de ser la inteligencia de todas las cosas inteligibles. La Inteligencia, en efecto, es la vida primera, el acto de recorrer las cosas todas, no, como hace el Alma, con un movimiento que se efectúa actualmente, sino con un movimiento que es siempre efectuado ya y pasado. Por consiguiente, si la Inteligencia es la vida, el acto de recorrer todas las cosas, si posee las cosas todas distintamente, sin confusión (si no, las poseería de manera imperfecta e incompleta), debe proceder necesariamente de un principio superior que, en lugar de ser en movimiento, es el principio del Movimiento con que la Inteligencia recorre las cosas todas, de la Vida, de la Inteligencia, de todas las cosas, en suma. El principio de todas las cosas no podría ser las cosas todas; es solamente el origen de las mismas. No es ni todas las cosas, ni una cosa particular, porque lo engendra todo; tampoco es multitud, porque es el principio de la multitud. Lo que engendra es siempre, en efecto, más simple que lo que es engendrado. Por consiguiente, si ese principio engendra la Inteligencia, necesariamente es más simple que la Inteligencia. Si se cree que es *uno* y *todo*, o bien será todas las cosas—porque es todas las cosas—a la vez, o es que es cada cosa particular. Si es todas las cosas a la vez, será posterior a las cosas todas; si, por el contrario, es anterior a las cosas todas, será otro que todas las cosas; porque, si lo Uno y las cosas todas coexistieran, lo Uno no sería principio; es preciso, sin embargo, que lo Uno sea principio que exista con anterioridad a todas las cosas, para que las cosas todas se deriven de él. Si se dice que lo Uno es cada cosa particular, será, justamente por eso, idéntico a cada cosa particular; luego será todas las cosas a la vez, sin lo cual no es posible discernir nada. Así, lo Uno no



es ninguna de las cosas particulares: es anterior a las cosas todas.

IX.—¿Qué es, pues, ese principio? Es la potencia de todo. Si él no existiese, nada sería, ni siquiera la Inteligencia, que es la Vida primera y universal. Lo que está por cima de la vida es, en efecto, la causa de la vida. El Acto de la vida, comoquiera que es todas las cosas, no es el primer principio; dimana de ese principio como de una fuente.

Podemos, en efecto, representarnos el primer principio como una fuente que no tiene otro origen que ella misma, que se vierte en ondas en una multitud de ríos sin que lo que les da la agote, sin derramarse siquiera, puesto que los ríos que forma, antes de correr cada uno por su lado, confunden todavía en ella sus aguas, aun sabiendo qué curso deben seguir.

Imagínese, asimismo, la vida que circula en un gran árbol, sin que su principio salga de la raíz, donde tiene su sede, para ir a dividirse entre las ramas. Al esparcir por doquiera una vida múltiple, el principio permanece, sin embargo, en sí mismo exento de toda multiplicidad, y es solamente el origen de esa multiplicidad.

Nada de extraño tiene esto. ¿Por qué asombrarse, en efecto, de que lo múltiple salga de Aquel que no es múltiple, de que lo múltiple no pueda existir sin que antes que él exista Aquel que no es múltiple? El principio no se reparte en el universo; es más: si se repartiera, el universo sería aniquilado, ya que no puede existir sino en cuanto su principio permanece en sí mismo, sin confundirse con lo demás.

Hay así por doquiera *retorno a lo Uno*; hay, para cada cosa, una unidad a la que esa cosa es devuelta. El universo, por consiguiente, debe ser devuelto a la unidad que le es superior, y como esa unidad no es absolutamente simple, debe ser reducida, a su vez, a

una unidad superior aún, y así sucesivamente hasta llegar a la Unidad absolutamente simple, que no puede ser reducida a ninguna otra. Por tanto, si consideráis lo que es uno en un árbol (es decir, su principio permanente), lo que es uno en un animal, en un alma, en el universo, tendréis por doquiera lo poderoso y hermoso que hay. Si contempláis, en fin, la Unidad de las cosas que existen verdaderamente, es decir, su principio, su fuente, su potencia productora, ¿podréis dudar de su realidad y creer que ese principio no es nada? Ese principio no es, sin duda, ninguna de las cosas cuyo principio es: es tal, que nada se sabría afirmar de él, ni el ser, ni la esencia, ni la vida, porque es superior a todo ello. Si lo captáis haciendo abstracción del ser, inclusive, quedaréis enhechizados; al dirigir hacia él vuestra mirada, al alcanzarlo y reposaros en él, tendréis una intuición una y simple de él; juzgaréis de su grandeza por las cosas que están cerca de él, y por él mismo.

X.—Otra reflexión hay que hacer aún. Puesto que la Inteligencia es una intuición, una intuición en acto, es, por lo mismo, una potencia que ha pasado al acto. Hay, pues, en ella, dos elementos que desempeñarán respectivamente el papel de materia (de materia inteligible) y de forma, como en la visión sensible en acto, porque la visión en acto implica también dualidad. Por consiguiente, la intuición, antes de ser en acto, era unidad. Así, la unidad ha devenido dualidad, y la dualidad es unidad. La visión sensible recibe del objeto su plenitud, y, en cierto modo, su perfección. Para la intuición de la Inteligencia, el Bien es el principio que le da su plenitud. Si la Inteligencia fuese el Bien mismo, ¿de qué le servirían su intuición o su acto? Los demás seres, en efecto, aspiran al Bien, y tienen a este como fin de su acción; pero el Bien mismo de nada necesita; no posee, pues, nada más que

a sí mismo. Cuando se le ha nombrado, nada hay que añadirle con el pensamiento, puesto que añadirle algo es tanto como suponer que tenga necesidad de aquello que se le atribuye. Ni siquiera hay que añadirle, pues la inteligencia, ya que eso sería introducir en él una cosa extraña, hacer de él dos cosas, la Inteligencia y el Bien. La Inteligencia necesita del Bien, pero el Bien no necesita de la Inteligencia. Al alcanzar el Bien, la Inteligencia toma la forma de éste (ya que es del bien de quien recibe su forma), y se torna perfecta, porque cobra la naturaleza misma del bien. Hay que juzgar de lo que es el arquetipo por el rastro que deja en la Inteligencia, y concebir su verdadero carácter por la huella que en ella produce. Merced a esa huella ve la Inteligencia el Bien y lo posee. Así aspira al Bien, y como siempre aspira a él, lo alcanza siempre. En cuanto al Bien, a nada aspira, porque, ¿qué podría desear? Tampoco alcanza nada, puesto que nada desea. No es, pues, la Inteligencia, puesto que ésta desea y aspira a la forma del Bien.

La Inteligencia es hermosa, sin duda; es la más bella de las cosas, puesto que está iluminada por una pura luz, brilla con un puro esplendor, contiene a los seres inteligibles de que nuestro mundo, no obstante su hermosura, no es más que sombra e imagen. En cuanto al mundo inteligible, está situado en una región brillante de claridad, en que nada hay tenebroso ni indeterminado, en que ese mundo goza en sí mismo de vida bienaventurada. Su aspecto arrebatada de admiración, sobre todo si uno sabe penetrar en él y unirse a él. Pero, del mismo modo que la visión del cielo y del fulgor de los astros mueve a buscar y concebir a su autor, así la contemplación del mundo inteligible y la admiración que esa contemplación inspira nos mueve a que busquemos a su padre, de modo que entonces nos decimos: ¿Quién es el que ha dado la exis-

tencia al mundo inteligible? ¿Dónde y cómo ha engendrado el Intelecto tan puro, ese hijo tan hermoso que recibe de su padre toda su plenitud? Ese principio supremo no es intelecto, ni hijo; es superior al Intelecto, que es su hijo. El Intelecto, su hijo, está a su lado, porque necesita recibir de él su intelección y la plenitud que es su alimento; ocupa el primer lugar después de Aquel que de nada tiene necesidad, ni siquiera de intelección. El Intelecto posee, sin embargo, la plenitud y la verdadera intelección, porque participa del Bien inmediatamente. Así, el Bien, como se halla por cima de la verdadera plenitud y de la intelección, no las posee ni tiene necesidad de ellas; si no, no sería el Bien.

## NOVENO TRATADO

### **Diversas consideraciones acerca del Alma, de la Inteligencia y del Bien**

I.—«La Inteligencia, dice Platón, ve las ideas comprendidas en el Animal que es.» Y añade: «El Demiurgo concibió que ese animal producido debía comprender esencias semejantes y en número semejante» a las que la Inteligencia ve en el Animal que es. ¿Quiere decir Platón que las ideas son anteriores a la Inteligencia, y que existen ya cuando la Inteligencia las piensa? Es preciso inquirir, ante todo, si el Animal mismo es la misma cosa que la Inteligencia, o bien si constituye una cosa diferente de ella. Ahora bien, lo que contempla es la Inteligencia; lo Animal debe, pues, ser denominado, no Inteligencia, sino lo Inteligible. ¿Concluiremos de esto que la Inteligencia tiene fuera de sí misma las cosas que contempla? En ese caso, no posee más que imágenes, en lugar de poseer las realidades mismas, si admitimos que las realidades existen en la región superna; puesto que, según Platón, la realidad verdadera es en esa región en el Ser en que cada cosa existe en sí.

No es preciso que admitamos esta consecuencia. La Inteligencia y lo Inteligible son, sin duda, diferentes; sin embargo, no son separados. Nada se opone a que digamos que entre los dos no forman más que uno, y que sólo son divididos por el pensamiento;

porque el Ser es uno, pero es en parte la cosa pensada y en parte la cosa pensante. Cuando Platón dice que la Inteligencia ve las ideas, entiende por esto que la Inteligencia contempla las ideas, no en otro principio, sino en sí misma, porque en sí misma posee lo Inteligible. Lo Inteligible puede ser también la Inteligencia, pero la Inteligencia en estado de reposo, de unidad, de calma, mientras que la Inteligencia, que percibe esa Inteligencia que permanece en sí misma, es el acto que nace de ésta y que la contempla. Al contemplar lo Inteligible, la Inteligencia deviene semejante a él, y es su Inteligencia, puesto que lo piensa. Al pensarlo, es de una manera la Inteligencia, y de otra lo Inteligible, puesto que lo imita. Es, pues, ella quien ha concebido el designio de producir en el universo los cuatro géneros de animales que ve en la región superna. Aquí, sin embargo, parece presentar Platón de una manera misteriosa al principio que concibe como diferente de los otros dos principios, mientras que otros piensan que esos tres principios—lo Animal, la Inteligencia y el Principio que concibe—no forman más que una sola cosa. ¿Habrà que admitir que aquí, como en otras cosas, están divididas las opiniones, y que cada cual concibe a su modo los tres principios?

Ya hemos dado a conocer dos de estos principios, a saber: la Inteligencia y lo Inteligible, a que llamamos lo Animal mismo. ¿Cuál es el tercero? Aquel que ha resuelto producir, formar, dividir las ideas que la Inteligencia ve en lo Animal. ¿Es posible que la Inteligencia sea en un sentido el principio que divide, y que, en otro sentido, el principio que divide no sea la Inteligencia? En tanto que las cosas divididas proceden de la Inteligencia, ésta es el principio que divide. En tanto que la Inteligencia misma permanece indivisa, y que las cosas que de ella pro-

ceden (es decir, las almas) se hallan divididas, el Alma universal es el principio de esa división en muchas almas. Por esta razón dice Platón que la división es obra de un tercer principio, que reside en un tercer principio que ha concebido. Ahora bien, la función de *concebir* no es propia de la Inteligencia; lo es, en cambio, del Alma que tiene una acción divisible en una naturaleza divisible.

2. *Cómo se eleva el alma al mundo inteligible.*

II.—La totalidad de una ciencia se divide en proposiciones particulares, sin que, no obstante, se halle dividida propiamente ni fragmentada, porque cada proposición contiene en potencia toda la ciencia, en que el principio es idéntico al fin. Del mismo modo hay que ponerse en tal disposición que cada una de las facultades que uno posee en sí pase a ser también un fin y un todo; es preciso, en suma, reducir todas las cosas que uno posee en sí mismo a lo mejor que uno tiene en su propia naturaleza: es decir, a la inteligencia. Cuando se ha llegado a esto, se habita en la región superna; porque cuando poseemos lo inteligible, cobramos contacto con él mediante lo mejor que en nosotros mismos poseemos.

3. *Del descendimiento del alma al cuerpo.*

El Alma universal no ha venido a ningún lugar, no se ha trasladado a ninguna parte, puesto que no había lugar a que pudiera trasladarse; únicamente, que el cuerpo que estaba próximo al Alma ha participado de ella; así, ésta no es en un cuerpo. Platón no dice, en efecto, que el alma sea en un cuerpo; por el contrario, sitúa el cuerpo en el alma.

En cuanto a las almas particulares, vienen de al-



guna parte, puesto que proceden del Alma universal; asimismo tienen un lugar en el que pueden, o bien descender, o bien pasar de un cuerpo a otro, pudiendo igualmente remontarse de allí al mundo inteligible. El Alma universal, por el contrario, habita siempre la región elevada en que la retiene su naturaleza, y el universo situado por bajo de ella participa de ella como participa del sol el objeto que recibe sus rayos.

El alma particular es, pues, iluminada cuando se vuelve a lo que es superior a ella, porque entonces encuentra al Ser, al paso que, cuando se vuelve hacia lo que le es inferior, encuentra el no-ser. Eso es lo que hace cuando se vuelve hacia sí misma: al querer pertenecerse a sí misma, cae, en cierto modo, en el vacío, deviene indeterminada y produce lo que está por bajo de ella; es decir, una imagen de sí misma que es el no ser (el cuerpo). Ahora bien, la imagen de esa imagen (la materia) es indeterminada y completamente oscura, porque es eternamente irracional, ininteligible, y tan remota como es posible del Ser mismo. El alma ocupa, entre la inteligencia y el cuerpo, una región intermedia que es su dominio propio; cuando mira a la región inferior, proyectando sobre ella una segunda ojeada, da una forma a su imagen (al cuerpo), y, hechizada por esa imagen, entra en ella.

*4. Lo Uno está en todas partes por su potencia.*

III.—¿Cómo sale la multitud de lo Uno? Porque lo Uno está en todas partes. Porque no hay lugar en que no esté. Por consiguiente, lo llena todo. Por él existe la multitud; o, mejor dicho, por él existen todas las cosas. Si lo Uno fuese simplemente en todas partes, sería simplemente todas las cosas. Pero co-

mo, aparte de eso, no es ninguna parte, todas las cosas existen por él, puesto que está en todas partes; pero, al mismo tiempo, todas las cosas son distintas de él, precisamente porque no está en ninguna parte. ¿Por qué, entonces, no sólo está lo Uno en todas partes, sino que, además, no está en parte alguna? Porque lo Uno debe hallarse por encima de todas las cosas: debe llenarlo todo, producirlo todo, sin ser todo lo que él mismo produce.

5. *El alma recibe su forma de la inteligencia.*

El alma se halla respecto de la inteligencia en la misma relación que la vista respecto del objeto visible; salvo que el alma es la vista determinada que, antes de ver, está, sin embargo, dispuesta a ver, a pensar: así se halla, respecto de la inteligencia, en la misma relación en que la materia respecto de la forma.

6. *Al pensarnos a nosotros mismos, pensamos una naturaleza intelectual.*

Cuando pensamos y nos pensamos a nosotros mismos, vemos una naturaleza pensante; si así no fuera, cuando creyésemos pensar seríamos víctimas de una ilusión. Por consiguiente, si pensamos y nos pensamos a nosotros mismos, al pensarnos a nosotros mismos pensamos una naturaleza intelectual. Ese pensamiento presupone un pensamiento anterior que no implica movimiento. Ahora bien, como los objetos del pensamiento son la esencia y la vida, debe haber, antes que esa esencia, otra esencia, y, antes de esa vida, otra vida. Eso lo saben todos los que son inteligencias en acto. Si las inteligencias son actos que consisten en un pensarse a sí mismo, nosotros mismos

somos lo inteligible por el fondo verdadero de nuestro ser, y el pensamiento que de nosotros mismos tenemos nos da la imagen de ello.

*7. Lo Uno es superior al reposo y al movimiento*

Lo Primero (lo Uno) es la potencia del movimiento y del reposo: así, es superior a estas dos cosas. El segundo principio se corresponde con el Primero por su movimiento y por su reposo: es la Inteligencia, porque, difiriendo del Primero, dirige hacia él su pensamiento, mientras que el Primero no piensa. El principio pensante es doble, puesto que comprende la cosa pensante y la cosa pensada; se piensa a sí mismo, y justamente por eso es defectuoso, ya que su bien consiste en pensar, no en subsistir.

*8. De lo que es en acto y de lo que es en potencia.*

A lo que es en acto se aproxima lo que pasa de la potencia al acto y sigue siendo siempre lo mismo en tanto que subsiste; de esa manera pueden poseer la perfección cuerpos tales como el fuego. Pero lo que pasa de la potencia al acto no puede existir siempre, puesto que contiene materia. Contrariamente, lo que es en acto y simple existe siempre. Por otra parte, lo que es en acto puede ser también en potencia, en cierto respecto.

*9. El Bien es superior al pensamiento.*

Los dioses que ocupan el orden más elevado no son, empero, lo Primero, ya que la Inteligencia, de donde proceden los dioses de orden más elevado (es decir, las inteligencias perfectas), es todos los seres inteligibles, y, por consiguiente, contiene a la vez el Movi-

miento y el Reposo. Nada de eso hay en lo Primero. A ninguna otra cosa se refiere, mientras que las demás cosas subsisten en él en su reposo, y dirigen hacia él su movimiento. El movimiento es una aspiración, y lo Primero no aspira a nada. ¿Y a qué habría de aspirar, en efecto? No se piensa a sí mismo; si se dice que se piensa, es en el sentido de que se posee. Pero cuando se dice de una cosa que piensa, no es porque se posea a sí misma, sino porque contempla lo Primero; ese es el primer acto, el Pensamiento mismo, el Pensamiento primero, a que ningún otro debe ser anterior; únicamente es inferior al principio de quien recibe la existencia, y ocupa el segundo lugar después de él. El pensamiento no es, pues, lo más santo que haya; por consiguiente, no todo pensamiento es santo; no hay más pensamiento santo que el del Bien, y éste es superior al pensamiento.

Pero ¿no tendrá el Bien conciencia de sí mismo? ¿Cómo?, ¿no será tal el Bien como no tenga conciencia de sí propio? Si es el Bien, lo es antes de tener conciencia de sí mismo. Si el Bien lo es tan sólo por tener conciencia de sí, es que no era tal Bien antes de que tuviese conciencia de sí propio. Pero, por otra parte, si el Bien no es, no hay conciencia posible del Bien.

¿No vive lo Primero? No puede decirse que viva, puesto que él mismo da la vida.

Así, el principio que tiene conciencia de sí mismo, que a sí mismo se piensa (es decir, la Inteligencia), no ocupa sino el segundo lugar. En efecto, si ese principio tiene conciencia de sí, es para unirse a sí mismo merced a ese acto de conciencia. Mas, si se estudia, es que se ignora, es que es defectuoso por su naturaleza, y sólo por el pensamiento deviene perfecto. No hay, pues, que atribuir a lo Primero el pensamiento; porque atribuirle cualquier cosa que sea es suponer que está privado de ella y que tiene necesidad de ella.

# ENNÉADA CUARTA

.....

## PRIMER TRATADO

### De la esencia del Alma

La verdadera esencia reside en el mundo inteligible. En esa región, lo mejor que existe es la inteligencia; pero también se encuentran en ella almas, ya que de ahí, justamente, es de donde han descendido aquí abajo. Sólo que las almas, en esa región superna, no tienen cuerpo, mientras que aquí abajo habitan en cuerpos y están divididas en ellos. Allá arriba, todas las inteligencias existen conjuntamente, sin separación ni división; todas las almas existen también conjuntamente en ese mundo que es uno, y no hay entre ellas distancia local. La inteligencia permanece siempre, pues, inseparable e indivisible; en cambio, el alma, inseparable en tanto sigue allá arriba, tiene, sin embargo, una naturaleza divisible. Dividirse, para ella, consiste en alejarse del mundo inteligible y unirse a los cuerpos. Con razón podrá, pues, decirse que se torna divisible al pasar a los cuerpos, ya que así se separa del mundo indivisible y se divide en cierto modo. Mas, si esto es así, ¿cómo es también indivisible? Porque no se separa por completo del mundo inteligible, sino que permanece siempre en él por su parte superior, cuya naturaleza consiste en ser indivisible. Así, decir que el alma está compuesta de la *esencia indivisible* y de la *esencia divisible en los cuerpos*, vale tanto como decir que el alma tiene una esencia que permanece en parte en el mundo inteligible, y en parte desciende al mundo sensible, que está suspendida del pri-

mero y se extiende hasta el segundo, del mismo modo que el radio va desde el centro hasta la circunferencia. Cuando el alma ha descendido aquí abajo, contempla el mundo inteligible con su parte superior, merced a la cual conserva también la naturaleza del todo (es decir, del Almar universal). Porque, aquí abajo, no sólo es divisible, sino, además, indivisible: su parte divisible está dividida de una manera en cierto modo indivisible, ya que, en efecto, se halla íntegramente presente en todo el cuerpo por manera indivisible, y, sin embargo, se dice que se divide porque se extiende totalmente por la totalidad del cuerpo.

## SEGUNDO TRATADO

### De cómo el alma ocupa el término medio entre la esencia indivisible y la esencia divisible

I.—Al buscar cuál fuese la esencia del alma, hemos hecho ver que no es un *cuerpo*, ni, entre las cosas incorpóreas, una *armonía*; asimismo dimos de lado la denominación de *entelequia*, porque no expresa una idea verdadera, como su misma etimología indica, ni muestra lo que es el alma; hemos dicho, por último, que el alma tiene una *naturaleza inteligible*, y que es de *condición divina*, con lo que, al parecer, hemos determinado claramente cuál es la esencia del alma. Sin embargo, hay que ir más lejos aún. Antes de ahora hemos distinguido la naturaleza sensible de la naturaleza inteligible, y hemos situado al alma en el mundo inteligible. Ahora, admitiendo que el alma forma parte del mundo inteligible, busquemos por otro camino lo que conviene a su naturaleza.

Ante todo, hay esencias que son perfectamente divisibles y naturalmente separables, y son aquellas que ninguna de sus partes es idéntica, ni a otra parte, ni al todo; aquellas en que cada una de las partes es necesariamente más pequeña que el todo: tales son las magnitudes sensibles, las masas corpóreas, cada una de las cuales ocupa un lugar aparte, sin que pueda ser a la vez la misma en diversos lugares.

Existe asimismo otra especie de esencia, dotada de una naturaleza contraria a las precedentes (es decir, a



las esencias, propiamente divisibles), que no admite ninguna división, que ni es dividida ni divisible. Esta esencia no comporta ninguna extensión, ni siquiera en el pensamiento; no tiene necesidad de ser en un lugar, no está contenida en ningún otro ser, ni en parte ni en su totalidad; pero se cierne, por decirlo así, sobre todos los seres a la vez, no porque tenga necesidad de ser edificada sobre ellos, sino porque es indispensable para la existencia de todos: esta esencia, idéntica siempre a sí misma, es el sostén común de cuanto está por bajo de ella. Es como el círculo, cuyo centro, permaneciendo inmóvil en sí mismo, es, empero, origen de todos los radios que de él nacen y reciben el ser, y que, participando así todos de la naturaleza del punto, tienen como principio lo que es indivisible y siguen unidos a ello mientras avanzan en todos los sentidos.

Ahora bien, entre la esencia que es completamente indivisible, que ocupa el primer orden entre los seres inteligibles, y la esencia que es completamente divisible en las cosas sensibles, hay, por sobre el mundo sensible, cerca de él y en él, una esencia de otra naturaleza, que no es completamente divisible como los cuerpos, pero que, sin embargo, se torna divisible en los cuerpos. Luego, cuando los cuerpos son divididos, la forma que es en ellos se divide también, pero de suerte que está, íntegra, en cada parte. Esa esencia idéntica, al devenir así múltiple, tiene partes completamente separadas unas de otras, porque entonces es una forma divisible como los colores, como todas las cualidades, como toda forma que puede estar íntegramente a la vez en muchas completamente alejadas y extrañas unas respecto de otras por las afecciones que sufren. Fuerza es, pues, admitir que esa forma que reside en los cuerpos es también divisible.

Así, la esencia absolutamente indivisible no existe

sola; hay otra esencia situada inmediatamente por bajo de ella, y que de ella se deriva. Esa esencia inferior participa, de un lado, en la indivisibilidad de su principio; por otro lado, desciende de ese principio hacia otra naturaleza, en virtud de su «procesión», y con ello ocupa una posición intermedia entre la esencia indivisible y primera (la inteligencia) y la esencia divisible que es en los cuerpos. No se encuentra, por lo demás, en las mismas condiciones de existencia que el color y las demás cualidades, porque, bien que éstas sean las mismas en todas las masas corpóreas, sin embargo, la cualidad que es en un cuerpo está completamente separada de la que es en otro, como las mismas masas corporales están separadas una de otra. Aun cuando la magnitud de esos cuerpos sea, por su esencia, *una*, lo que hay así de idéntico en cada parte no es, sin embargo, la comunidad de afección que constituye la simpatía, debido a que a la identidad se une la diferencia; es que esa identidad no es más que una simple modificación de los cuerpos, y no una esencia. Por el contrario, la naturaleza que se acerca a la esencia absolutamente indivisible es una verdadera esencia. Así el alma. Se une a los cuerpos, es verdad, y, consiguientemente, se divide con ellos, pero esto sólo le ocurre cuando se comunica a los cuerpos; por otra parte, cuando se une a los cuerpos, incluso al más grande y extenso de todos, no deja—bien que se entregue a él por entero—de ser una.

La unidad de esta esencia no se asemeja en nada a la del cuerpo, puesto que la unidad de éste consiste en la continuidad de las partes, cada una de las cuales es diferente de las demás y ocupa un lugar diferente. La unidad del alma tampoco se parece a la unidad de las cualidades. Así, la esencia, a la vez divisible e indivisible, que llamamos «alma», no es una como lo continuo que tiene sus partes unas fuera fuera de otras,

sino que es *divisible*, porque anima todas las partes del cuerpo en que se halla, y es *indivisible*, porque está toda entera en todo el cuerpo y en cada una de sus partes. Cuando se considera así la naturaleza del alma, se ve su grandeza y su potencia, se comprende cuán admirables y divinas son una esencia tal y las esencias superiores. Sin tener extensión, el alma está presente en toda extensión; está en un lugar, y, sin embargo, no es en ese lugar; es a la vez dividida e indivisa; o, más bien, jamás está realmente dividida, jamás se dividen, puesto que permanece íntegramente en sí misma. Si parece dividirse, es únicamente con relación a los cuerpos, que, en virtud de su propia divisibilidad, no pueden recibirla de una manera indivisible. Así, la división corresponde al cuerpo, y no es carácter propio del alma.

II.—Tal debía ser la naturaleza del alma: no podía ser ésta ni puramente indivisible, ni puramente divisible, sino que tenía que ser necesariamente indivisible y divisible, como acabamos de exponer. Cosa que asimismo prueban las siguientes consideraciones:

Si el alma, como el cuerpo, tuviera varias partes, unas diferentes de otras, no se vería, cuando una de esas partes siente, que otra experimente la misma sensación, sino que cada parte del alma, la que está en el dedo, por ejemplo, experimentaría las afecciones que le son propias, permaneciendo extraña a todo lo demás y manteniéndose en sí misma; en una palabra, que en cada uno de nosotros habría varias almas que nos regirían. Del mismo modo habría en este universo no una sola alma (el Alma universal), sino un número infinito de almas separadas unas de otras.

¿Recurriremos a la *continuidad de las partes* para explicar la simpatía que une a unos órganos con otros? Esa hipótesis es vana, a menos que la continuidad vaya a dar en la unidad. Porque no cabe admitir, con

ciertos filósofos que, por su parte, se equivocan, que las sensaciones lleguen al *principio director* por *transmisión de lo inmediato a lo inmediato*. En primer lugar, sólo procediendo sin examen puede expostularse que haya en el alma una *parte directora*. ¿Cómo es posible, en efecto, dividir el alma y distinguir en ella tal o cual parte? En cuanto a la parte directora, ¿por qué superioridad, bien de cantidad, bien de cualidad, la distinguiríamos en una masa una y continua? Por lo demás, según esa hipótesis, ¿qué será lo que sienta? ¿Será la parte directora sola, o las demás partes con ella? Si es ella sola, no sentirá sino en cuanto la impresión recibida le haya sido transmitida a ella sola, en el lugar en que ella reside; mas si la impresión llega a recaer sobre alguna otra parte del alma, incapaz de sentir, esa parte no podrá transmitir dicha impresión a la parte directora, y no habrá sensación. Admitiendo que la impresión llegue a la misma parte directora, será recibida, o por una de sus partes—y en habiendo percibido esa parte la sensación, ya no tendrán que percibirla las otras, porque sería inútil—, o por varias partes a la vez, y entonces habrá sensaciones múltiples o incluso infinitas, y todas ellas diferirán unas de otras. La una, en efecto, dirá: Yo he sido la primera que ha recibido la impresión; la otra: Yo he sentido la impresión recibida por otra. Cada una de ellas, salvo la primera, ignorará dónde se ha producido la impresión. O bien cada parte del alma se engañará, creyendo que la impresión se ha producido allí donde ella misma reside. Por último, si toda parte del alma puede sentir tan bien como la parte directora, ¿para qué decir que hay una parte directora? ¿Qué necesidad hay de hacer llegar hasta ella la sensación? ¿Cómo, en fin, habría de conocer ella como *uno* lo que es resultado de sensaciones múltiples, de aquellas, por ejemplo, que provienen de los oídos o de los ojos?

Por otra parte, si el alma fuese absolutamente una, esencialmente indivisible y una en sí misma, si tuviese una naturaleza incompatible con la multiplicidad y la división, no podría, al penetrar en el cuerpo, animarlo por entero, sino que, situándose como en el centro, dejaría sin vida toda la masa de lo animal. Es, pues, necesario que el alma sea a la vez *una y múltiple, dividida e indivisa*, y no debe negarse como cosa imposible que el alma, bien que una e idéntica, sea en varios puntos del cuerpo a la vez. Si nos negamos a admitir esta verdad, aniquilamos con ello *la naturaleza que contiene y administra el universo*, que lo abarca todo al mismo tiempo y todo lo dirige sabiamente; naturaleza a la vez *múltiple*, porque los seres son múltiples, y *una*, porque el principio que *contiene* todo debe ser uno: gracias a su *unidad múltiple*, comunica la vida a todas las partes del universo; merced a su *unidad indivisible*, lo dirige todo sabiamente. Aun en las cosas que carecen de juicio, la unidad que hace veces de principio director imita la unidad del Alma universal. Eso es lo que ha querido indicar Platón alegóricamente con estas palabras divinas: «De la esencia »indivisible y siempre la misma, y de la esencia que »se torna divisible en los cuerpos, formó Dios, mezclándolas, una tercera especie de esencia.»

El Alma universal es, pues, a la vez *una y múltiple*, como acabamos de decir; las formas de los cuerpos son *múltiples y unas*; los cuerpos son sólo *múltiples*; por último, el principio supremo (lo Uno), es solamente *uno*.

## TERCER TRATADO

### **Cuestiones acerca del Alma**

#### PRIMERA PARTE

I.—Nos proponemos aquí determinar cuáles son, entre las cuestiones que acerca del alma se plantean, aquellas que pueden resolverse con certeza, y aquellas otras en que es menester atenerse a la duda, considerando esa misma duda como recompensa de nuestra búsqueda. Interesante tema de estudio es éste, a nuestro juicio. ¿Qué hay, en efecto, que mejor merezca ser examinado y tratado cuidadosamente que aquello que concierne al alma? El estudio del alma tiene, entre otras ventajas, la de que nos hace conocer dos clases de cosas: aquellas de que el alma es principio, y aquellas de que ella misma procede. Entregándonos a ese examen, obedeceremos al divino precepto que nos exhorta a que nos conozcamos a nosotros mismos. Por último, antes de que tratemos de descubrir y comprender lo demás, justo es que nos apliquemos ante todo a conocer cuál es la naturaleza del principio que hace esas investigaciones; y, puesto que aspiramos a lo que es amable, conviene que empecemos por contemplar el más hermoso de los espectáculos, el de nuestra naturaleza intelectual; porque, si hay dualidad en la Inteligencia universal, con mayor razón debe haberla en las inteligencias particulares. También tenemos que examinar en qué sentido cabe decir que las almas son templos de los dioses; pero no podremos tratar de

esta cuestión hasta tanto que no hayamos determinado cómo desciende el alma al cuerpo.

Vengamos ahora a los que pretenden que *nuestras propias almas son emanaciones del Alma universal*.

Sostendrán acaso que, para demostrar que nuestras almas no son parcelas del Alma universal, no basta con hacer ver que nuestras almas van tan lejos como el Alma universal en su *procesión*, ni que se asemejan a aquélla por sus facultades intelectuales, suponiendo, con todo, que admitan esa semejanza, ya que dirán que no hay tal, sino que las partes son conforme al todo que componen. Invocarán la autoridad de Platón y sostendrán que éste sostiene la misma opinión en el pasaje en que afirma en estos términos que el universo es animado: «Del mismo modo que nuestro cuerpo es una »parte del universo, nuestra alma es una parte del Alma del universo.» Platón, añadirán, dice y demuestra claramente que seguimos el movimiento circular del cielo, que de él recibimos nuestras costumbres y nuestra condición, que, habiendo sido engendrados en el universo, debemos recibir nuestra alma del universo que nos contiene, y que, puesto que cada parte de nosotros participa de nuestra alma, también nosotros debemos participar del Alma del universo, de que somos partes, ni más ni menos que como nuestros miembros son partes de nosotros. Finalmente, citarán también estas palabras: «El Alma universal se cuida de todo lo que es inanimado.» Esta frase parece significar que no hay alma fuera del Alma universal, puesto que es ésta la que se cuida de todo lo que es inanimado.

II.—He aquí lo que hay que responder a tales afirmaciones:

En primer lugar, al postular que las almas son *conformes* porque alcanzan las mismas cosas, y al referirlas a un solo y el mismo género, se niega implícitamente que sean *partes* del Alma universal. Más razón



habría para decir que el Alma universal es una e idéntica, y que toda alma es universal; es decir, conforme al Alma universal, puesto que posee todas las potencias de la misma. Ahora bien, si se admite que el Alma universal es una, se la lleva, con esto, a ser otra cosa que las almas particulares; es decir, a que sea un principio que sin pertenecer propiamente ni a esto ni a aquello, ni a ningún individuo, ni al mundo, ni a nada, hace todo lo que hace el mundo, así como todo ser viviente. Conviene, en efecto, que el Alma universal no pertenezca a tal o a cual ser, puesto que es una esencia, y que, por el contrario, haya un Alma que no pertenezca en propiedad absolutamente a ningún ser, y que las almas particulares pertenezcan tan sólo a seres particulares.

Pero hay que explicar más claramente en qué sentido se toma aquí el vocablo *partes*.

Ante todo, no puede tratarse de partes de un cuerpo, sea éste homogéneo o heterogéneo; y sobre este punto hemos de hacer no más que una observación, y es que, en lo que se refiere a los cuerpos homogéneos, cuando se habla de partes, sólo se considera la *masa*, y no la *forma*. Tomemos como ejemplo la blancura. La blancura de una parte de leche no es una parte de la blancura de toda la leche existente; es la blancura de una parte, y no una parte de la blancura, porque, tomada en general, la blancura no tiene magnitud ni cantidad. Sólo con estas restricciones puede decirse que hay partes en las formas propias de las cosas corpóreas.

Además, cuando se trata de cosas incorpóreas, la palabra *parte* se entiende en varios sentidos: así se dice, al hablar de números, que *dos es una parte de diez* (sólo se trata, aquí, de números abstractos); también se dice que *cierta extensión es una parte de círculo o de línea*, y, por último, que *una noción es una parte de la ciencia*.

Para los hombres y para las figuras geométricas, como para los cuerpos, es evidente que el todo es necesariamente disminuído por su división en partes, y que cada parte es más pequeña que el todo. Comoquiera que tienen como esencia el ser cantidades determinadas, pero no la cantidad en sí, esas cosas deben ser susceptibles de aumento y de disminución. No puede tomarse en este sentido, ciertamente, el término *partes* al hablar del Alma. Porque el Alma no es una cantidad como una decena, que forma un todo divisible en unidades; si así fuera, seguiríase de ello multitud de absurdos, puesto que una decena no es una verdadera unidad: sería preciso, entonces, o que cada una de las unidades fuese alma, o que la misma Alma resultase de una suma de unidades inanimadas.

Por otro lado, aquellos a quienes aquí combatimos han concedido que toda parte del Alma universal es conforme al todo. Ahora bien, en las cantidades continuas, en modo alguno es necesario que la parte sea semejante al todo. Así, en el círculo y en el cuadrilátero, las partes no son círculos o cuadriláteros; todas las partes del objeto dividido de que tomamos una parte, ni siquiera son semejantes entre sí, sino que varían de mil maneras, como los diversos triángulos de que se compondría un solo triángulo. Aquellos a quienes combatimos admiten también que el Alma universal está compuesta de partes conformes al todo. Ahora bien: en una línea, una parte puede ser también una línea, y entonces difiere del todo en magnitud. Pero cuando se trata del alma, si la diferencia de la parte al todo consistiese en una diferencia de magnitud, el Alma sería una magnitud y un cuerpo, puesto que entonces se diferenciaría en cuanto Alma por su cantidad; y ¿cómo podría ser esto si se supone a todas las almas semejantes y universales? Es evidente que el Alma no puede tampoco dividirse como las magnitudes, y nues-

tros mismos adversarios no admitirían que el Alma universal se divida así en partes, porque eso sería tanto como destruir el Alma universal y reducirla a no ser más que un nombre vano (si es que de todas suertes puede decirse que en ese sistema hubiese antes un Alma universal); sería hacer de ella un todo semejante a un vino que se distribuye en muchas ánforas diciendo que la parte de vino contenida en cada una de ellas es una porción del todo.

La palabra *partes*, ¿debe ser, pues, entendida (en lo que se refiere al Alma) en el sentido en que se dice que una proposición es una parte de la ciencia total? En ese caso, la ciencia total no deja de ser la misma (al ser dividida); por ello, su *división* no es sino la *producción* y el *acto* de cada una de las cosas que esa ciencia total comprende: aquí, cada proposición comprende en potencia la ciencia total, y ésta, a pesar de su división, permanece entera.—Si tal es la relación del Alma universal con las demás almas, el Alma universal, cuyas partes son tales como se ha dicho, no pertenecerá a ningún ser particular, sino que existirá en sí misma. Por consiguiente, ya no será el Alma del mundo. Esta misma pasará a ocupar un lugar entre las almas consideradas como *partes*. Todas las almas, pues que son *conformes* entre sí, serán con el mismo título partes del Alma que es una e idéntica. Entonces, ¿por qué tal alma es el Alma del mundo, y tal otra es el alma de una de las partes del mundo?

III.—¿Son, en suma, las almas particulares *partes* del Alma universal como, en un animal, el alma que hace que viva el dedo es una parte del alma total extendida por todo el animal? Esta hipótesis lleva a admitir, o bien que no hay ningún alma fuera del cuerpo, o bien que el Alma universal existe, íntegra, no en un cuerpo, sino fuera del cuerpo del mundo. Eso

es lo que hay que examinar. Procedamos, para ello, sirviéndonos de una comparación.

Si el Alma universal se comunica a todos los animales particulares, y si es en ese sentido cómo cada alma es una *parte* del Alma universal (porque, una vez dividida, el Alma universal no podría comunicarse a cada parte), es preciso que se halle íntegra por doquiera, que sea una y la misma a la vez en los diversos seres. Ahora bien, esa hipótesis ya no permite distinguir, de un lado, el Alma universal, y de otro las partes de esa alma, tanto más cuanto que esas partes tienen la misma potencia que el Alma universal: porque, aun para los órganos que tienen funciones diversas, como son los ojos y las orejas, no se admitirá que haya una parte del alma en los ojos y otra en las orejas (puesto que semejante división sólo conviene a cosas que nada tienen de común con el alma), sino que se dirá que es realmente la misma parte del alma la que anima esos dos órganos, ejerciendo en cada uno de ellos una facultad diferente. Todas las potencias del alma se hallan presentes, en efecto, en esos dos sentidos, y la diferencia de sus percepciones tiene como única causa la diferencia de los órganos. Todas las percepciones, sin embargo, pertenecen a *formas* (a las facultades del alma), y corresponden a una *forma* (el alma) que puede devenir todas las cosas. Lo mismo nos demuestra, también, la necesidad a que se hallan sometidas las impresiones, de ir a parar todas a un centro único. Los órganos por cuya mediación percibimos no pueden, sin duda, hacernos percibir todas las cosas, y las impresiones, por consiguiente, difieren con los órganos; con todo, el juicio de esas impresiones pertenece a un solo y el mismo principio, que se asemeja a un juez atento a las palabras y a los actos sometidos a su apreciación. Pero más arriba se ha dicho que es un solo y el mismo principio el que produce los

actos que pertenecen a funciones diferentes, como son la vista y el oído. Si esas funciones son como los sentidos, no es posible que cada una de ellas piense; sólo el Alma universal es capaz de pensar. Si el pensamiento es una función propia, independiente, cada inteligencia subsiste por sí misma. Por último, cuando el alma es racional y lo es de manera que pueda llamarse racional a toda ella, lo que se llama *parte* es conforme al *todo*; por consiguiente, no es una porción del todo.

IV.—Si es así que el Alma universal es una, ¿qué habrá que responder cuando se pregunte qué consecuencias se derivan de ello; cuando, primeramente, se exprese la duda de que el Alma universal pueda a la vez ser una y ser en todos los seres; cuando, en fin, se pregunte cómo es que tal alma es en un cuerpo y tal otra no? Más consecuente parece que sería admitir que toda alma es siempre en un cuerpo; sobre todo, el Alma universal. Porque no se dice que esa Alma abandone su cuerpo como la nuestra, y, bien que algunos sostengan que aun ella abandonará un día su cuerpo, nadie pretende que haya de ser nunca fuera de todo cuerpo. Aun admitiendo que deba ser un día separada de todo cuerpo, ¿cómo es que un alma puede separarse así, y que otra no pueda, si ambas tienen en el fondo la misma naturaleza? Semejante cuestión no podría plantearse en lo que atañe a la Inteligencia: las partes entre que ésta se divide sólo se distinguen unas de otras por su diferencia individual, y existen todas juntas eternamente, puesto que la Inteligencia no es divisible. En cambio, comoquiera que el Alma universal es, según se ha dicho, divisible en los cuerpos, es harto difícil comprender cómo proceden todas las almas de la Esencia que es una.

He aquí lo que puede responderse a este respecto:

La Esencia que es una (es decir, la Inteligencia) sub-

siste en sí misma sin descender a los cuerpos; de la Esencia que es una proceden el Alma universal y las demás almas, que existen todas juntas hasta cierto punto y no forman sino una sola Alma en tanto no pertenecen a ningún ser particular contenido en el mundo sensible. Mas si por sus extremos superiores se ligan a la unidad, si coinciden en su seno, divergen a seguida, por sus actos, como la luz se divide, sobre la tierra, entre las diversas moradas de los hombres, no obstante lo cual sigue siendo una e indivisa. En este caso, el Alma universal está siempre por encima de las demás, porque no es capaz de descender, de decaer, de inclinarse hacia el mundo sensible. Las nuestras, en cambio, descienden aquí abajo, porque tienen asignado en este mundo un lugar determinado, y están ocupadas a cuidarse de un cuerpo que exige una atención sostenida. El Alma universal se asemeja, por su parte inferior, al principio vital que anima a una gran planta y que lo rige todo, en ella, apaciblemente y sin ruido; nuestras almas son semejantes, por su parte inferior, a esas animáculas que nacen de las partes de las plantas que se putrifican. Tal es la imagen del cuerpo viviente del universo. En cuanto a la parte superior de nuestra alma que es conforme a la parte superior del Alma universal, puede compararse a un agricultor que, habiendo echado de ver los gusanos que roen la planta, se aplicase a destruirlos y se ocupase solícitamente de la planta. Es como si se dijera que el hombre sano y rodeado de hombres sanos se dedica por completo a las cosas que tiene que hacer o que estudiar, y que, por el contrario, cuando está enfermo, se dedica por entero a su cuerpo, y pasa a depender de éste.

V.—Pero, cabe preguntar, ¿cómo puede ser a la vez el Alma universal tu alma, el alma de éste, el alma

de aquél? ¿Será el alma de éste por su parte inferior, el alma de aquel por su parte superior?

Profesar semejante doctrina sería admitir que el alma de Sócrates viviría mientras estuviese en un cuerpo, al paso que sería aniquilada, yendo a perderse en el seno del Alma universal, en el mismo momento en que, a consecuencia de su separación del cuerpo, se hallase en lo mejor que hay, en el mundo inteligible. No: ninguno de los seres verdaderos perece. Las mismas inteligencias no se pierden en la región superna, en la Inteligencia divina, porque allí no están divididas a la manera de los cuerpos, sino que cada una de ellas subsiste con su carácter propio, uniendo a su diferencia la identidad que constituye el ser. Situadas más alto que las inteligencias particulares de que están suspendidas, las almas particulares son las *razones* natas de las inteligencias, son inteligencias más desarrolladas; de *poco múltiples*, pasan a ser *muy múltiples*, sin dejar de estar unidas a las esencias *poco múltiples*. Como tienden a introducir la separación en esas esencias menos divisibles (es decir, en las inteligencias) y no pueden, empero, llegar a los últimos límites de la división, conservan a la vez su identidad y su diferencia: cada una de ellas sigue siendo una, y todas juntas forman una unidad.

Con esto hemos sentado ya el punto importante de la discusión; a saber: que todas las almas proceden de una sola Alma; que de *una* devienen *múltiples*, como ocurre con las inteligencias, divididas de la misma manera y al mismo tiempo indivisas. El Alma que permanece en el mundo inteligible es la *Razón una e indivisible* de la Inteligencia, y de esa Alma proceden las *razones particulares e inmateriales*, de la misma manera que, en la región superna, las inteligencias particulares proceden de la Inteligencia una y absoluta.

VI.—Si el Alma universal y las almas particulares



son conformes, ¿cómo es posible que la primera haya creado el mundo y las otras no lo hayan creado, puesto que cada una de ellas contiene también en sí misma todas las cosas, y ya hemos demostrado que la potencia productora puede existir a la vez en varios seres? Expliquemos ahora la razón de ello. Así podremos examinar y descubrir cómo la misma esencia puede obrar, o padecer, o bien obrar y padecer, de diferente manera en diferentes seres.

¿Cómo, pues, y por qué ha hecho el universo el Alma universal, mientras que las almas particulares administran solamente una parte, cada una, de ese universo? Esto no es más extraño que ver a hombres que poseen la misma ciencia y unos ejercen mando sobre un número mayor, y otros sobre un número menor. Pero, ¿por qué es así?, se dirá. Porque, se podrá responder, existe una gran diferencia entre las almas, diferencia que consiste en que unas, en lugar de separarse del Alma universal, han permanecido en el mundo inteligible y han contenido el cuerpo del universo, mientras que las otras, cuando el cuerpo del universo existía ya y el Alma, hermana de ellas, lo gobernaba, han cogido aquellas parcelas que les asignó la suerte, como si ésta les hubiese dispuesto moradas destinadas a recibirlas. Además, el Alma universal contempla a la Inteligencia universal, y las almas particulares contemplan más bien las inteligencias particulares. Esas almas hubieran sido también capaces, quizá, de hacer el universo; mas ya no les es posible ahora que el Alma universal lo ha hecho ya y se les ha adelantado. Por lo demás, habría lugar a hacer la misma pregunta, si otra alma cualquiera hubiese sido la primera en hacer el universo. Acaso sea preferible admitir que, si el Alma universal ha creado el universo, es porque está más estrechamente unida a las cosas inteligibles. Porque las almas que hacia esas cosas se inclinan, tienen más po-

tencia; al mantenerse en esa región tranquila, obran con mayor facilidad, y el signo de una mayor potencia es obrar sin padecer.

Así, la potencia suspendida del mundo inteligible permanece en sí misma, y, al permanecer en sí misma, produce. Las demás almas, al descender hacia los cuerpos, se alejan del mundo inteligible y caen en el abismo de la materia. Acaso, también, el elemento múltiple que es en ellas, hallándose movido hacia las regiones inferiores, ha arrastrado a ellas a las concepciones de las almas y las ha hecho descender aquí abajo. En efecto, la distinción entre el segundo y el tercer orden para las almas, debe entenderse en el sentido de que unas están más cerca y otras más lejos del mundo inteligible. Del mismo modo, entre nosotros, no todas las almas están igualmente dispuestas respecto de ese mundo: unas llegan a unirse a él; otras se acercan a él por sus aspiraciones; otras, en fin, lo consiguen en menor medida, porque no se sirven de las mismas facultades, y, así, unas emplean la primera, otras la segunda, esotras la tercera, aun cuando posean por igual todas esas potencias.

VII.—Eso es lo que creemos cierto a este propósito. En cuanto al pasaje del «Filebo» más arriba citado, podría hacer creer que todas las almas son partes del Alma universal. No es ese, sin embargo, su verdadero sentido, como algunos creen; significa solamente lo que Platón quería dejar asentado en esa parte, o sea que el cielo es animado. Platón lo prueba diciendo que sería absurdo sostener que el cielo no tiene alma, cuando nuestro cuerpo, que no es sino una parte del cuerpo del universo, tiene, empero, alma; y ¿cómo había de hallarse animada la parte sin que el todo lo estuviese también? En el «Timeo», sobre todo, explica claramente Platón su pensamiento. Después de haber expuesto el nacimiento del Alma universal, hace nacer

posteriormente las demás almas de la mezcla operada en el mismo vaso de que ha sido extraída el Alma universal; admite que esas almas son conformes al Alma universal, y hace consistir su diferencia en que ocupan el segundo o el tercer orden. Y eso mismo lo confirma este pasaje del «Fedro»: «El Alma universal se cuida de lo que es inanimado». ¿Qué potencia, en efecto, administra, moldea, ordena, produce el cuerpo, si no es el alma? No se diga que un alma tiene ese poder, y otra no. «El alma perfecta, añade Platón, el Alma del universo, que se cierne en la región etérea, actúa sobre el mundo sin entrar en él, siendo llevada por sobre él como en un carro; las demás almas que son perfectas comparten con ella el gobierno del mundo.» Cuando Platón habla del alma que ha perdido sus alas, distingue, evidentemente, las almas particulares del Alma universal. Si dice también que las almas siguen el movimiento circular del universo, que reciben de él su carácter, que sufren su influencia, no puede concluirse de esto que nuestras almas sean partes del Alma universal. Muy bien pueden sufrir, en efecto, la influencia ejercida por la naturaleza de los lugares, de las aguas y del aire sobre las ciudades en que habitan y sobre el temperamento de los cuerpos a que están unidas. Hemos reconocido que, al ser contenidos en el universo, poseemos algo de la vida propia del Alma universal, y que sufrimos la influencia del movimiento circular del cielo; pero hemos asentado, asimismo, que hay en nosotros otra alma, que es capaz de resistir a esas influencias y que manifieste su carácter diferente precisamente por la resistencia que a esas influencias opone. En cuanto a la objeción de que somos engendrados en el universo, responderemos que también el niño es engendrado en el seno de su madre, no obstante lo cual el alma que entra en su cuerpo es diferente de la de su madre.

VIII.—Tal es la solución que tenemos que proponer. No vale que se nos oponga como objeción la simpatía que existe entre las almas. Esa simpatía se explica por el hecho de que todas las almas derivan del mismo principio, de que asimismo deriva el Alma universal. Ya hemos demostrado que hay un Alma (el Alma universal) y muchas almas (las almas particulares); hemos determinado, igualmente, la diferencia que hay entre las partes y el todo, y, por último, hemos hablado también de la diferencia que existe entre las almas. Volvamos ahora, brevemente, sobre este último punto.

Esa diferencia de las almas tiene como causas principales, aparte la constitución de los cuerpos que las almas animan, las costumbres, las operaciones, los pensamientos y la conducta de esas almas en las existencias anteriores. De las existencias anteriores, en efecto, hace depender Platón, para las almas, la elección de su condición. Si se considera, finalmente, la naturaleza de las almas en general, se encuentra que Platón señala sus diferencias al decir que hay almas que ocupan el segundo o el tercer orden. Ahora bien, hemos dicho que todas las almas son, en potencia, todas las cosas, que cada una de ellas está caracterizada por la facultad que principalmente ejerce; es decir, que esta se une en acto al mundo inteligible, aquella en pensamiento, esotra en deseo. Las almas, al contemplar así diversos objetos, son y devienen aquello que contemplan. La plenitud y la perfección pertenecen también a las almas, mas no todas son idénticas a este respecto, porque la variedad es la ley que preside su coordinación. En efecto, la Razón generatriz universal es una, por una parte, y múltiple y varía por otra, como un ser que es animado y que tiene múltiples formas. Si esto es así, hay *coordinación*; los seres no son por completo separados unos de otros, y no hay lugar para lo aleatorio en los seres reales ni siquiera en los

cuerpos; el número de los seres, por consiguiente, es determinado. Es preciso, en efecto, que los seres sean *estables*, que los inteligibles permanezcan *idénticos*, y que cada uno de ellos sea numéricamente *uno*; sólo con esa condición será *individuo*. En cuanto a los cuerpos, que por su naturaleza son en un perpetuo fluír, porque su forma es para ellos cosa adventicia, jamás poseen *la existencia formal*, como no sea por su participación en los verdaderos seres. Para estos últimos, en cambio, como no son compuestos, la existencia consiste en ser cada cual numéricamente *uno*, en poseer la unidad que es desde el origen, que no deviene lo que no era, que no dejará de ser lo que es. En efecto, si debe haber un principio que los produzca, no los sacará de la materia. Será preciso, pues, que les añada algo de su propia esencia. Pero si los inteligibles tienen así unas veces más perfección, otras menos, cambiarán, cosa que se halla en contradicción con su esencia, la cual consiste en permanecer idénticos a sí mismos en todo punto. Por otra parte, ¿por qué habrían de devenir tales ahora y no habrían de haber sido así siempre? Por último, si unas veces son más perfectas y otras menos, si *devienen*, no son eternos. Ahora bien: es cosa admitida que el alma, dada su cualidad de esencia inteligible, es eterna.

Pero, os preguntaréis aún: ¿puede llamarse *infinito* a lo que es *estable*? Lo que es estable es infinito por su potencia, porque su potencia es infinita sin que, por otra parte, esté dividida hasta lo infinito: pues también Dios es infinito en el sentido de que no tiene límites. Así, cada alma es aquello que está en su naturaleza ser, sin recibir de otro un límite ni una cantidad determinada; se extiende cuanto quiere; jamás se ve forzada a ir más lejos, pero desciende por doquiera hacia los cuerpos y los penetra, como está en su naturaleza. Por lo demás, nunca se separa de sí misma,

cuando está presente en el dedo o en el pie. Lo mismo ocurre respecto del universo: dondequiera que penetre el Alma, permanece siempre indivisible, como cuando penetra las diversas partes de una planta; entonces, si cortamos una parte de la planta, el principio que le comunica la vida continua presente a la vez en la planta y en la parte que de ésta ha sido separada. El cuerpo del universo es *uno*, y el Alma se halla por doquiera en toda su unidad.

Si, cuando un animal se corrompe, engéndranse en él multitud de animáculas, no reciben su vida del alma de todo el animal, que ha abandonado el cuerpo de éste y ya no tiene en él su asiento, puesto que el animal está muerto. Pero los materiales que provienen de la putrefacción, comoquiera que están convenientemente dispuestos para la generación de animáculas, reciben su alma diferente cada uno, porque el Alma no falta en ninguna parte. Sin embargo, como una parte de ese cuerpo es capaz de recibirla, y otra parte no lo es, las partes que así devienen animadas no aumentan el número de las almas; porque esas animáculas dependen del Alma una en tanto ésta sigue siendo una (es decir, en tanto sigue siendo el Alma universal). Es lo mismo que en nosotros: cuando se cortan algunas partes de nuestro cuerpo, y otras crecen en su lugar, nuestra alma abandona las primeras, y se une a las segundas en tanto permanece una. Ahora bien, el Alma del universo permanece siempre una, y, bien que, entre las cosas que son contenidas en este universo, unas sean animadas y otras inanimadas, no por ello dejan de ser siempre las mismas las potencias anímicas.

IX.—Examinemos ahora cómo acontece el descenso del alma al cuerpo, y de qué manera se produce; porque también merece excitar nuestro asombro y provocar nuestra atención.

Dos maneras tiene el alma de entrar en un cuerpo.

Ocurre la una cuando el alma, hallándose ya en un cuerpo, sufre una *metensomátosis*; es decir, que pasa de un cuerpo aéreo o ígneo a un cuerpo terrestre, migración a que de ordinario no se da este nombre de *metensomátosis*, porque no se ve de dónde viene el alma. La otra manera de descendimiento se da cuando el alma pasa del estado incorpóreo a un cuerpo cualquiera, y entra así por primera vez en comercio con un cuerpo.

Conviene examinar aquí lo que en este último caso experimenta el alma que, pura hasta entonces de todo comercio con el cuerpo, se rodea por vez primera de una substancia de esa naturaleza. Además, es justo—o, por mejor decir, necesario—que empecemos por el Alma universal.

Si decimos que el Alma entra en el cuerpo del universo y viene a animarlo, es simplemente por explicar con mayor claridad nuestro pensamiento; la sucesión que así establecemos entre sus actos es puramente verbal, pues que jamás ha habido un momento en que el universo no estuviese animado, en que su cuerpo existiese sin el Alma, en que la materia subsistiese sin tener forma. Pero pueden separarse estas cosas con el pensamiento y con la palabra, porque, desde el punto en que un objeto es compuesto, siempre es posible analizarlo con el pensamiento y con la palabra. Eso es lo que aquí ocurre en realidad.

Si no hubiera cuerpos, no podría haber para el Alma *procesión*, ya que el lugar natural de su desarrollo es el cuerpo. Como el Alma tiene que entenderse, engendrará un lugar que la reciba; por consiguiente, engendrará el cuerpo. Ahora bien, como el *reposo* del Alma se fortifica en el Reposo mismo, el Alma se asemeja a una luz inmensa que se torna más débil al alejarse de su foco, de modo que al final de su irradiación ya no hay más que una sombra. Pero el Alma, miran-



do a esa sombra, le ha dado desde su origen una forma. No convenía, en efecto, que lo que se aproxima al Alma no participase en nada de la Razón. Así, en esa sombra del Alma (en la materia) hay una sombra de la Razón. Con esto, el universo ha pasado a ser una morada hermosa y varia, a que el Alma universal no ha privado de su presencia, sin incorporarse, empero, a ella. Ha juzgado al universo entero digno de sus cuidados, y le ha dado tanto ser y belleza cuanto él era capaz de recibir, sin que ella misma, por lo demás, perdiese nada de su ser ni de su belleza, puesto que lo administra permaneciendo por encima de él en el mundo inteligible. De esta manera, al animarlo, le concede su presencia sin pasar a ser su propiedad; lo domina y posee sin ser dominada ni poseída por él. El universo es, en efecto, en el Alma que lo contiene, y en la que todo él participa; es y está en ella como una red en el mar, penetrado y envuelto por todas partes por la vida, sin que, con todo, pueda apropiársela. Pero esa red se extiende tanto cuanto puede con el mar, porque ninguna de sus mallas podría ser en otra parte que donde es. En cuanto al Alma universal, es inmensa por su naturaleza, porque no tiene una magnitud determinada; de suerte que abarca con una sola y la misma potencia el cuerpo entero del mundo, y se halla presente por doquiera que aquel se extiende. Sin él, no tendría el menor cuidado de *proceder* en la extensión: porque es por sí misma cuanto está en su naturaleza ser. Así, la magnitud del universo está determinada por la del lugar en que el Alma está presente; y su extensión tiene por límites los del espacio en que es vivificado por ella. La sombra del Alma tiene, pues, una extensión determinada por la de la Razón que irradia de este foco de luz; y, por otra parte, esta Razón tenía que producir una extensión tal como su esencia le ordenaba que produjera.

X.—Volvamos ahora a lo que ha sido siempre lo que es. Abarquemos con el pensamiento todos los seres, como el aire, la luz, el sol, la luna. Representémonos, además, al sol, a la luz, etc., como siendo todas las cosas, sin olvidar, empero, que hay cosas que ocupan el primer orden, otras el segundo, y otras el tercero. En el ápice supremo de esa serie de seres, concibamos al Alma universal subsistiendo eternamente. Pongamos luego tras ella a lo que ocupa el primer orden, y sigamos así hasta llegar a las cosas a que corresponde el último orden, y que son en cierto modo los últimos fulgores de la luz que esparce el Alma; representémosnos esas cosas como una extensión primeramente tenebrosa, iluminada después por la forma que viene a añadirse a un fondo primitivamente obscuro. Ese fondo está embellecido por la Razón en virtud de la potencia que toda el Alma universal posee por sí misma para embellecer la materia por medio de razones, como las *razones espermáticas* moldean y forman por sí mismas a los animales y hacen de ellos microcosmos. El Alma da a cuanto toca una forma con arreglo a su naturaleza; produce sin concepción adventicia, sin las morosidades de la deliberación ni las de la determinación voluntaria. Si así no fuera, ya no obraría según su naturaleza, sino conforme a los preceptos de un arte prestado. El arte, en efecto, es posterior a la naturaleza: la imita produciendo oscuros y débiles remedos de sus obras, juguetes sin valor ni mérito, y emplea, por lo demás, un gran aparato de máquinas para producir esas imágenes. El Alma universal, por el contrario, como domina a los cuerpos por la virtud de su esencia, los hace *devenir* y *ser* lo que ella quiere: porque ni aun aquellas cosas que existen desde el comienzo pueden oponer resistencia a su voluntad. Ocurre a menudo en las cosas inferiores, debido al obstáculo que constituyen unas para otras, que la materia no re-

cibe la forma propia que la razón espermática contiene en germen. Mas como el Alma universal produce la forma universal, y todas las cosas se hallan conjuntamente coordinadas en ella, la obra es bella porque es realizada sin trabajo ni obstáculo. Hay en el universo templos para los dioses, mansiones para los hombres, y otros objetos adaptados a las necesidades de los demás seres. ¿Qué podía crear, en efecto, el Alma, sino aquello que tiene potencia para crear? Del mismo modo que el fuego calienta y que la nieve enfría, el Alma obra tan pronto en sí misma como fuera de sí y sobre otros objetos. La acción que los seres inanimados extraen de sí mismos dormita, en cierto modo, en ellos, y la que ejercen sobre los demás consiste en tornar semejante a ellos mismos lo que puede padecer. Carácter común a todo ser es, en efecto, tornar lo demás semejante a sí. En cuanto al Alma, la potencia que tiene para obrar en sí o sobre las demás cosas, es una facultad vigilante. Comunica la vida a los seres que no la tienen por sí mismos, y la vida que les comunica es semejante a su propia vida. Ahora bien, como vive en la Razón, da al cuerpo una razón que es una imagen de la que ella misma posee: lo que comunica a los cuerpos es, en efecto, una imagen de la vida. Asimismo les da las formas cuyas razones posee. Ahora bien: posee las razones de todas las cosas, incluso de los dioses. Por eso contiene el mundo todas las cosas.

XI.—Los antiguos sabios, que querían tornarse presentes a los dioses fabricando estatuas de ellos, me parece que habían penetrado bien la naturaleza del universo: comprendieron que la esencia del Alma universal es fácil de atraer por doquiera, que puede ser fácilmente traída a presencia en toda cosa dispuesta para recibir su acción y participar así, poco o mucho, en su potencia. Ahora bien, una cosa está dispuesta siempre a sufrir la acción del Alma cuando se presta como

un espejo a recibir todo género de imagen. La Naturaleza, en el universo, forma con admirable arte todos los seres a imagen de las razones que posee: en cada una de sus obras, la razón espermática, unida a la materia, como imagen que es de la razón superior a la materia, enlaza con la Divinidad (con la Inteligencia), con arreglo a la cual ha sido engendrada, y que el Alma universal ha contemplado para crear. Era, pues, igualmente imposible que hubiera habido aquí abajo algo que no participase de la Divinidad, y que ésta descendiese aquí abajo, puesto que es la Inteligencia, el Sol que brilla allá arriba. Considerémosla como el *paradigma de la Razón*. Por bajo de la Inteligencia está el Alma, que depende de ella, que por ella y con ella subsiste. El Alma depende de ese Sol (es decir, de la Inteligencia); es la *intermediaria* por quien los seres de aquí abajo enlazan con los seres inteligibles; es el *intérprete* de las cosas que del mundo inteligible descienden al mundo sensible, y de las cosas del mundo sensible que se remontan al mundo inteligible. Las cosas inteligibles, en efecto, no están alejadas unas de otras: distingúense, solamente, por su diferencia y por su constitución; cada una de ellas es en sí misma, sin relación alguna con el lugar; son a la vez unidas y distintas. Los seres que llamamos dioses merecen ser mirados como tales porque jamás se apartan de los inteligibles, porque están suspendidos del Alma universal considerada en su principio, en el momento mismo en que sale de la Inteligencia. Así, esos seres son dioses en virtud del mismo principio a que deben su existencia, y porque se entregan a la contemplación de la Inteligencia, de que la propia Alma universal no aparta un punto sus miradas.

XII.—Si las almas humanas se han lanzado de lo alto aquí abajo, es porque han contemplado sus imágenes en la materia como en el espejo de Baco. No se

han separado, empero, de su principio, de su inteligencia, porque su inteligencia no desciende con ellas, de suerte que, si sus pies tocan la tierra, su cabeza se yergue más alto que el cielo. Tanto más bajo descienden cuanto mayor necesidad de cuidado tiene el cuerpo sobre que ha de velar su parte intermediaria. Pero Zeus, su padre, apiadándose de sus trabajos, ha hecho mortales sus lazos, les concede reposo en ciertos intervalos, libertándolas del cuerpo para que puedan volver a habitar en aquella región en que el Alma universal permanece siempre sin inclinarse hacia las cosas de aquí abajo. En efecto, lo que el universo posee actualmente le basta y le bastará siempre, puesto que tiene una duración regulada por razones eternas e inmutables, y que, cuando acaba un período, vuelve a empezar a recorrer otro en que todas las vidas están determinadas de conformidad con las ideas. Con eso, como las cosas de aquí abajo están sometidas a las cosas inteligibles, todo está subordinado a una Razón única, así para el *descendimiento* como para la *ascensión de las almas*, y para sus actos en general. Lo que lo prueba es el acuerdo que existe entre el orden universal y los movimientos de las almas que, al descender aquí abajo, se ajustan a ese orden sin depender de él, y están en perfecta armonía con el movimiento circular del cielo. Así encuentran siempre su signo, en las figuras formadas por los astros, las acciones, las suertes, los destinos. Ese es el concierto cuyo son, a lo que se dice, es tan melodioso, y que los antiguos expresaban simbólicamente con la armonía musical. Ahora bien, no podría ser así si todas las acciones y todas las pasiones del universo no estuviesen reguladas por razones que determinen sus períodos, los diversos órdenes de las almas, sus existencias, las órbitas que recorren en el mundo inteligible, o en el cielo, o en la tierra. La Inteligencia universal permanece siempre por cima del

cielo, y permaneciendo allí por entero, sin salir de sí misma, irradia al mundo sensible por mediación del Alma que, situada cerca de ella, recibe la impresión de la idea y la transmite a las cosas inferiores, ya de una manera inmutable, ya de una manera variada, pero regulada, sin embargo. Las almas no descienden igualmente siempre; descienden unas veces más bajo, otras menos, pero siempre al mismo género de seres (al género de los seres vivientes). *Cada alma entra en el cuerpo que está preparado para recibirla, y que es tal o cual según la naturaleza a que el alma se haya tornado semejante en virtud de su disposición.* Porque, según que el alma haya pasado a ser semejante a la naturaleza de un hombre o a la de una bestia, así entra en tal o cual cuerpo.

XIII.—Lo que se llama la inevitable Necesidad y la Justicia divina consiste en el imperio de la Naturaleza que hace pasar con orden cada alma a la imagen corpórea que ha devenido objeto de su afección y de su disposición principal. Así, el alma se aproxima por su forma entera al objeto hacia que la impulsa su disposición interior: así es conducida e introducida allí donde debe ir; no que sea forzada a descender en tal momento a tal cuerpo, sino que, en un instante determinado, desciende como por sí misma y penetra allí donde es preciso que penetre. Cada alma tiene su hora: cuando esa hora llega, el alma desciende como si un heraldo la llamase, y penetra en el cuerpo preparado para recibirla, como si fuese subyugada y puesta en movimiento por las fuerzas y atracciones potentes de que usa la magia. De la misma manera la naturaleza administra y rige todos los órganos de un animal, mueve o engendra cada cosa a su debido tiempo, hace crecer la barba o los cuernos, da al ser inclinaciones y poderes particulares, cuando pasan a ser necesarios; de la misma manera, en fin, produce en las plantas

las flores o los frutos en el momento conveniente. El descendimiento de las almas a los cuerpos no es ni voluntario ni forzado: no es voluntario, puesto que no es escogido y consentido por las almas; no es forzado, en el sentido de que las almas sólo obedecen a un impulso natural, como de quien es movido al matrimonio, o a llevar a cabo ciertos actos honestos, más por instinto que por razonamiento. Así y todo, hay siempre en ese descenso algo fatal para cada alma: ésta realiza su destino en tal momento, aquella en tal otro; del mismo modo, la Inteligencia superior al mundo tiene también algo fatal en su existencia, puesto que también ella tiene su destino, que consiste en permanecer en el mundo inteligible y hacer que irradie desde él su luz. Así vienen aquí abajo los individuos en virtud de la ley común a que están sometidos. Cada uno de ellos lleva en sí, en efecto, esa ley común, ley que no toma su fuerza de fuera, sino que la encuentra en la naturaleza de aquellos que están a ella sometidos, porque es innata en ellos. Así, todos ejecutan por sí mismos sus prescripciones en el plazo señalado, porque esa ley los empuja hacia su fin, porque, sacando su fuerza de aquellos mismos sobre quienes ejerce mando, les acucia, les estimula y les inspira el deseo de trasladarse allí a donde interiormente los llama su vocación.

XIV.—Con esto, este mundo, que contiene ya muchas luces y que está iluminado por almas, se encuentra, además, ornado con las diversas bellezas que de diversos seres recibe: bien de los dioses inteligibles, bien de las demás inteligencias que le dan las almas. Eso mismo es probablemente lo que de una manera alegórica indica el siguiente mito:

Como Prometeo hubiese formado una mujer, los demás dioses la adornaron. Aquel puñado de arcilla, después de haber sido amasado con agua, fué dotado de voz humana y recibió una forma semejante a la de las



diosas; después, Venus, las Gracias y el resto de los dioses le hicieron cada cual su don. Así, aquella mujer fué llamada *Pandora*, porque había recibido *dones* y *todos* los dioses le habían dado algo. Todos, en efecto, hicieron algún presente a aquel puñado de barro moldeado ya por una especie de Providencia. Si se dice que Epimeteo rechaza el don de Prometeo, ¿no es para indicar con ello que vale más vivir en el mundo inteligible? En cuanto al creador de Pandora, está atado, porque parece unido a su obra. Pero ese lazo es completamente externo, y es quebrantado por Heracles, porque éste posee una fuerza liberadora.

Ya se interprete de esta manera, ya de otra, el mito de Pandora, es evidente que representa los dones que el mundo ha recibido, y su significación está de acuerdo con nuestra doctrina.

XV.—Al descender del mundo inteligible, las almas van primeramente al cielo, donde cobran un cuerpo por medio del cual pasan a cuerpos terrenales, inclusive, según que avancen más o menos lejos fuera del mundo inteligible. Las hay que van desde el cielo a cuerpos de naturaleza inferior; las hay, asimismo, que pasan de un cuerpo a otro. Estas últimas ya no tienen fuerzas para remontarse de nuevo al mundo inteligible, porque han olvidado; están abrumadas por el peso que arrastran consigo. Ahora bien, las almas difieren por los cuerpos a que están unidas, o por sus destinos diversos, o por su género de vida, o, en fin, por su naturaleza primitiva. Al diferir así unas de otras en todos estos respectos o solamente en algunos de ellos, las almas sucumben aquí abajo al Destino, o bien unas veces se hallan sujetas a él y otras se libertan de él, o bien, soportando lo que es necesario, conservan libertad para entregarse a los actos que les son propios, y viven con arreglo a otra ley, con arreglo al orden que rige a todo el universo. Este orden abarca todas las razones

espermáticas y todas las causas, los movimientos de las almas y las leyes divinas; está de acuerdo con esas leyes, toma de ellas sus principios y hace que enlacen con ellas todas las cosas que son sus consecuencias; conserva imperecederas todas las esencias que pueden conservarse a sí mismas conforme a la constitución del mundo inteligible; conduce a los demás seres allí donde los llama su naturaleza, de suerte que, si descienden aquí o allá, hay una causa que les asigna tal posición, tal condición.

XVI.—Los castigos que justamente alcanzan a los malvados deben ser, pues, atribuidos a ese orden que rige todas las cosas como lo exige la conveniencia. En cuanto a los males que parecen afligir a los buenos contra toda justicia, como son los accidentes, la miseria, las enfermedades, pueden decirse que son consecuencias de anteriores yerros. Porque esos males van estrechamente unidos al curso de las cosas, e incluso tienen en él sus *signos*, de suerte que parece que ocurran conforme a la Razón del universo. Hay que admitir, sin embargo, que no son producidos por *razones naturales*, que no están en los designios de la Providencia, de que son consecuencias accidentales solamente. Así, si una casa llega a derrumbarse, aplasta al que encuentre debajo, quienquiera que éste sea, por lo demás; y otro tanto ocurre cuando un movimiento regular hace avanzar dos cosas, o una sola, que deshace o aplasta cuanto encuentra por delante. Estos accidentes, que parecen injustos, no son males para quien los sufre, si se considera la relación que guardan con el orden saludable del universo; acaso constituyan incluso penas justas, y sean expiación de culpas anteriores. No hay que creer que haya en el universo una clase de seres que obedezca al orden, y otra que quede abandonada a la casualidad y al capricho: si todo ocurre según causas y consecuencias naturales, conforme a una sola

razón, a un solo orden, las cosas más pequeñas deben entrar en ese orden y depender de él. La injusticia hecha a otro es una injusticia para aquel que la comete, y debe atraer sobre él un castigo; mas por lo que hace al lugar que le corresponde dentro del orden universal, no es una injusticia, ni siquiera para quien la sufre, puesto que era preciso que fuese así; si es un hombre virtuoso el que es víctima de esa injusticia, ésta no puede menos de tener un desenlace venturoso para él. No debe creerse que ese orden universal no sea justo ni divino, sino, lejos de eso, admitir que la justicia distributiva se ejerce en él con perfecta conveniencia. Si ciertas cosas parecen censurables, es porque ocurren por causas secretas que ignoramos.

XVII.—Las almas van primeramente del mundo inteligible al cielo. He aquí la razón que de ello puede darse. Si el cielo es el mejor lugar del mundo sensible, debe ser el más próximo a los límites del mundo inteligible. Los cuerpos celestes son, pues, los primeros que reciben las almas, ya que son los más adecuados para recibirlas. El cuerpo terrenal es el último en ser animado, y sólo es apto para recibir un alma inferior, porque está más lejos de la naturaleza incorpórea. Todas las almas iluminan primeramente el cielo, y esparcen en él sus primeros y más puros rayos; el resto es alumbrado por potencias inferiores. Hay almas que, descendiendo más abajo, iluminan las cosas sublunares; pero no ganan con alejarse tanto de su origen.

Imagínese un centro; en torno a ese centro, un círculo luminoso que de él irradia; después, en torno a ese círculo, otro, luminoso también, pero hecho de luz de luz; luego, más allá y fuera de estos dos círculos, un tercero, que ya no es un círculo de luz, sino que está alumbrado solamente por una luz extraña, falto de luz que le sea propia. Hay, en efecto, fuera de

los dos círculos, un rombo, o más bien una esfera que recibe su luz del segundo círculo, y que la recibe tanto más viva cuanto que está más próxima a él. La luz mayor (la Inteligencia) esparce su claridad permaneciendo en sí misma, y la claridad que de ella irradia sobre el Alma es la Razón. También las demás almas irradian, unas permaneciendo unidas al Alma universal, otras descendiendo más abajo para iluminar mejor a aquellos cuerpos a que conceden sus cuidados; pero esos cuidados son penosos. Así como el piloto que dirige su nave sobre las agitadas ondas se olvida de sí mismo, en el esfuerzo y tensión de su trabajo, hasta el punto de no percatarse de que se expone a perecer con la nave en el naufragio, así son arrastradas las almas al piélago de la materia por la atención que conceden a los cuerpos a que gobiernan, siendo, tras esto, encadenadas a su destino, como fascinadas por una mágica atracción, pero sujetas, en realidad, por los poderosos lazos de la naturaleza. Si cada cuerpo fuese perfecto como el universo, ningún peligro tendría que temer, y el alma que en él se halla presente, en lugar de estar presente en él podría comunicarle la vida sin abandonar el mundo inteligible.

XVIII.—¿ Emplea el alma el razonamiento antes de entrar en el cuerpo y después de haber salido de él? No; el alma razona cuando está en un cuerpo, porque se halla vacilante, perpleja, debilitada: porque el tener necesidad de razonar para llegar a un conocimiento completo traiciona siempre desfallecimiento de la inteligencia. El razonamiento interviene en las artes cuando el artista vacila ante algún obstáculo; pero allí donde no hay defecto en la materia, el arte la señorea y produce su obra instantáneamente.

Pero, se dirá, si las almas no razonan allá arriba, ya no serán racionales.—Son racionales, porque pueden perfectamente penetrar la esencia de una cosa cuando

la ocasión lo requiere. Por lo demás, la idea que debemos formarnos del razonamiento es esta: si se admite que consiste en una disposición que deriva siempre de la Inteligencia, en un acto inmanente, en un reflejo de esa potencia en las almas, éstas razonan también en el mundo inteligible; pero entonces no tienen ninguna necesidad del lenguaje. Tampoco, cuando habitan en el cielo, recurren a la palabra, como lo hacen las que están aquí abajo, debido a sus necesidades e incertidumbres. Actúan con orden y conforme a la naturaleza, sin prescribir nada, sin deliberar. Se conocen unas a otras por una simple intuición, como aquí abajo nos ocurre conocer a nuestros semejantes sin que nos hablen, por la sola virtud de la mirada. Allá arriba, todo cuerpo es puro y transparente; cada uno de ellos es todo ojo; nada está escondido ni es disimulado; antes de que hayáis hablado, vuestro pensamiento es conocido ya. En cuanto a los demonios y a los seres animados que habitan el aire, puede creerse que se sirvan de la voz, puesto que son seres vivos.

XIX.—¿Habrà que admitir que *lo indivisible* y *lo divisible* forman en el alma una sola y la misma cosa, como si estuviesen confundidas en una mezcla, o bien debe considerarse desde otro punto de vista la distinción entre lo indivisible y lo divisible, viendo en lo primero la parte superior del alma, y en lo segundo la parte inferior, absolutamente de la misma manera que decimos que una parte del alma es racional y la otra irracional? Para resolver esta cuestión, preciso es que antes examinemos lo que son la divisibilidad y la indivisibilidad del alma.

Cuando Platón dice que el alma es *indivisible*, habla por modo absoluto; cuando afirma de ella que es *divisible*, se expresa por modo relativo (al cuerpo). Dice del alma, en efecto, que *deviene* divisible en los cuer-

pos, y no que *ha devenido* divisible. Veamos, pues, cómo el cuerpo, por su naturaleza, necesita del alma para vivir, y qué necesidad hay de que el alma se halle presente en todo el cuerpo.

Toda *potencia sensitiva*, por lo mismo que siente por medio del cuerpo entero, llega a dividirse; porque, puesto que está presente en todo él, puede decirse que está dividida. Mas como, por otra parte, se manifiesta en toda su integridad por doquiera, no puede decirse que esté realmente dividida, sino que debemos limitarnos a afirmar de ella que deviene visible en los cuerpos. Sólo está dividida en el tacto, se objetará acaso. Responderemos que también lo está en los demás sentidos (puesto que siempre es el cuerpo quien la recibe), si bien en menor medida. Lo mismo ocurre con la *potencia vegetativa y nutritiva*; y si la *concupiscencia* reside en el hígado, la *cólera* en el corazón, estos apetitos están sujetos a las mismas condiciones. Por otra parte, acaso el cuerpo no reciba esos apetitos en esa mezcla, o los recibe de otra manera, de suerte que resulten de alguna de las cosas que el cuerpo recibe del alma por participación. En cuanto a la *razón* y a la *inteligencia*, no se comunican al cuerpo, puesto que no necesitan de órganos para realizar sus funciones, encontrando, lejos de eso, en ellos un obstáculo para sus operaciones.

Así, *lo indivisible* y *lo divisible* son en el alma dos partes distintas, y no dos cosas mezcladas y confundidas de modo que constituyan una sola; forman un todo compuesto de dos partes, cada una de las cuales es pura y separable de la otra por la potencia que es propia de cada una de ellas. Por consiguiente, si la parte que deviene divisible en el cuerpo recibe de la parte superior potencia para ser indivisible, esa misma parte puede ser a la vez divisible e indivisible, como *mixta*

a la vez de la naturaleza divisible y de la potencia de ser indivisible que recibe de la parte superior.

XX.—Las partes del alma que acabamos de enumerar, así como las demás, ¿son en un lugar, o bien unas son en un lugar y otras no? Si ciertas partes son en un lugar, ¿dónde son y cómo son? ¿O bien es que ninguna parte es en un lugar? Tales son las cuestiones que tenemos que resolver ahora. En efecto, si no asignamos ningún lugar como sede a cada una de las partes del alma, si admitimos que no son en ninguna parte, ni en los cuerpos ni fuera de los cuerpos, éstos quedarán inanimados, y no podremos explicar cómo ocurren las operaciones que se producen con ayuda de los órganos. Si, por otra parte, asignamos un lugar en el cuerpo a ciertas partes del alma sin asignárselo a otras, aquellas a que no asignemos lugar parecerá que no son en nosotros, y, por consiguiente, que nuestra alma no es por entero en nosotros.

No hay que admitir ni que una parte del alma, ni que toda el alma se halle en el cuerpo, que sea en él como *en un lugar*. El lugar, en efecto, tiene como propiedad la de contener, y contener un cuerpo; ahora bien, allí donde cada cosa está dividida, es imposible que el todo sea en cada parte. Pero el alma no es cuerpo, y antes contiene al cuerpo que éste a ella.

Tampoco es en él como *en un vaso*: si así fuera, el cuerpo sería inanimado, contuviese al alma como un *vaso*, o como un lugar. ¿Diremos que el alma está en cierto modo concentrada en sí misma y que comunica al cuerpo algo de sí misma por una *transmisión de lo inmediato a lo inmediato*? Entonces, lo que a ese *vaso* comunique será otro tanto que pierda ella.

Por lo demás, el *lugar* (tomando esta palabra en su sentido propio) es incorpóreo; por consiguiente, no es un cuerpo. ¿Qué necesidad puede tener, entonces, del



alma? Además, si el alma está en el cuerpo como en un *lugar*, el cuerpo se aproximará al alma por su superficie, y no por sí mismo. Aún pueden hacerse muchas objeciones más a los que sitúan al alma en el cuerpo como en un lugar. Con arreglo a esa hipótesis, en efecto, el lugar deberá ser transportado con la cosa en que esté; pero ¿cuál será la cosa que lleve al lugar consigo? Menos cierto aún será decir, tras esto—si se define el cuerpo como un *intervalo* (*diástema*)—que el alma está en el cuerpo como en un lugar, pues que el intervalo debe estar vacío. Ahora bien, el cuerpo no es el vacío, sino que está en el vacío.

Tampoco estará el alma en el cuerpo como una cualidad *en un sujeto*; porque el atributo de un sujeto es una simple afección del mismo, como un color o una figura, y el alma es separable del cuerpo.

Tampoco estará en el cuerpo como *la parte en el todo*, ya que el alma no es una parte del cuerpo. ¿Diremos de ella que es una parte del *todo viviente*? De todas maneras quedará por determinar aún cómo está en el todo; porque no estará en él como el vino está en un ánfora, o como un vaso está en otro, o como una cosa en sí misma.

Tampoco estará en el cuerpo como *el todo está en las partes*, puesto que sería ridículo llamar al alma un todo, y decir que el cuerpo es las partes de ese todo.

Tampoco estará en el cuerpo como *la forma en la materia*, ya que la forma infundida en la materia no es separable de ésta. Por otra parte, es preciso que la materia exista ya para que la forma venga a añadirse a ella: ahora bien, es el alma la que produce la forma en la materia; por consiguiente, es distinta de ella. ¿Diráse a esto que el alma no es la forma engendrada en la materia, que es una forma separable? Pero, en ese caso, habría que explicar aún cómo está

esa forma en el cuerpo, toda vez que el alma es separable del cuerpo.

Si es así, ¿cómo es posible que todos los hombres digan que *el alma está en el cuerpo*? Es que el alma no es visible, mientras que el cuerpo sí que lo es. Ahora bien, al percibir el cuerpo, y juzgándolo animado porque se mueve y siente, decimos de él que tiene un alma, y nos vemos inducidos, consiguientemente, a pensar que esa alma está en el cuerpo. Pero si pudiéramos ver y sentir el alma, reconocer que envuelve a todo el cuerpo con la vida que posee, y que se extiende por igual en él, por todos lados, hasta sus extremos, diríamos que el alma no está en modo alguno en el cuerpo; que, por el contrario, es la accesorio lo que está en lo principal, lo contenido en lo continente, lo que fluye en lo que no fluye.

XXI.—¿Qué responderemos si alguien, sin afirmar nada por su cuenta sobre este particular, nos pregunta *cómo está presente el alma en el cuerpo*: si está toda ella presente en el cuerpo de la misma manera, o si una de sus partes está presente de una manera, y otra de una manera diferente?

Puesto que ninguna de las comparaciones que anteriormente hemos examinado nos parece que expresa adecuadamente la relación entre el alma y el cuerpo ¿diremos que el alma está en el cuerpo como el piloto en la nave? Esta comparación es buena para expresar que el alma es separable del cuerpo, pero aún no indica como es debido de qué manera se halla el alma presente en el cuerpo. Si el alma está en el cuerpo como el pasajero en la nave, sólo por accidente se hallará en aquél; si está en él como el piloto en la nave que gobierna, aún no será satisfactoria la comparación, porque el piloto no está en todo el navío como toda el alma está en todo el cuerpo. ¿Diremos que el alma está en el cuerpo como el arte estaría

en sus instrumentos, por ejemplo en un timón que supusiésemos animado y conteniendo en sí mismo el poder necesario para gobernar el navío con arte? Aun esta comparación es impropia, por cuanto el arte viene de fuera. Si, asimilando el alma a un piloto que estuviera encarnado en su timón, la situamos en el cuerpo como *en un instrumento natural*, de suerte que lo mueva a su arbitrio, ¿habremos dado con la solución que buscamos, o nos preguntaremos todavía cómo está el alma en su instrumento? Aun cuando este último modo de presencia aventaja a los anteriores, queremos encontrar uno que se aproxime todavía más a la realidad.

XXII.—Ese modo no es sino que *el alma está presente en el cuerpo como la luz está presente en el aire*. La luz, en efecto, está presente en el aire sin estarle presente; es decir, está presente en todo el aire sin mezclarse a él, y permanece en sí misma en tanto el aire fluye. Cuando el aire en que la luz irradia llega a alejarse de ésta, nada conserva de ella; en tanto que permanece sometido a su acción, está iluminado. El aire es, pues, en la luz, más bien que ser la luz. Así, Platón, al explicar la generación del universo, ha situado con razón el cuerpo del mundo en el Alma, y no a la inversa. También dice que hay una parte del Alma en la que está el cuerpo, y otra parte en la que no hay ningún cuerpo, en el sentido de que hay potencias del Alma de que el cuerpo no necesita. Lo mismo ocurre con las demás almas: sus potencias, en general, no están presentes en el cuerpo, en que sólo se hallan presentes aquellas potencias de que el cuerpo necesita; y están presentes en él sin estar edificados sobre los miembros ni sobre el cuerpo entero: para la sensación, la facultad de sentir está presente, íntegra, en todo el órgano que siente—en todo el cerebro; y asimismo, por lo que hace a las demás fun-

ciones, cada una de las diversas facultades está presente en un órgano diferente. Voy a explicarme.

XXIII.—Puesto que, para el cuerpo, ser animado es ser penetrado de la luz que el alma esparce, cada parte del cuerpo participa en esa luz de una manera particular; cada órgano, según su actitud, recibe la potencia propia de la función que lleva a cabo. Así se dice que la potencia de la vista reside en los ojos; la del oído, en las orejas; la del gusto, en la lengua; la del olfato, en la nariz, y la del tacto en todo el cuerpo, ya que, en este último sentido, el cuerpo entero es el órgano del alma. Ahora bien, como el tacto tiene por instrumentos los primeros nervios, que poseen también la *potencia de mover al animal*, y son sede de esa potencia; como, además, los nervios tienen su origen en el cerebro, se ha situado en éste el *principio de la sensación y del apetito*, en una palabra, el principio de todo lo animal, pensando sin duda que la potencia que se sirve de los órganos está presente en la parte del cuerpo en que se hallan los orígenes de esos órganos. Mejor hubiera sido decir que la acción de la potencia que se sirve de los órganos tiene su origen en el cerebro, ya que la parte del cuerpo de que parte el movimiento impreso al órgano debía servir en cierto modo de fundamento a la potencia del artesano, potencia cuya potencia está en armonía con la del órgano que pone en movimiento, o más bien esa parte del cuerpo no sirve de fundamento a dicha potencia, puesto que ésta está por doquiera, sino que el principio de la acción está en la parte del cuerpo en que está el principio mismo del órgano.

Por otra parte, como la *potencia sensitiva* y la *potencia apetitiva*, que pertenecen al *alma sensitiva e imaginativa*, se hallan por debajo de la razón, porque corresponden a lo inferior, mientras que la razón es la potencia que desde lo alto dirige a lo ani-

mal, resulta que los antiguos han situado la *razón* en la parte más alta de todo el animal, en la cabeza, no porque la razón esté en el cerebro, sino porque tiene por sede la *potencia sensitiva*, mediante la cual reside en el cerebro. Había que atribuir al cuerpo, en efecto, la potencia sensitiva, y, en el cuerpo, a los órganos más capacitados para prestarse a su acción. En cuanto a la *razón*, que no tiene comercio con el cuerpo, debía estar en comercio, en cambio, con la potencia sensitiva, que es una forma del alma y puede participar en la razón, porque la *potencia sensitiva* juzga en cierto modo, y la *potencia imaginativa* tiene algo de intelectual; el *apetito* y el *deseo*, finalmente, se corresponden con la imaginación y con la razón. La *razón* está, pues, en la cabeza, no como en un lugar, sino porque se halla en relación con la *potencia sensitiva* que en dicho órgano reside, como acabamos de explicar.

En cuanto a la *potencia vegetativa, nutritiva y generativa*, como ejerce su acción en todo el cuerpo, como lo nutre con la sangre, como la sangre está contenida en las venas, y éstas, lo mismo que la sangre, tienen su origen en el hígado, se ha dado este órgano por sede a la parte del alma llamada *concupiscencia*; porque la potencia de engendrar, nutrir y aumentar el cuerpo indica concupiscencia. Finalmente, como la sangre, al tornarse, merced a la respiración, sutil, ligera, móvil, pura, es un instrumento adecuado para la *potencia irascible*, con razón se asigna como sede al hervor de esa potencia irascible el corazón, fuente de la sangre, pues del corazón parte la sangre que esas cualidades posee.

XXIV.—¿Adónde pasará el alma cuando haya salido del cuerpo? No irá allí donde no hay nada que pueda recibirla. No podría pasar a lo que no está naturalmente dispuesto para recibirla, a menos que haya

en ello algo que atraiga a un alma insensata. En ese caso, el alma permanece en aquello que es capaz de recibirla, y lo sigue allí donde por su naturaleza puede existir y ser engendrado. Ahora bien, como hay lugares diversos, es necesario que la diferencia de las moradas que pasan a habitar las almas provenga de la disposición de cada alma y de la justicia que reina sobre los seres. Nadie, en efecto, podría sustraerse al castigo que las acciones injustas merecen. La ley divina es ineluctable, y posee poder para hacer que se cumplan los juicios dados con arreglo a sus decretos. El hombre destinado a sufrir una pena se ve arrastrado, que quiera que no, hacia esa pena, y zarrandeado de acá para allá por un movimiento que no se detiene; por último, como rendido de luchar contra las cosas a que quería resistir, se traslada al lugar que le conviene, y, merced a un movimiento voluntario, llega a sufrir una pena involuntaria. La ley prescribe la magnitud y duración de la pena. Más tarde, a consecuencia de la armonía que lo rige todo en el universo, el final del castigo que el alma soporta coincide con la facultad que el alma recibe para que pueda abandonar los lugares en que estaba.

Las almas que tienen un cuerpo sienten, por lo mismo, los castigos corporales que sufren. En cuanto a las que son puras, que nada corporal arrastran consigo, tienen necesariamente el privilegio de no ser en nada corpóreo. Si no son en nada corpóreo (puesto que no tienen cuerpo), residen allí donde está la esencia, el ser y lo divino; es decir, en Dios. Allí, en Dios, habita el alma pura, con las esencias inteligibles. Si buscas aún dónde está un alma así, busca también dónde están los inteligibles; y, si los buscas, no los busques con los ojos, como si fueran cuerpos.

XXV.—La memoria plantea las siguientes cuestiones: ¿subsiste generalmente en las almas que han sa-

lido de aquí abajo? ¿Subsiste solamente en algunas? En este último caso ¿es general o especial, perdurable o pasajera? Para resolver bien estas cuestiones, es preciso que ante todo determinemos cuál es, en nosotros, el principio a que pertenece la memoria. Es decir, hay que determinar, no lo que es la memoria, sino en qué clase de seres debe existir en virtud de su naturaleza, ya que en otro lugar hemos definido la memoria, y hemos hablado de ella con frecuencia. Es, pues, necesario determinar con exactitud cuál es en nosotros el principio a que es connatural el acordarse.

Si la memoria supone un conocimiento, o bien una pasión adventicia, mal puede ser atribuída a las esencias impasibles y situadas fuera del tiempo. No conviene, pues, a Dios, al Ser ni a la Inteligencia, que existen fuera del tiempo, que son eternos e inmutables, que no tienen *antes* ni *después*, que permanecen siempre en el mismo estado, sin que jamás experimenten cambio alguno. ¿Cómo podría hacer uso de la memoria lo que es idéntico e inmutable, si mal puede adquirir ni conservar una disposición diferente de la anterior, ni tener pensamientos sucesivos, uno de los cuales estuviese presente mientras que el otro hubiese pasado al estado de recuerdo?

Pero, se dirá, ¿qué le impide a la inteligencia conocer los cambios de los demás seres, las revoluciones periódicas del mundo, por ejemplo, sin que ella misma cambie?—Sería preciso, entonces, que siguiera los cambios del objeto en movimiento, puesto que pensaría primero una cosa, después otra. Aparte de esto, el pensamiento es otra cosa que la memoria, y no hay que dar el nombre de memoria al pensamiento de sí mismo. La inteligencia, en efecto, se aplica a retener sus pensamientos y a impedir que se escapen; si así no fuera, podría temer también que su propia esencia se le escapase. Para la misma alma, acordarse no es



lo mismo que recordar las nociones innatas; al bajar a este mundo, puede poseer esas nociones sin pensar en ellas, sobre todo si ha entrado recientemente en los cuerpos. Los antiguos parece que llamaron *memoria* y *reminiscencia* al acto mediante el cual piensa el alma en las cosas que posee; es esta una clase particular de memoria, por completo independiente del tiempo.

Pero acaso nuestra solución parezca superficial, y que no descansa en un examen suficientemente profundo de la cuestión. Cabría preguntar, en efecto, si la memoria y la reminiscencia, en lugar de pertenecer al *alma racional*, no son propias del *alma inferior*, o del compuesto del alma y del cuerpo a que llamamos *lo animal*. Si pertenecen al alma inferior, ¿de dónde recibe ésta lo que posee, y cómo lo posee? La misma cuestión surge si a quien pertenecen es a *lo animal*. Para esto es preciso que, como más arriba queda dicho, busquemos cuál es en nosotros el principio a que pertenece la memoria. Si es el *alma* quien posee la memoria, ¿qué facultad o qué parte de aquélla constituye la memoria? Si a quien pertenece la memoria es a *lo animal*, como han sostenido algunos, considerándolo como el principio que siente, ¿cuál es en él el modo de acción de esa facultad? Además, ¿qué es lo que hay que llamar *lo animal*? Por último, ¿es el mismo poder el que percibe las *cosas sensibles* y las *cosas inteligibles*, o bien hay a ese fin, en lo animal, dos potencias diferentes?

XXVI.—Si los dos elementos que componen *lo animal* concurren al acto de la sensación, ésta es *común al alma y al cuerpo*, como los actos de horadar, de tejer. Así, en la sensación, el alma desempeña el papel de artesano y el cuerpo el de instrumento: el cuerpo experimenta la *pasión*, y sirve de mensajero al alma; el alma percibe la *impresión* producida en el cuerpo

o por el cuerpo, o bien emite un *juicio* sobre la pasión que el cuerpo ha experimentado. Siguese de aquí que la sensación es una *operación común* al alma y al cuerpo.

No podría ocurrir lo mismo con la memoria, en virtud de la cual el alma, que ha percibido ya, gracias a la sensación, la impresión producida en el cuerpo, la conserva o la deja escapar. Acaso se pretenda que también la memoria es común al alma y al cuerpo, porque su bondad depende de nuestra complejión. Responderemos que el cuerpo puede poner o no trabas al ejercicio de la memoria sin que esta facultad deje de ser propia del alma. ¿Cómo se intentará probar que el recuerdo de los conocimientos adquiridos por el estudio pertenezca al compuesto y no al alma exclusivamente? Si *lo animal* es el compuesto del alma y del cuerpo, en el sentido de que es una tercera cosa engendrada por su opinión, será absurdo decir de él que ni es el alma ni es el cuerpo. No podría ser, en efecto, cosa diferente del alma y del cuerpo, ni si éstos se han transformado en el compuesto de que son elementos, ni si forman un *mixto*, de tal suerte que el alma sólo esté ya en potencia en lo animal; aun en este caso, sigue siendo el alma, y sólo ella, quien estaría asistida de memoria. Así, en una mezcla de miel y de vino, si se percibe algún dulzor, a quien hay que atribuirlo exclusivamente es a la miel.

Sí, se responderá: es el alma quien recuerda; pero es porque reside en el cuerpo y no es pura; es preciso que sea afectada de tal o cual manera para que pueda imprimir al cuerpo las formas de las cosas sensibles; es preciso que tenga su asiento en el cuerpo para que reciba esas formas y las conserve.—Pero, en primer lugar, esas formas no pueden tener extensión; además, no podrían ser *huellas*, ni *impresiones*, ni *imágenes*, puesto que no hay en el alma ninguna

impulsión ni huella alguna semejante a la de un sello en la cera, y la misma operación en virtud de la cual percibe el alma las cosas sensibles en una especie de pensamiento o intelección. ¿Cómo podría decirse, en efecto, que haya impresión en el acto del pensamiento? ¿Cómo habría de necesitar del cuerpo o de una cualidad corporal el pensamiento? Por otra parte, es necesario que el alma recuerde sus movimientos, por ejemplo sus deseos que no han sido satisfechos, y cuyo objeto no ha alcanzado el cuerpo. Ahora bien, ¿qué podría decirnos el cuerpo de un objeto que no ha alcanzado? En cuanto a los pensamientos, ¿cómo podría acordarse el alma conjuntamente con el cuerpo de las cosas que el cuerpo, por su misma naturaleza, no puede conocer, en absoluto?

Fuerza es admitir, sin duda, que hay afecciones que pasan del cuerpo al alma; pero también hay afecciones que pertenecen exclusivamente al alma, porque el alma es un ser real, dotado de una naturaleza y de operaciones privativas. Si esto es así, el alma debe tener deseos, y recordarlos, recordar que han sido o no satisfechos, porque, por su naturaleza, no forma parte de las cosas que son en un perpetuo fluir; si así no fuera, mal podríamos concederle *sentido íntimo*, ni *conciencia*, ni *reflexión*, ni *intuición de sí misma*. Si no las poseyese por su naturaleza, no las adquiriría por su unión con el cuerpo. Hay, sin duda, *operaciones* que el alma no puede ejecutar sin el concurso de los *órganos*; pero posee por sí misma las *facultades* de que esas operaciones dependen; posee, además, por sí misma otras facultades cuyas operaciones sólo de ella dependen. Al número de estas pertenece la memoria, cuyo ejercicio no hace más que coartar al cuerpo. En efecto, cuando el alma se une al cuerpo, olvida; cuando se separa del cuerpo y se purifica, suele recobrar la memoria. Puesto que el alma posee

memoria cuando está sola, necesariamente es el cuerpo (con su naturaleza móvil y sujeta a un perpetuo fluir) causa de olvido y no de memoria; es, pues, para el alma, otro Leteo (*léthe* = *olvido*). Sólo al alma, por ende, pertenece la memoria.

XXVII.—¿A qué alma pertenece la memoria: al alma que tiene una naturaleza más divina y que nos constituye esencialmente, o a la que recibimos del Alma universal?

La memoria pertenece a una y a otra; pero en un caso es particular, y general en el otro. Si las dos almas están reunidas, poseen juntamente las dos clases de memoria; si existen y permanecen separadas, cada una de ellas se acuerda más tiempo de aquello que le concierne a ella, y menos de lo que concierne a la otra. Por eso se dice que *la imagen de Heracles* está en los infiernos. Ahora bien, debemos admitir que esa *imagen* se acuerda de todas las acciones que llevó a cabo en esta vida; porque es a ella a quien esta vida pertenece especialmente. En cuanto a las demás almas que, reuniendo en sí la *parte racional* con la *parte irracional*, poseen juntamente las dos clases de memoria, sólo pueden recordar, sin embargo, las cosas que conciernen a esta vida y que han conocido en este mundo, o bien los actos que tienen alguna relación con la justicia.

Réstanos determinar lo que diría Heracles (es decir, el *hombre* propiamente dicho) solo y separado de su *imagen*. ¿Qué diría, pues, el *alma racional* si estuviese separada y aislada? Porque el alma que ha sido atraída por el cuerpo conoce todo lo que el *hombre* ha hecho o ha experimentado aquí abajo. Con el transcurso del tiempo, a la muerte, se reproducen los recuerdos de las existencias anteriores; pero el alma, por desprecio, deja escapar algunos de ellos. Habiéndose purificado, en efecto, del cuerpo, se acordará de

las cosas que no tenía presentes en esta vida. Si, después de haber entrado en otro cuerpo, llega a considerar lo pretérito, hablará de esta vida que ha pasado a ser extraña a ella, de lo que ha abandonado recientemente, y de una multitud de hechos anteriores. En cuanto a las circunstancias que ocurren en un largo período, estarán siempre sumidas en el olvido.

Pero, una vez más, ¿de qué se acordará el alma aislada del cuerpo? Para resolver esta cuestión, es preciso determinar a qué potencia del alma pertenece la memoria.

XXVIII.—¿Pertenece la memoria a las potencias en virtud de las cuales sentimos y conocemos? ¿Recordamos gracias a la concupiscencia las cosas que excitan nuestros deseos, y gracias a la cólera aquellas que nos irritan?

Sí, dirá alguno. La misma facultad que siente el placer es la que conserva el recuerdo de ese placer; así, cuando la concupiscencia, por ejemplo, vuelve a encontrar un objeto que ya le ha hecho experimentar placer, recuerda ese placer al ver ese objeto. ¿Por qué, en efecto, no es igualmente afectada por otro objeto? ¿Por qué no es afectada de otra manera por ese mismo objeto? ¿Por qué, pues, no atribuirle también la sensación de las cosas de esta clase? ¿Por qué, en fin, no referir asimismo la concupiscencia a la potencia de sentir, y no hacer lo mismo para todo, dando a cada cosa su nombre según lo que en ella predomine?

¿Debemos atribuir a cada potencia sensación, bien que de diferente manera? En ese caso, será la vista, por ejemplo, y no la concupiscencia, quien perciba las cosas sensibles; pero la concupiscencia será despertada luego por la sensación que será transmitida de lo inmediato a lo inmediato, y, aun cuando no juzgue de la

sensación, experimentará, sin tener conciencia de ello, la afección que le es propia. Otro tanto ocurrirá con la cólera: será la vista quien nos muestre una injusticia, pero quien se irritará por ello será la cólera, como cuando un pastor siente que un lobo ronda su rebaño, basta el olor o el ruido del lobo para excitar al perro, aun cuando éste, por sí mismo, no se haya percatado de nada. Si-guese de esto que es, en efecto, la concupiscencia la que experimenta el placer y guarda una huella de él; pero esa huella constituye una afección, una disposición, y no un recuerdo: otra potencia es la que ha visto saborear el placer y la que recuerda lo que ha ocurrido. La prueba de ello está en que a menudo ignora la memoria aquellas cosas en que ha participado la concupiscencia, aun cuando la concupiscencia posea todavía vestigios de esas cosas.

XXIX.—¿Relacionaremos la memoria con la *sensibilidad*? ¿Admitiremos que es la misma facultad la que siente y la que recuerda? Pero si la *imagen del alma* (el alma irracional) posee memoria, como más arriba decíamos, habrá en nosotros dos principios que sientan. Si no es la sensibilidad quien posee la memoria, si es otra potencia, habrá en nosotros dos principios que recuerden. Por último, si la sensibilidad es capaz de captar las nociones, deberá percibir asimismo las concepciones de la razón discursiva, o bien será otra facultad la que perciba unas y otras.

¿Admitiremos, pues, que la *potencia de percibir* es común al alma racional y al alma irracional, y le concederemos recuerdo de las cosas sensibles y de las cosas inteligibles? Reconocer que es una sola y la misma potencia la que percibe por igual esas dos clases de cosas, es ya hacer que avance un paso la cuestión. Si se divide en dos esa potencia, aún habrá, con todo, dos clases de memoria. Por último, si concedemos las dos clases de memoria a cada una de las dos almas (la

racional y la irracional), habrá así cuatro clases de memoria.

¿Es absolutamente necesario que recordemos las sensaciones merced a la sensibilidad, ya sea la misma potencia la que experimente la sensación y la que se acuerde de ella, ya sea igualmente la razón discursiva la que conciba y se acuerde de las sensaciones? Los hombres que mejor razonan, empero, no son los que mejor recuerdan, y no todos los que tienen sentidos igualmente delicados tienen una memoria tan buena unos como otros; lejos de eso, unos tienen sentidos delicados, mientras que otros tienen una memoria excelente, sin que sean, empero, capaces de percibir tan bien como aquéllos. Por otra parte, si sentir y recordar son cosas independientes una de otra, habrá, a más de la sensibilidad, otra potencia que recuerde las cosas anteriormente percibidas por la sensación, y esa potencia deberá sentir lo que recuerde.

Para resolver todas estas dificultades, diremos que no hay nada que nos impida admitir que el *acto de la sensación* produce en la memoria una *imagen*, y que la *imaginación*, que es diferente de la sensación, posee el poder de conservar y recordar esas imágenes. A la imaginación, en efecto, es adonde va a parar la sensación, y, cuando ésta ya no existe, la imaginación guarda su *representación*. Por consiguiente, si esta potencia conserva la imagen del objeto ausente, ella es la que constituye la memoria; según que la imagen perdure más o menos tiempo, la memoria es o no fiel, nuestros recuerdos duran o se borran. A la imaginación, pues, pertenece la memoria de las cosas sensibles. Si los diversos espíritus poseen esa facultad en grado desigual, esta diferencia se debe, o bien a la diversidad de las fuerzas, o bien al ejercicio, o bien a la ausencia o a la presencia de ciertas disposiciones del cuerpo que pueden tener o no influencia sobre la memoria, o pertur-



barla. Pero en otro lugar volveremos sobre esta cuestión.

XXX.—¿Qué diremos de las *concepciones intelectuales*? ¿Admitiremos que son conservadas también por la imaginación? Si ésta acompaña a todo *pensamiento*, si luego conserva en cierto modo la imagen del mismo, habrá también recuerdo del objeto conocido; si no, habrá que buscar otra solución. Acaso la *razón*, cuyo acto acompaña siempre al pensamiento, tenga la función de recibir a éste y transmitirlo a la imaginación. El pensamiento es indivisible, y, en tanto no es extraído de los profundos de la inteligencia, permanece en cierto modo oculto en su seno. La razón lo desarrolla, y, al hacerlo pasar del estado de pensamiento al de imagen, lo muestra, por así decirlo, en nuestra imaginación como en un espejo, y de esta suerte es percibido el pensamiento, así dura y se convierte en recuerdo. El alma que está en movimiento siempre para alcanzar el pensamiento con la razón discursiva, nos lo hace captar así cuando recibe su reflejo. Una cosa es el pensamiento y otra la percepción del pensamiento. Pensamos siempre, mas no siempre percibimos nuestro pensamiento. Débese esto a que el principio que percibe los pensamientos percibe también las sensaciones, y se ocupa de los unos y de las otras alternativamente.

XXXI.—Si la memoria pertenece a la imaginación y tanto el alma racional como la irracional poseen igualmente memoria, habrá dos clases de imaginación: *imaginación intelectual*, e *imaginación sensible*; y, si las dos almas están separadas, cada una de ellas poseerá una clase de imaginación. Pero, toda vez que las dos clases de imaginación se hallan contenidas, en nosotros, en un mismo principio, ¿cómo es que hay dos imaginaciones, y a cuál de ellas pertenece el recuerdo? Si el recuerdo pertenece a las dos clases de imagina-

ción, siempre habrá dos imaginaciones; porque no puede decirse que el recuerdo de las cosas inteligibles pertenezca a la una, y el de las cosas sensibles a la otra, pues que entonces serían dos seres animados que nada tendrían de común. Por tanto, si el recuerdo pertenece por igual a las dos imaginaciones, ¿qué diferencia hay entre ellas? Además, ¿cómo no nos percatamos de esa diferencia? He aquí la causa de ello.

Cuando las dos clases de imaginación están de acuerdo, concurren a producir un solo acto: la más poderosa de las dos domina a la otra, y no se produce en nosotros más que una sola imagen; la segunda acompaña a la primera: es el débil reflejo de una potente luz. En cambio, cuando las dos clases de imaginación se hallan en desacuerdo y luchan entre sí, sólo una de ellas se manifiesta, e ignoramos lo que es en la otra, como ignoramos por completo que tenemos dos almas, porque las dos almas están fundidas en una sola, y la una sirve de *vehículo* a la otra. La una lo ve todo, pero sólo guarda ciertos recuerdos cuando sale del cuerpo, y deja caer en el olvido las más de las cosas que a la otra se refieren. Del mismo modo cuando, después de habernos unido a amigos de un orden inferior, hemos adquirido otros más distinguidos, nos acordamos muy poco de los primeros y mucho de los segundos.

XXXII.—¿Qué diremos del recuerdo de los amigos, de los padres, de una esposa, de la patria y de todo aquello que un hombre virtuoso puede recordar decorosamente? En la *imagen del alma* (es decir, en el alma irracional), esos recuerdos irán acompañados de una afección pasiva; pero en el *hombre* (en el alma racional) no irán acompañados de tal afección. Porque las afecciones existen desde el principio en el alma inferior; en el alma superior, debido a su comercio con la otra, hay también algunas afecciones, pero solamente afecciones honestas. Conviene al alma inferior tra-

tar de recordar los actos del alma superior, sobre todo cuando aquélla ha sido convenientemente cultivada, porque puede llegar a ser mejor desde el principio y formarse con la educación que de la otra recibe. En cuanto al alma superior, debe olvidar de buen grado cuanto le viene del alma inferior. Puede, por lo demás, cuando es buena, contener con su potencia al alma que a ella está subordinada. Quanto más desee aproximarse al mundo inteligible, más deberá olvidar las cosas terrenales, a menos que toda la vida que aquí abajo ha vivido sea tal que sólo haya confiado a su memoria cosas loables. En este mismo mundo, en efecto, es hermoso liberarse de las preocupaciones humanas; es, pues, asimismo conveniente olvidarlas todas en él. Con razón puede decirse en este sentido que el alma virtuosa debe ser olvidadiza. De esa suerte escapa de lo múltiple, lo reduce a unidad, y abandona lo indeterminado. Deja, pues, de vivir con lo múltiple, se alivia y vive por sí sola. En efecto, cuando, hallándose todavía aquí abajo, desea vivir en el mundo inteligible, descuida todo lo que es extraño a su naturaleza. Pocas cosas terrenales, pues, retiene cuando ha llegado al mundo inteligible; tiene más cuando habita el cielo. Heracles puede gloriarse, en el cielo, de su valor; pero ese mismo valor le parece poca cosa en cuanto ha llegado a una región más santa aún que el cielo, cuando habita el mundo inteligible, y se ha elevado por cima del propio Heracles merced a la fuerza que ha desplegado en las luchas que son las luchas de los verdaderos sabios.

## CUARTO TRATADO

### Cuestiones acerca del Alma

#### SEGUNDA PARTE

I.—¿Qué dirá el alma y de qué se acordará cuando se haya elevado hasta el mundo inteligible? Contemplará, en éste, las esencias a que estará unida, y aplicará a ello toda su atención; si así no fuera, no estaría en el mundo inteligible. ¿No conservará, entonces, ningún recuerdo de las cosas terrenales? ¿No recordará que se ha entregado al estudio de la filosofía, por ejemplo, y que ha contemplado durante su estancia en la tierra, el mundo inteligible? No, porque una inteligencia, consagrada por entero a su objeto, no puede contemplar lo inteligible y pensar en otra cosa al mismo tiempo. El acto del pensamiento no implica el recuerdo de haber pensado. Ese recuerdo, se dirá, es posterior al pensamiento. En ese caso, el espíritu en que se produce ha cambiado de estado. Es, pues, imposible que aquel que por entero está entregado a la pura contemplación de lo inteligible se acuerde al mismo tiempo de las cosas que antaño le han ocurrido en el mundo terrenal. Si, como parece, el pensamiento es fuera del tiempo, porque todas las esencias inteligibles, como eternas que son, no tienen relación con el tiempo, es evidentemente imposible que la inteligencia que se ha elevado hasta el mundo inteligible tenga ningún recuerdo de las cosas terrenales, ni que tenga siquiera recuerdo alguno, puesto que cada una de las esencias del mundo inteligible está presente siem-

pre a la inteligencia, que no se ve obligada a recorrerla sucesivamente, a pasar de una a otra.—Pero ¿es que la inteligencia no dividirá, al pasar del género a las especies?—No, porque se remonta a lo universal y al principio superior.—Admitamos que no haya división en la inteligencia que lo posee todo a la vez: ¿no habrá, cuando menos, división en el alma que se ha elevado hasta el mundo inteligible?—Nada se opone a que la totalidad de los inteligibles, unidos en uno solo, sea captada por una intuición igualmente una y total.—Esa intuición, ¿es semejante a la intuición de un objeto percibido de una sola ojeada en su conjunto, o comprende todos los pensamientos de los inteligibles contemplados a la vez?—Puesto que los inteligibles ofrecen un espectáculo vario, el pensamiento que los capta debe ser, asimismo, evidentemente, múltiple y vario, comprender muchos pensamientos, como la percepción de un solo objeto sensible, de un rostro, por ejemplo, comprende varias percepciones, porque el ojo, al percibir el rostro, ve al mismo tiempo la nariz y las demás facciones.

Pero, se dirá, ocurre, con eso, que el alma divide y desarrolla una cosa que era única. Responderemos que esa cosa está ya dividida en la inteligencia, que tiene en ella como un fundamento particular; pero que, si hay anterioridad y posterioridad en las ideas, esa anterioridad y esa posterioridad no se refieren, sin embargo, al tiempo. Si el pensamiento llega a distinguir lo anterior y lo posterior, no es en lo que hace al tiempo, sino al orden que preside las cosas inteligibles. Así, cuando se considera en una planta el orden que se extiende desde las raíces hasta la cúspide, no hay anterioridad y posterioridad sino en cuanto al orden, pues que se percibe la planta entera de una sola ojeada.

Pero, se dirá también, cuando el alma contempla lo Uno, si abarca varias cosas, o más bien todas las cosas,

¿cómo es posible que, de esas cosas, una sea anterior, otra posterior?—Porque *la potencia que es una* (lo Uno) es de tal suerte una, que es múltiple cuando es contemplada por otro principio (la Inteligencia), porque entonces no es todas las cosas a la vez en un solo pensamiento. Los actos de la Inteligencia no son, en efecto, una unidad, sino que todos ellos son producidos por una potencia siempre permanente; por tanto, devienen múltiples en los demás principios (los inteligibles), porque la Inteligencia, como no es la unidad misma, puede recibir en su seno a la naturaleza de lo múltiple que antes no existía en lo Uno.

II.—Admitamos que así sea. ¿Se acuerda el alma de sí misma?—No es probable. El que contempla el mundo inteligible no se acuerda de quién es él mismo—de que es Sócrates, por ejemplo, de que es un alma o una inteligencia. ¿Ni cómo había de acordarse de ello, en efecto? Por entero entregado a la contemplación del mundo inteligible, no vuelve sobre sí con el pensamiento; se posee a sí mismo, pero se consagra a lo inteligible, y se convierte en lo inteligible, respecto de lo cual desempeña el papel de materia; toma la forma del objeto a que contempla, y entonces sólo en potencia es él mismo. Sólo es, pues, él mismo en acto cuando no piensa lo inteligible. Cuando no es más que él mismo, está vacío de todas las cosas, porque no piensa lo inteligible; pero si es tal, por su naturaleza, que sea las cosas todas, al pensarse a sí mismo piensa todas las cosas. En ese estado, al verse a sí mismo en acto con la mirada que sobre sí proyecta, abarca todas las cosas en esa intuición. Por otra parte, con la mirada que sobre las cosas todas proyecta, se abarca a sí mismo en la intuición de todas las cosas.

Si es así, se dirá, cambia de pensamientos, cosa que más arriba nos hemos negado a admitir.—La inteligencia es inmutable, pero el alma, situada en los úl-

timos límites del mundo inteligible, puede sufrir alguna mutación cuando se repliega sobre sí misma. Lo que se consagra a lo inmutable experimenta necesariamente, en efecto, alguna mutación respecto de aquél, puesto que no siempre está consagrado a él. Rigurosamente hablando, no hay cambio cuando el alma se desprende de las cosas que le pertenecen para volver hacia sí misma, y viceversa, puesto que el alma es todas las cosas, y no forma más que uno con lo inteligible. Pero cuando el alma está en el mundo inteligible, tórnase extraña a sí misma y a cuanto le pertenece; entonces, viviendo puramente en el mundo inteligible, participa de su inmutabilidad, es todo lo que ese mundo es: porque, desde el punto en que el alma se ha elevado a esa región superior, debe unirse necesariamente a la Inteligencia, hacia la cual se ha vuelto y de la que ya no está separada por intermediario alguno. Al elevarse hasta la Inteligencia, el alma se pone en armonía con ella, y, por consiguiente, se une a ella por modo perdurable, de suerte que entrambas sean a la vez una y dos. El alma, en ese estado, no puede cambiar, está consagrada por manera inmutable al pensamiento, y tiene, al mismo tiempo, conciencia de sí misma, porque sólo es ya una y la misma cosa con el mundo inteligible.

III.—Cuando el alma se aleja del mundo inteligible, cuando, en lugar de seguir siendo una sola con él, quiere hacerse independiente de él, distinguirse de él y pertenecerse a sí misma, cuando, en suma, se inclina hacia las cosas terrenales, entonces se acuerda de sí misma. El recuerdo de las cosas inteligibles la impide caer; el de las cosas terrenales la hace descender a este mundo; el de las cosas celestiales la hace permanecer en el cielo. En general, el alma es y deviene aquellas cosas que recuerda. Recordar, en efecto, es pensar o imaginar; ahora bien, imaginar no es poscer



una cosa, es verla y devenir conforme a ella. Si el alma ve las cosas sensibles, por lo mismo que las mira tiene en cierto modo la extensión de ellas. Cómo sólo en segundo grado es las cosas otras que ella, no es perfectamente ninguna de esas cosas. Situada y establecida en los confines del mundo sensible y del mundo inteligible, puede igualmente transportarse hacia el uno o hacia el otro.

IV.—En el mundo inteligible, el alma ve el Bien por medio de la inteligencia; porque la inteligencia no le impide llegar hasta el Bien. Entre el alma y el Bien, el intermediario no es el cuerpo, que no podría ser más que un obstáculo: porque si los cuerpos pueden alguna vez servir de intermediarios, es sólo cuando se trata de descender de los primeros principios a las cosas que ocupan el tercer orden. Cuando el alma se ocupa de los objetos inferiores, posee conforme a su memoria y a su imaginación lo que quería poseer. Así, la memoria, aun cuando se aplicase a las cosas mejores, no es lo mejor que hay; porque no consiste únicamente en un sentir que se recuerda, sino también en un encontrarse en una disposición conforme a las *afec*ciones, a las intuiciones anteriores que se recuerdan. Ahora bien, puede ocurrir que el alma posea una cosa sin tener conciencia de ello, y que incluso la posea entonces mejor que si de ello tuviese conciencia. Cuando tiene conciencia de ello, en efecto, la posee como a cosa que le es ajena, y de la que se distingue. Por el contrario, cuando no tiene conciencia de ello, es ella misma lo que posee, y es sobre todo esta última disposición la que la hace decaer, tornándola conforme a las cosas sensibles, cuando aplica a ellas su imaginación.

Si el alma, al dejar el mundo inteligible, se lleva consigo recuerdos, es porque en ese mundo poseía ya, en cierto modo, memoria; pero esta potencia se halla-

ba eclipsada allí por el pensamiento de las cosas inteligibles. Sería absurdo pretender que estas últimas se encontraban en el alma en estado de meras imágenes; lejos de eso, constituían en ella una potencia intelectual que ha pasado luego al estado de acto. Cuando el alma llega a dejar de consagrarse a la contemplación de los inteligibles, ya no ve más que lo que antes veía; es decir, las cosas sensibles.

V.—La potencia que constituye la memoria, ¿hace pasar al estado de actos las nociones que de los inteligibles tenemos? Si esas nociones no son intuiciones, pasan por la memoria al estado de actos. Si son intuiciones, pasan a ese estado por la potencia que en la región superior nos las ha dado. Esta potencia se despierta en nosotros cuantas veces nos elevamos hasta las cosas inteligibles, y ve aquello de que hablamos. No es, en efecto, con la imaginación ni con el razonamiento—obligado a extraer por sí mismo sus principios de otra parte—como nos representamos los inteligibles, sino con la facultad de contemplarlos que tenemos, facultad que nos permite hablar de ellos aun en este mundo. Los vemos, pues, al despertar en nosotros, aquí abajo, la misma potencia que debemos despertar en nosotros cuando estamos en el mundo inteligible. Nos asemejamos a un hombre que, trepando hasta la cúspide de una peña, percibiese con la mirada objetos invisibles para aquellos que no han subido con él.

Puesto que la razón nos demuestra así claramente que la memoria sólo se manifiesta en el alma cuando ésta desciende del mundo inteligible al cielo, nada tiene de extraño que cuando el alma se ha elevado desde este mundo al cielo y se ha detenido es él, recuerde un gran número de cosas de aquí abajo, de las que ya hemos hablado, y que reconozca muchas almas que anteriormente ha conocido, puesto que estas últimas de-

ben necesariamente estar unidas a cuerpos que tienen figuras semejantes. Si esas almas cambian la figura de sus cuerpos y hacen a éstos esféricos, todavía son reconocibles por sus costumbres y su carácter privados. Nada hay de inverosímil en esto, puesto que, admitiendo que esas almas se hayan purificado de todas sus pasiones, nada impide que hayan conservado su carácter. Si pueden dialogar unas con otras, también en esto tienen un medio de reconocerse.

¿Qué ocurre cuando las almas descienden del mundo inteligible al cielo? Recobran entonces la memoria, pero la poseen en menor grado que las almas que se han ocupado siempre de los mismos objetos. Tienen, por lo demás, otras cosas que recordar, y un largo lapso de tiempo les ha hecho olvidar no pocos actos.

Pero si, después de haber descendido al mundo sensible, caen del cielo en la generación, ¿cuál será el tiempo en que se acuerden?—No es necesario que las almas que se alejan del mundo inteligible caigan en las más bajas regiones. Puede ocurrir que en su movimiento se detengan después de haber descendido un tanto del mundo inteligible, y nada les impide subir de nuevo a ese mundo antes de que se hayan rebajado hasta llegar a las regiones inferiores de la generación.

VI.—Puede, pues, afirmarse sin temor que las almas que ejercitan su razón discursiva y que cambian de estado gozan de recuerdo; porque la memoria se aplica a las cosas que han sido y que ya no son. Pero las almas que permanecen en el mismo estado siempre, esas mal podrían gozar del recuerdo, porque ¿de qué habrían de acordarse?

Si, desconociendo las verdades que acabamos de exponer, la razón humana quiere atribuir la memoria a las almas de todos los astros, sobre todo a la de la Luna y a la del Sol, acabará por hacer lo mismo respecto del Alma universal, y osará atribuir al propio

Zeus recuerdos que le ocuparían con mil cosas diversas. Una vez dentro de este orden de ideas, la razón se verá inducida a buscar cuáles son las concepciones, cuáles los razonamientos de las almas de los astros, admitiendo, con todo, que razonen. Pero ésta es una hipótesis completamente gratuita, porque si esas almas nada tienen que descubrir, si no dudan, si de nada tienen necesidad, si no aprenden cosas que ignorasen antes, ¿qué uso habrían de hacer del razonamiento, de los argumentos o de las concepciones de la razón discursiva? Tampoco tienen que buscar medios mecánicos para gobernar las cosas humanas y todo lo que pasa en la tierra, ya que hacen que reine el orden en el universo de manera completamente diferente.

VII.—Pero ¿es que las almas no recordarán que han visto a Dios?—No necesitan recordarlo, puesto que lo están viendo siempre. Ahora bien, en tanto que lo ven no pueden decir que lo han visto, porque eso supondría que ya no lo ven.

Entonces, ¿no recordarán que han efectuado su propia revolución ayer o el año pasado, que vivían ayer y que viven desde hace mucho tiempo?—Viven siempre, y lo que es siempre lo mismo es uno. Querer distinguir en el movimiento de los astros el *ayer* y el *año pasado*, es hacer lo que un hombre que dividiese en muchas partes el movimiento que forma un paso, y que quisiera llevar la unidad a la multiplicidad. En efecto, el movimiento de los astros es *uno*, aun cuando esté sujeto por nosotros a medida como si fuera múltiple; así, contamos los días como diferentes unos de otros, porque las noches separan a unos de otros. Pero, toda vez que en el cielo no hay más que *un* solo día, ¿cómo podrían contarse en él varios, cómo puede haber en el cielo un *año pasado*?

Pero, podrá decirsenos, el espacio recorrido no es uno: tiene varias partes; el zodiaco contiene varias par-

tes. Según eso, ¿por qué no ha de decir el alma celeste: he dejado atrás tal parte; ahora he llegado a tal otra? Además, si las almas de los astros consideran las cosas humanas, ¿cómo no han de ver que aquí abajo hay cambios, que los hombres que hoy existen han venido después de otros? Si así es, las almas saben que han existido ya otros hombres, que han ocurrido otros hechos. Por tanto, poseen memoria.

Ahora bien, he aquí nuestra respuesta:

VIII.—No es necesario acordarse de todo lo que se ve, ni representarse con la imaginación todas las cosas que se suceden actualmente. Por otra parte, cuando el espíritu posee un conocimiento y una concepción clara de ciertos objetos, que vienen luego a ofrecerse a los sentidos, nada le obliga a que abandone el conocimiento que ha adquirido con la inteligencia para mirar el objeto particular y sensible que tiene ante sí, a menos que sea encargado de administrar alguna de las cosas particulares contenidas en la noción del todo.

Ahora, para entrar en los detalles, digamos que no se retiene necesariamente todo lo que se ha visto. Cuando una cosa no tiene interés ni importancia, únicamente los sentidos, impresionados por la diversidad de los objetos sin nuestro concurso voluntario, son afectados; el alma no percibe las impresiones, porque la diferencia de éstas carece por completo de utilidad para ella. Cuando el alma se vuelve hacia sí misma o hacia otros objetos, y se consagra a éstos o a sí misma por entero, mal podría acordarse de esas cosas indiferentes, puesto que ni siquiera tiene percepción de ellas cuando están presentes. Tampoco es necesario que la imaginación se represente lo que es accidental ni que, si se lo representa, lo retenga fielmente. Fácil es de comprobar que de una impresión sensible de este género no es percibida. Para convencerse de ello, basta poner atención a lo que vamos a decir. Cuando, al an-

dar, dividimos o más bien atravesamos el aire, sin proponérselo, no podríamos percatarnos de ello ni pensar en ello en tanto que avanzamos. Del mismo modo, si no hubiésemos resuelto seguir tal o cual camino y pudiésemos volar a través de los aires, no pensaríamos en la región de la tierra en que estamos, ni la extensión que hemos recorrido. Si tuviésemos que movernos, no durante un tiempo determinado, sino haciendo abstracción de todo tiempo, aun cuando, por lo demás, no tuviésemos costumbre de referir al tiempo nuestras acciones, no recordaríamos diferentes tiempos. La prueba de ello está en que, cuando el espíritu posee el conocimiento general de lo que se hace y está seguro de que la cosa será tal cual él se la representa, ya no se ocupa de los detalles. Además, cuando un ser hace siempre la misma cosa, de nada le serviría observar todas las partes de esa cosa. Por consiguiente, si los astros, al seguir su curso, ejecutan al mismo tiempo un acto propio de ellos, no se ocupan de atravesar tal o cual espacio que atraviesan, si su función propia no consiste en considerar los lugares que recorren, ni siquiera en recorrerlos, si recorrerlos es para los astros algo accidental porque se aplican a contemplar objetos más destacados, y, finalmente, si recorren los mismos lugares siempre, no podrían calcular el tiempo, o, cuando menos, si pensasen en ello, no sabrían recordar los lugares recorridos y el tiempo transcurrido. Tienen, por lo demás, una vida uniforme, ya que recorren siempre los mismos lugares, de suerte que su movimiento es, por decirlo así, antes vital que local, ya que es producido por un solo ser viviente (el universo), que, al realizarlo en sí mismo, está exteriormente en reposo e interiormente en movimiento por su vida eterna. ¿Quiere compararse el movimiento de los astros al de un coro? Supongamos que ese coro sólo tiene una duración limitada: será perfecto si se le toma en su to-

talidad, del comienzo al fin; será imperfecto si se le toma en cada una de sus partes. Supongamos que existe siempre; en ese caso, será perfecto siempre. Si es siempre perfecto, no habrá tiempo ni lugar en que devenga perfecto; por consiguiente, ni siquiera tendrá deseo, ni medirá nada por el tiempo ni por el lugar; no se acordará, pues, del uno ni del otro.

Aparte de esto, los astros gozan de una vida bienaventurada, porque contemplan la vida verdadera en sus propias almas; porque, aspirando todos a lo Uno e irradiando en todo el cielo, como cuerdas que vibran al unísono, producen una especie de concierto con su armonía natural. Por último, el cielo entero gira sobre sí mismo, al igual que sus partes que, no obstante la diversidad de sus movimientos y de sus posiciones, gravitan todas hacia un mismo centro. Ahora bien, todos estos hechos vienen en apoyo de lo que decimos, pues que de ellos resulta que la vida del universo es una y uniforme.

IX.—Zeus, que gobierna el mundo y le da su orden y su belleza, posee, eviternamente, un alma y una inteligencia regias; produce las cosas con su providencia, y las regula con su potencia; lo dispone todo con orden desarrollando y realizando los numerosos períodos de los astros. ¿No parece que estos actos necesitan que Zeus haga uso de la memoria, que recuerde qué períodos se han realizado ya, que se ocupe de preparar los demás con sus combinaciones, con sus cálculos, con sus razonamientos? Cuanto más hábil administrador del mundo sea, tanto más necesitará de la memoria.

He aquí nuestra respuesta a esta objeción: Por lo que hace al recuerdo de los períodos, habría que examinar el número de esos períodos, y si Zeus conoce ese número; porque, si es un número finito, el universo habrá tenido comienzo en el tiempo, y, si es infinito, Zeus no podrá conocer cuántas cosas ha hecho. Fuerza



es admitir, para resolver estas dificultades, que Zeus goza siempre de conocimiento, de una sola y la misma vida siempre. En este sentido es como debe ser infinito y poseer unidad, no por un conocimiento venido de fuera, sino interiormente, por su naturaleza misma, porque lo infinito permanece íntegramente en él siempre, porque le es inherente, porque es contemplado por él, porque no es para él simple objeto de un conocimiento adventicio. Zeus, en efecto, al conocer la infinitud de su vida, conoce, al mismo tiempo, que la acción que ejerce sobre el universo es una; pero no es que la conozca porque la ejerza sobre el universo.

X.—El principio que preside el orden del universo es doble: desde un punto de vista, es el Demiurgo, desde el otro, es el Alma universal. Con el nombre de Zeus designamos unas veces al Demiurgo, otras a la Potencia que gobierna al universo.

Cuando se trata del Demiurgo, hay que alejar de su espíritu toda idea de pasado y de porvenir, y atribuirle tan sólo una vida uniforme, inmutable, independiente del tiempo.

En cuanto a la vida del Principio que administra el universo, y que es el Alma universal, plantea una cuestión: ¿No se halla también libre de la necesidad de razonar y de buscar qué se ha de hacer? Sin duda que sí: el orden que debe reinar está ya encontrado y establecido, y sin ayuda de las cosas que a él están sometidas. Las cosas que están sometidas al orden, en efecto, son aquellas que son engendradas, y el principio que las engendra es el orden mismo; es decir, la acción del Alma consagrada a la contemplación de una Sapiencia inmutable, cuya imagen es el orden que subsiste en el Alma. Como la Sapiencia contemplada por el Alma no cambia, tampoco la acción de esta última cambia. El Alma contempla siempre, en efecto, a la Sapiencia; si dejase de contemplarla, caería en la incer-

tidumbre. La función del Alma es, pues, *una*, como la misma Alma. El principio único que gobierna el mundo domina siempre y jamás es dominado: si así no fuera, habría muchas potencias que lucharían entre sí. El principio que administra el universo es, pues, uno, y tiene siempre la misma voluntad. ¿Por qué habría de desear ahora una cosa, luego otra, y ser así incierto? Al ser uno, aun cuando cambiase de estado, no podría ser incierto. Si el universo contiene multitud de partes y de especies opuestas unas a otras, no es razón esto para que el Alma no sepa por modo cierto cómo debe disponerlas. No empieza por los objetos que están situados en el orden postrero, ni por las partes, sino por los principios. Partiendo de los principios, llega por un camino fácil a penetrarlo y ordenarlo todo. Domina porque permanece idéntica en una función una e idéntica. ¿Qué podría llevarla a querer primero una cosa, luego otra? Por otra parte, en semejante disposición, dudaría acerca de lo que debe hacer, y la energía de su acción sería debilitada por ello, puesto que el razonar implica siempre cierta vacilación en la ejecución.

XI.—El mundo es administrado como un animal; pero en ese animal hay cosas que provienen del exterior y de las partes, y otras del interior y del principio. El arte del médico va del exterior al interior, se consagra a un órgano, y no opera sino con vacilación y con tanteos. La Naturaleza, partiendo como parte del principio, no tiene necesidad de deliberar. La potencia que administra el universo procede, no como el médico, sino como la Naturaleza. Conserva tanto mejor su simplicidad, cuanto que contiene todas las cosas en su seno, y todas las cosas son las partes del animal que es *uno*. La Naturaleza, que es *una*, domina, en efecto, todas las naturalezas particulares; éstas proceden de ella, pero permanecen unidas a ella, como ramas de

un árbol inmenso que es el universo. ¿Qué tienen que hacer el razonamiento, el cálculo, la memoria, en un principio que posee una sapiencia siempre presente y activa, que con ella domina el mundo y lo administra como de manera inmutable? Si sus obras son varias y cambiantes, no se sigue de ello que el mismo principio deba participar de su movilidad. Al producir cosas diversas, ese principio permanece inmutable. ¿No vemos cómo se producen en todos los animales varias cosas, sucesivamente, como las cualidades propias de cada edad? ¿No vemos que ciertas partes nacen y crecen en épocas determinadas, como ocurre con los cuernos, la barba, las ubres? ¿No vemos, en fin, cómo cada ser engendra otros? Así, sin que las primeras razones espermáticas perezcan, otras, a su vez, se desarrollan. Prueba de ello es que la razón espermática subsiste idéntica e íntegra en el animal engendrado.

No temamos, pues, afirmar: el Alma universal posee siempre la misma sapiencia; esa sapiencia es universal; es la sapiencia permanente del mundo; es múltiple y varia, y al mismo tiempo es una, porque es la sapiencia del animal que es uno y que es el más grande de todos. Invariable, no obstante la multiplicidad de sus obras, constituye la razón que es una, y es todas las cosas a la vez. Si no fuera todas las cosas a la vez, en lugar de ser la sapiencia del universo no sería más que la sapiencia de cosas posteriores y particulares.

XII.—Acaso se diga que esto es verdad respecto de la Naturaleza, pero que, puesto que hay en el Alma del universo sapiencia, debe haber también en ella razonamiento y memoria. Esta objeción sólo pueden plantearla hombres que hacen consistir la sapiencia en lo que es su ausencia, y que toman la búsqueda de la sapiencia por la sapiencia misma. ¿Qué es, en efecto, razonar sino buscar la sapiencia, la razón verdadera, la inteligencia del ser real? El que razona se asemeja a

un hombre que tañe la lira para ejercitarse, para adquirir la costumbre de tañerla; en general, el que razona se asemeja a todo el que aprende por saber. Trata, en efecto, de adquirir la ciencia cuya posesión hace al sabio. La sapiencia consiste, pues, en un estado estable. Esto se ve en el comportamiento mismo del que razona: desde el punto en que ha encontrado lo que buscaba, deja de razonar, y descansa en la posesión de la sapiencia.

Por consiguiente, si nos parece que la potencia que gobierna el mundo se asemeja a los que aprenden, fuerza es que le atribuyamos razonamiento, reflexión, memoria, para que compare lo pasado con lo presente o lo futuro. Mas si, por el contrario, conoce de tal manera que ya nada le quede que aprender, y que permanezca en un estado perfectamente estable, evidentemente posee por sí misma la sapiencia. Si conoce las cosas futuras (privilegio que no podría negársēle sin dar en el absurdo), ¿por qué no habría de saber también cómo deben ocurrir esas cosas? Si lo sabe, ¿qué necesidad tiene de razonar y de comparar lo pasado con lo presente? Además, ese conocimiento del porvenir no se parecerá, en ella, a la previsión de los adivinos, sino a la certeza que de una cosa tienen quienes la producen. Esa certeza no admite ninguna vacilación, ninguna ambigüedad; es absoluta; una vez que ha obtenido el asentimiento, permanece inmutable. Así, el Alma del mundo conoce el porvenir con sapiencia tan inmutable como el presente; es decir, sin razonar. Si no conociese las cosas futuras que debe producir, no sabría producirlas, las produciría sin regla, accidentalmente, es decir, por azar. Permanece, pues, inmutable al producir; por consiguiente, produce sin cambiar, a lo menos en cuanto se lo consiente el paradigma que en sí lleva; su acción es, pues uniforme, siempre la misma; si así no fuera, el Al-

ma podría equivocarse. Si su obra contiene diferencias, no las recibe de sí misma, sino de las razones espermáticas, que proceden del principio creador. Así, las cosas creadas dependen de la serie de las razones, y el principio creador no está obligado a vacilar, a deliberar, ni a soportar un trabajo penoso, como han creído algunos filósofos que consideraban como una tarea abrumadora la de administrar el universo. La que es labor abrumadora es la de manejar una materia extraña; es decir, de que no se es señor. Pero cuando una potencia es sola a dominar lo que forma, ¿puede tener necesidad de otra cosa que de sí misma y de su voluntad, es decir, de su sapiencia? Porque en una potencia así, la voluntad es idéntica a la sapiencia. De nada necesita, pues, para crear, ya que la sapiencia que posee no es una sapiencia prestada. Nada adventicio necesita, por consiguiente, ni razonamiento ni memoria, puesto que esas facultades sólo nos dan conocimientos adventicios.

XIII.—¿Cómo difiere de la Naturaleza la Sapiencia propia del Alma universal? Es que la Sapiencia ocupa en el Alma el primer orden y la Naturaleza el postrero, puesto que sólo es imagen de la Sapiencia. Ahora bien, si la Naturaleza no ocupa más que el postrer orden, tampoco debe tener más que el último grado de la Razón que ilumina al Alma. Representémonos un trozo de cera en que la figura impresa en una cara penetra hasta la otra, y que los rasgos de esa figura, bien marcados en la cara superior, sólo de una manera confusa aparezcan en la cara inferior: tal es la condición de la Naturaleza; no conoce, únicamente produce, transmite ciegamente a la materia la forma que posee, como un objeto caliente transmite a otro, pero en menor grado, el calor que él mismo posee. La Naturaleza ni siquiera imagina: porque el acto de *imaginar*, inferior al de *pensar*, es, sin embargo, superior al de *imprimir*.

*una forma*, como hace la Naturaleza. Esta no puede captar ni comprender nada, al paso que la Imaginación capta el objeto adventicio, y permite al que imagina conocer lo que ha experimentado. En cuanto a la Naturaleza, sólo sabe engendrar; es el acto de la potencia activa del Alma universal. Así, la Inteligencia posee las formas inteligibles; el Alma universal las ha recibido y las recibe de ella incesantemente; eso es lo que constituye su vida; la claridad que en ella brilla es la conciencia que tiene de su pensamiento. El reflejo que el Alma proyecta sobre la materia es la Naturaleza, que termina la serie de los seres y ocupa el grado postrero del mundo inteligible; después de ella no hay más que las imitaciones de las esencias. La Naturaleza, bien que actuando sobre la materia, es pasiva respecto del Alma. Esta, superior a la Naturaleza, actúa sin padecer. Finalmente, la Inteligencia suprema no actúa para nada sobre los cuerpos ni sobre la materia.

XIV.—Los cuerpos engendrados por la Naturaleza son los *elementos*. Por lo que a los animales y a los vegetales se refiere, ¿poseen la Naturaleza como el aire posee la luz, que nada deja en él al retirarse, porque no se ha mezclado con él, porque ha permanecido separada de él? ¿O bien se encuentra la Naturaleza, respecto de los animales y de los vegetales, en la misma relación en que está el fuego con el cuerpo caldeado, al cual, al retirarse, deja un calor que es otro que el calor propio del fuego, y que es una modificación del cuerpo caldeado? Sin duda que sí. La Naturaleza da al ser a que moldea una forma que es otra que la forma propia de la Naturaleza misma. Falta por ver si hay algún intermediario entre la Naturaleza y el ser que ésta moldea. En cuanto a la diferencia que existe entre la Naturaleza y la Sapiencia que preside el universo, la hemos determinado suficientemente ya.



XV.—Todavía tenemos que resolver una cuestión relativa a lo que acabamos de discutir. Si la eternidad se corresponde con la Inteligencia y el tiempo con el Alma (pues que decimos que la existencia del tiempo va unida a la acción del Alma, y que aquel depende de esta última), ¿cómo puede ser dividido el tiempo, tener un pasado sin que la misma acción del Alma sea dividida, sin que su vuelta al pasado constituya en ella la memoria? La eternidad implica, en efecto, identidad, y el tiempo diversidad. De otro modo, si suponemos que no hay cambio en los actos del Alma, el tiempo no tendrá nada que lo distinga de la eternidad. ¿Diremos que nuestras almas, como sujetas a cambio y a imperfección, son en el tiempo, mientras que el Alma universal engendra el tiempo sin ser en él?

Admitamos que el Alma universal no sea en el tiempo: ¿por qué engendra el tiempo y no la eternidad? Porque las cosas que engendra están comprendidas en el tiempo, en lugar de ser eternas. Tampoco las demás almas son en el tiempo; lo único que hay de ellas en el tiempo, son sus pasiones y sus acciones. Las almas, en efecto, son eternas; el tiempo es, por ende, posterior a ellas. Por otra parte, lo que es en el tiempo es menor que el tiempo, puesto que éste debe abarcar todo lo que es en el tiempo, como dice Platón que abarca lo que es en el número y en el lugar.

XVI.—Pero, se dirá, si el Alma universal contiene, las cosas en el orden en que son sucesivamente producidas, las contiene, precisamente por eso, como anteriores y posteriores. Si las produce en el tiempo, se inclina hacia el porvenir, y, por consiguiente, se inclina asimismo hacia el pasado.

Respondemos a esto que sólo hay *anterior* y *posterior* en aquello que *deviene*. En el Alma no hay pasado; todas las razones están presentes a la vez para ella, como ya hemos dicho. En las cosas engendradas, en



cambio, las partes no existen todas a la vez porque no existen conjuntamente todas ellas en esas cosas, aun cuando existan conjuntamente todas ellas en las razones: los pies, por ejemplo, o las manos, existen juntos en la razón espermática, pero son partes separadas unas de otras en los cuerpos; sin embargo, esas partes están asimismo separadas, pero de diferente manera, en la razón espermática, del mismo modo que son igualmente anteriores, en ella, unas a otras, de diferente manera. Si están así separadas en la razón espermática, es porque difieren por su naturaleza.

Pero, ¿cómo son anteriores unas a otras? Es, se dirá, porque el que ordena es también el que ejerce el mando; ahora bien, al mandar, enuncia tal cosa después de tal otra, ya que, ¿por qué no están juntas todas las cosas? Pero no es así. Si una cosa fuera el orden, otra el que ordena, las cosas serían producidas de la misma manera que son enunciadas por la palabra. Pero como el que manda es el orden primero, no enuncia las cosas con la palabra, sino que solamente las produce una tras otra. Para que enunciase lo que hace, sería preciso que considerase el orden; por ende, que fuera diferente de él. ¿Cómo puede ser idéntico al orden el que ordena? Porque no es a la vez la forma y la materia, porque es la forma sola; es decir, el conjunto de razones que están presentes a él a la vez. De esta manera, el Alma es la potencia y el acto que ocupa el segundo lugar después de la Inteligencia. Sólo a aquellos objetos que no pueden ser todas las cosas a la vez conviene el tener partes anteriores unas a otras.

El Alma, tal como aquí la consideramos, es cosa venerable; aseméjase a un círculo que está unido al centro y que se desarrolla sin alejarse de él, formando una extensión invisible. Para concebir el orden de los tres principios, podemos representarnos el Bien como

un centro, la Inteligencia como un círculo inmóvil, y el Alma como un círculo móvil, movido por el deseo. La Inteligencia, en efecto, posee y abarca al Bien inmediatamente; el Alma aspira a lo que está situado por encima de la Inteligencia (es decir, al Bien). La esfera del mundo, que posee al Alma que así aspira al Bien, se mueve obedeciendo a su aspiración natural. Ahora bien, su aspiración natural consiste en aspirar, como le es dado a un cuerpo, al principio fuera del cual es; es decir, a extenderse en torno a sí, a girar, a moverse, por tanto, circularmente.

XVII.—¿Por qué los *pensamientos* y las *concepciones racionales* no son en nosotros tales cuales son en el Alma universal? ¿Por qué hay en nosotros *posterioridad* en orden al tiempo, ya que concebimos las cosas de una manera sucesiva, mientras que el Alma universal las concibe todas a la vez? ¿Por qué nos vemos obligados a plantearnos cuestiones? ¿Es porque obran en nosotros varias fuerzas, disputándose en nosotros el dominio, sin que haya una que mande sola? ¿Es porque necesitamos sucesivamente cosas diversas para satisfacer nuestras necesidades, porque nuestro *presente* no es determinado por sí mismo, sino que se corresponde con cosas que varían incesantemente y que están situadas fuera de él? Sí. De aquí resulta que nuestras determinaciones cambian según la ocasión y la necesidad presente. Cosas diversas vienen de fuera a ofrecérsenos sucesivamente. Además, como en nosotros dominan varias fuerzas, nuestra imaginación tiene necesariamente representaciones varias, adventicias, modificadas recíprocamente, y que coartan los actos y movimientos propios de cada potencia del alma. Así, cuando la Concupiscencia se despierta en nosotros, la imaginación nos presenta el objeto deseado, nos advierte y nos instruye de la pasión nacida de la concupiscencia, y nos pide al mismo tiempo que la es-

cuchemos y satisfagamos. En ese estado, el alma flota en la incertidumbre, ya conceda el apetito la satisfacción que reclama, ya se la niegue. La Cólera, al excitarnos a la venganza, produce en nosotros el mismo efecto. Las necesidades y las pasiones del cuerpo nos sugieren asimismo acciones y opiniones diversas. Añádase a ello la ignorancia de los verdaderos bienes, la imposibilidad en que se encuentra el alma para emitir un juicio seguro, cuando se halla así fluctuante, y las consecuencias que resultan de la mezcolanza de las cosas de que acabamos de hablar, aunque la parte más eminente de nosotros emita otros juicios que la parte común al alma y al cuerpo, parte insegura y entregada a la diversidad de las opiniones.

La recta razón, al descender de la parte superior del alma a la parte común, se debilita con esa mezcla, aun cuando no sea débil por su naturaleza. Así, en el tumulto de una asamblea numerosa, no es el consejero más sensato aquel cuya palabra domina, sino, por el contrario, los más turbulentos y facciosos, y el tumulto que promueven fuerza al varón sensato a quedarse sentado, impotente y vencido por el ruido. En el hombre perverso, la parte animal es la que reina; la diversidad de las influencias que señorean a ese hombre representa el peor de los gobiernos: la olocracia. En el hombre ordinario, las cosas ocurren como en una república en que algún elemento bueno domina al resto, que no se niega a obedecer. En el hombre virtuoso hay una vida que se asemeja al gobierno aristocrático, porque se sustrae a la influencia de la parte común y presta oído a lo mejor que hay en él. Por último, en el hombre mejor, completamente separado de la parte común, reina un solo principio de que procede el orden a que el resto se halla sometido. Parece que haya así, en cierto modo, dos ciudades, una superior y otra inferior que toma su orden de la pri-

mera. Hemos dicho que en el Alma universal es un solo y el mismo principio el que manda uniformemente; pero en las demás almas, como acabamos de explicar, ocurre de diferente manera. Y baste con esto sobre este tema.

XVIII.—¿Adquiere el cuerpo, gracias a la presencia del alma que le hace vivir, algo que pase a serle propio, o bien lo que posee se reduce a la *naturaleza*, y es esta la única cosa que se le comuniqué?

Evidentemente, el cuerpo que goza de la presencia del alma y de la de la naturaleza no debe asemejarse a un cadáver; se hallará en el estado del aire, no cuando el aire es penetrado por la luz, porque entonces no recibe realmente nada, sino cuando participa del calor. Así, el cuerpo del vegetal y el del animal poseen en la naturaleza una sombra del alma. Los sufrimientos y los placeres corresponden al cuerpo así vivificado por la naturaleza; pero a quien pertenece conocer sin padecer esos sufrimientos y esos placeres, es a *nosotros*. A *nosotros*; es decir, al alma racional, de que nuestro cuerpo es distinto sin serle, empero, extraño, puesto que es *nuestro*. Porque es nuestro tenemos cuidado de él. *Nosotros* no somos el cuerpo; sin embargo, no estamos completamente separados de él; está asociado a nosotros, depende de nosotros. Cuando decimos *nosotros*, designamos con esta palabra lo que constituye la parte principal de nuestro ser; el cuerpo es asimismo *nuestro*, pero desde otro punto de vista. Así, sus sufrimientos, sus placeres, no nos son indiferentes: cuanto más débiles somos, más nos ocupamos de ellos. En cuanto a la parte más preciosa de nosotros mismos, aquella que constituye esencialmente la persona, el *hombre*, está en cierto modo sumergida en el cuerpo.

Las *pasiones* no pertenecen realmente al alma, sino al *cuerpo viviente*, a la *parte común*, al *compuesto*. El

cuerpo y el alma, tomados separadamente cada uno de ellos, se bastan a sí mismos. Aislado e inanimado, el cuerpo no padece. No es él lo que es disuelto, sino la unión de sus partes. El alma, aislada, es impasible, indivisible, y se sustrae, por su estado, a toda afeción. Pero, cuando dos cosas se unen, como la unidad que forman es ficticia, suele ocurrir que es atacada, y de ello resulta el dolor. Digo *dos cosas*, y no entiendo por tales dos cuerpos, puesto que los cuerpos tienen la misma naturaleza. Considero el caso en que una esencia quiere aliarse a otra esencia de diferente género, en que la esencia inferior recibe algo de la esencia superior, pero, como no puede recibirla entera, solamente un vestigio de ella recibe. Entonces, el todo comprende dos elementos, y forma, sin embargo, una unidad; al convertirse en una cosa intermedia entre lo que era y lo que no ha podido llegar a ser, se crea una gran perplejidad por haberse formado una alianza desventurada, poco sólida, desgarrada siempre en diversos sentidos por influencias contrarias. Se ve, de esa suerte, tan pronto elevado como rebajado: cuando se ve rebajado, manifiesta su sufrimiento; cuando elevado, aspira al comercio del alma con el cuerpo.

XIX.—Por eso hay placer y hay dolor. Por eso se dice que el dolor es una percepción de la disolución, cuando el cuerpo está amenazado de perder la imagen del alma, de ser desorganizado al perder el alma irracional, y que el placer es una percepción producida en el animal cuando la imagen del alma recobra su imperio sobre el cuerpo. El cuerpo es el que experimenta la pasión; la potencia sensitiva del alma es quien percibe la pasión, por sus relaciones con los órganos; a ella van a parar todas las sensaciones. Sólo el cuerpo es vulnerado y padece: por ejemplo, cuando un miembro es cercenado, la que sufre el cercenamiento es la masa del cuerpo; pero no simplemente como masa, si-

no como masa viviente, experimenta el dolor. Lo mismo ocurre con la quemadura: el alma la siente, porque la potencia sensitiva, merced a sus relaciones con los órganos, recibe en cierto modo el rebote, como si dijéramos, de ella. Siente íntegramente la pasión producida en el cuerpo, sin experimentar nada, empero, ella misma.

Al sentir íntegramente, en efecto, localiza la pasión en el órgano que ha recibido el golpe y que sufre. Si ella misma experimentase el sufrimiento, como está presente, toda ella en el cuerpo todo, no podría localizar el sufrimiento en un órgano; experimentaría toda ella el sufrimiento; no lo referiría a tal parte del cuerpo, sino a todas en general, puesto que está presente por doquiera en el cuerpo. El dedo sufre, y el hombre siente ese sufrimiento porque es *su* dedo. Se dice que al hombre le duele el dedo, como se dice que que es azul porque sus ojos tienen ese color. Es, pues, la misma cosa la que experimenta la *pasión* y el *sufrimiento*. A menos que con la palabra *sufrimiento* se designe a la vez la *pasión* y la *sensación* que es su consecuencia. En ese caso, lo que únicamente quiere decirse con eso es que el estado de sufrimiento va acompañado de sensación. La sensación misma no es sufrimiento, sino conocimiento del sufrimiento. La potencia que conoce debe ser impasible para conocer bien e indicar bien lo que es percibido. Porque si la misma facultad que debe indicar las pasiones padece, o no las indicará, o las indicará mal.

XX.—De lo anterior resulta que donde hay que situar el origen de los *apetitos* es en la *parte común* y en el cuerpo viviente. Desear una cosa, y buscarla no pertenece a un cuerpo que no esté vivo. Por otra parte, no es el alma la que busca los sabores dulces o amargos, sino el cuerpo. Ahora bien, el cuerpo, por lo mismo que no es simplemente un cuerpo (por cuanto



es un cuerpo viviente), se mueve mucho más que el alma y está obligado a buscar mil objetos para satisfacer sus necesidades: unas veces necesita sabores dulces, otras sabores amargos, otras humedad, otras calor, cosas todas ellas de que no se cuidaría si fuese él solo. Como el sufrimiento va acompañado de conocimiento, el alma, para evitar el objeto que causa el sufrimiento hace un esfuerzo que constituye la *aversión*, porque percibe la pasión experimentada por el órgano, que se contrae para escapar al objeto dañino. Así, todo lo que pasa en el cuerpo es conocido por la sensación y por la parte del alma que llamamos *naturaleza* y que da al cuerpo un vestigio del alma. Por una parte, a la *naturaleza* se une el *apetito*, que tiene su origen en el cuerpo y que alcanza su más alto grado en la naturaleza. Por otra parte, la *sensación* engendra la imaginación, a consecuencia de la cual satisface el alma la necesidad, o bien se abstiene y se contiene, sin escuchar al cuerpo que ha hecho nacer el apetito, ni a la facultad que lo ha sentido luego.

¿Por qué reconocer así dos especies de apetito, en lugar de admitir que sólo existe apetito en el cuerpo viviente? Porque una cosa es la *naturaleza*, y otra el cuerpo a que da vida. La naturaleza es anterior al cuerpo, puesto que es ella la que lo organiza moldeándolo y dándole su forma; resulta de esto que el origen del apetito no está en la naturaleza, sino en las pasiones del cuerpo viviente: si sufre, aspira a poseer las cosas contrarias a las que le hacen sufrir, a hacer que el placer suceda al dolor, la saciedad a la necesidad. La naturaleza, como una madre, adivina los deseos del cuerpo que ha padecido, y trata de dirigirlo y volverlo a sí; mas al tratar de satisfacerle, compare, por lo mismo, sus apetitos, se propone alcanzar los mismos fines. Puede decirse, pues, que el cuerpo tiene por sí mismo apetitos, inclinaciones; que la na-



turalidad sólo los tiene después que el cuerpo y a causa de él; que el alma, en fin, es una potencia independiente que concede o niega al organismo lo que éste desea.

XXI.—La observación de las diversas edades demuestra que es realmente el organismo origen de los apetitos. Estos, en efecto, varían según que el hombre es niño o adolescente, según que esté enfermo o sano. La *concupiscencia*, sin embargo, sigue siendo siempre la misma. Por consiguiente, son las variaciones del organismo las que producen las variaciones de los apetitos. Pero la concupiscencia no siempre es despertada por entero por la excitación del cuerpo, aun cuando subsista hasta el fin. Frecuentemente, aun antes de haber deliberado, el alma no quiere permitir al cuerpo que beba ni que coma, aun cuando el organismo lo desee tan vivamente como es posible. Frecuentemente, también, la misma naturaleza no consiente en satisfacer el apetito del cuerpo, porque ese apetito no parece natural y sólo ella puede decidir qué cosas son conformes o contrarias a la naturaleza. Si se responde que el cuerpo, con sus diversos estados, sugiere a la concupiscencia apetitos diversos, no se explica cómo los diferentes estados del cuerpo pueden inspirar a la concupiscencia apetitos diferentes, ya que entonces no es a sí misma a quien trata de satisfacer. Porque no para sí misma, sino para el organismo, busca la concupiscencia los alimentos, la humedad o el calor, el movimiento, las evacuaciones o la satisfacción del hambre.

XXII.—¿Hay que distinguir también en los vegetales algo que sea propiedad de sus cuerpos, y una potencia que se lo dé? Indudablemente. Lo que en nosotros es la *concupiscencia*, es en ellos la *potencia vegetativa*. También la Tierra posee una potencia semejante, puesto que tiene un alma, y de ella reciben los

vegetales su potencia vegetativa. Con razón pudiera preguntarse, ante todo, qué alma es esa que reside en la Tierra. ¿Procede de la esfera del universo (que Platón parece animar sólo, primitivamente), de suerte que sea una irradiación de esa esfera sobre la Tierra? ¿Debe atribuirse a ésta, por el contrario, un alma semejante a la de los astros, como hace Platón cuando llama a la Tierra la primera y más antigua de las divinidades que están contenidas en el interior del cielo? ¿Podría, en ese caso, ser una divinidad sino tuviese un alma? Difícil es, como se ve, determinarlo, y las mismas palabras de Platón no hacen aquí más que aumentar nuestra perplejidad, en lugar de disminuirla.

En primer lugar, ¿cómo llegaremos a formarnos una opinión racional acerca de esta cuestión? Por lo que la Tierra engendra puede conjeturarse que posee potencia vegetativa. Puesto que vemos nacer de la misma Tierra muchos animales, ¿por qué no habría de ser también ella un animal? Siendo, por lo demás, un animal enorme y una parte considerable del mundo, ¿por qué no habría de poseer inteligencia y ser una divinidad? Puesto que consideramos a cada astro como un animal, ¿por qué no habríamos de considerar también a la Tierra como a un animal, ya que es una parte del Animal universal? Mal podría admitirse, en efecto, que esté contenida exteriormente por un alma extraña a ella, que no tenga alma interiormente, como si sólo ella fuese incapaz de tener un alma propia. ¿Por qué habrían de ser cuerpos animados los cuerpos de fuego (los astros) y no habría de serlo un cuerpo de tierra? Lo que es de fuego y lo que es de tierra, es, en efecto, igualmente cuerpo. Si la Tierra no tiene nariz, carne, sangre, humores, tampoco los tienen los astros, aun cuando aquella sea más varia que éstos, y esté compuesta de todos los cuerpos. Si se

afirma que es incapaz de moverse, sólo puede hacerse tal afirmación en orden al movimiento local, porque la Tierra es capaz de moverse en cuanto que pueda sentir.

Pero ¿cómo puede sentir?, preguntaráis. ¿Cómo pueden sentir los astros?, preguntaré, a mi vez. No son las carnes las que sienten; el alma no necesita tener cuerpo para sentir; el cuerpo, en cambio, necesita del alma para conservarse. Como el alma posee juicio, tiene la facultad de juzgar las pasiones del cuerpo cuando aplica a ellas su atención.

Pero, tornaréis a preguntar, ¿qué pasiones son propias de la Tierra y pueden ser para su alma objeto de juicio? Por otra parte, añadiréis, las plantas, consideradas en el elemento terrenal que las constituye, no sienten.

Examinemos, pues, a qué seres pertenece la sensación, y en virtud de qué se opera. Veamos si la sensación puede darse aun sin órganos. Determinemos de qué puede servir a la Tierra la sensación, ya que no le sirve para conocer, puesto que el conocimiento que consiste en la sapiencia basta a los seres a quienes no sirve de ninguna utilidad la sensación. Acaso no se nos conceda este punto. El conocimiento de los objetos sensibles ofrece, en efecto, aparte de la utilidad, algo de los recreos de las Musas: tal es, por ejemplo, el conocimiento del sol y de los demás astros; su contemplación es agradable por sí misma. Una de estas cosas, pues, tendremos que considerar más adelante.

Tenemos que buscar, ante todo, si la Tierra tiene sentidos, a qué animales pertenece sentir, y cómo se opera la sensación. Parece necesario que empecemos por discutir los puntos dudosos que hemos indicado, y que examinemos en general si la sensación puede operarse sin órganos, y si los sentidos han sido da-

dos con vistas a la utilidad, aun admitiendo que puedan procurar alguna otra ventaja.

XXIII.—Sentir las cosas sensibles es, para el alma o para el animal, percibir captando las cualidades inherentes a los cuerpos y representándose sus formas. El alma, por tanto, debe percibir las cosas sensibles, o bien sola, o bien con el cuerpo. Si el alma está sola, ¿cómo lo conseguirá? Pura y aislada, sólo puede concebir lo que en sí misma tiene; sólo puede pensar. Para que conciba también, entonces, objetos otros que ella misma, es preciso que los haya captado anteriormente, bien deviniendo semejante a ellos, o bien hallándose unida a algo que haya devenido semejante a esos objetos.

Es imposible que el alma, permaneciendo pura, llegue a ser semejante a los objetos sensibles, ni, por consiguiente, que los capte. ¿Cómo podría el punto, en efecto, llegar a ser semejante a la línea? La misma línea inteligible no podría llegar a ser semejante a la línea sensible, como tampoco el fuego inteligible al fuego sensible, ni el hombre inteligible al hombre sensible. La misma naturaleza que engendra al hombre no podría ser idéntica al hombre engendrado. El alma aislada, aun cuando pueda captar los objetos sensibles, acabará por aplicarse a la intuición de los objetos inteligibles, puesto que, como no tiene nada con que apresar los primeros, los dejará escapar. En efecto, cuando el alma percibe de lejos un objeto visible, aun cuando lo que llegue hasta ella sea tan sólo la forma, lo que ha empezado por ser para ella como indivisible acaba por constituir un sujeto, sea color, sea figura, cuya cantidad determina el alma.

No basta, pues, con que haya alma y objeto exterior para que la sensación sea posible, porque sólo con eso no habría nada que padeciese; debe haber un tercer término que *padezca*, es decir, que reciba la *forma*

*sensible*; es preciso que ese tercer término *comparta la pasión del objeto exterior, que experimente la misma pasión, que sea de la misma materia, y, por otra parte, que su pasión sea conocida por otro principio*; es preciso, por último, que la pasión guarde algo del objeto que la produce, sin ser, empero, idéntica a él. El órgano que padece debe ser, pues, de una naturaleza intermedia entre el objeto que produce la pasión y el alma, entre lo sensible y lo inteligible, y desempeñar así el papel de término medio entre dos extremos, recibiendo por una parte, anunciando por la otra, y deviniendo por igual semejante a entrambas. Para que sea instrumento del conocimiento, el órgano debe no ser idéntico ni al sujeto que conoce ni al objeto que es conocido; debe hacerse semejante a cada uno de ellos: al objeto exterior porque padece; al alma que conoce, porque la pasión que el órgano mismo experimenta deviene en una *forma*. Las sensaciones, hablando con exactitud, acontecen por medio de los órganos: tal es la consecuencia del principio que hemos expuesto; a saber, que el alma aislada del cuerpo no puede captar nada sensible. En cuanto al órgano, o es el cuerpo entero, o una parte del cuerpo destinada a realizar una función particular; así ocurre con el tacto, por ejemplo, o con la vista. Fácil de ver es, asimismo, que los instrumentos de los artesanos hacen papel de intermediarios entre el espíritu que juzga y el objeto que es juzgado, y que sirven para reconocer las propiedades de las sustancias. La *regla*, como es igualmente conforme a la idea de ser *recto* que está en el espíritu y a la propiedad de ser *recto* que se encuentra en la madera, sirve de intermediario al espíritu del artesano para juzgar si la madera que labra es recta.

Otra cuestión es examinar si es preciso que el objeto percibido se halle en contacto con el órgano, o si

la sensación puede darse lejos del objeto sensible por medio de un intermediario. Tal es el caso en que el fuego se encuentra situado lejos de nuestro cuerpo, sin que el medio interpuesto entre ese fuego y nosotros padezca en modo alguno; tal, asimismo, el caso en que, ocurriendo que un vacío sirve de medio entre el ojo y el color, cabe preguntarse si basta, para ver, con poseer la potencia propia del órgano. Por lo demás, acabamos de dejar asentado que la sensación pertenece solamente al alma que se encuentra en el cuerpo, y que supone la existencia de órganos.

XXIV.—Examinemos ahora si los sentidos nos han sido dados únicamente para un fin de utilidad.

Si el alma estuviese separada del cuerpo, no sentiría; sólo siente cuando va unida a un cuerpo: por el cuerpo y para él siente; de su comercio con él resulta la sensación, ya sea porque toda pasión debe, cuando es viva, llegar hasta el alma, ya sea que los sentidos han sido hechos para que tengamos cuidado de que ningún objeto se aproxime demasiado a nosotros o ejerza sobre nuestros órganos una acción lo suficientemente fuerte para destruirlos. Si así es, los sentidos han sido dados con un fin de utilidad: porque si sirven también para adquirir conocimientos, no es al ser que sabe, sino al que necesita aprender, porque tiene la desventura de ser ignorante, o acordarse, porque está sujeto a olvido; por tanto, no se encuentran en el ser que no tiene necesidad de aprender y que no olvida.

Consideremos qué consecuencias debemos extraer de esto para la Tierra, para los astros, y sobre todo para el cielo y para el mundo entero. Según lo anteriormente expuesto, las partes del mundo que padecen pueden poseer sensación en sus relaciones con otras partes. Pero el mundo entero, que es completamente impassible en sus relaciones consigo mismo, ¿es capaz de sentir? Si para sentir es preciso que haya por una parte el



órgano y por otra el objeto sensible, el mundo, que lo comprende todo, no puede tener ni órgano con que percibir, ni objeto exterior que percibir. Fuerza es, pues, concederle una especie de *sentido íntimo*, semejante al sentido íntimo que poseemos nosotros, y negarle la percepción de los demás objetos. Porque nosotros, cuando, fuera de nuestro estado habitual, percibimos algo en nuestro cuerpo, lo percibimos como venido de fuera. Ahora bien, como percibimos no sólo los objetos exteriores, sino, además, una parte de nuestro cuerpo, por medio de otra parte del propio cuerpo, ¿qué se opone a que el mundo perciba mediante la esfera de las estrellas fijas la esfera de los planetas y, por medio de esta última, la Tierra con los objetos que en ésta se encuentran? Si estrellas y planetas no experimentan las pasiones experimentadas por los demás seres, ¿qué impide que tengan también sentidos diferentes? La esfera de los planetas ¿no puede poseer, no sólo la vista por sí misma, sino ser, inclusive, el ojo destinado a transmitir al Alma universal lo que ve? Suponiendo que no experimente las demás pasiones, ¿por qué no habría de ver como ve un ojo, puesto que es luminosa y animada? Pero Platón dice que «el cielo no necesita de ojos». No cabe duda que el cielo nada tiene que ver fuera de sí, y, por ende, no necesita tener ojos como nosotros; pero tiene en sí mismo algo que contemplar: puede verse a sí mismo. Si se objeta a esto que le es inútil verse, responderemos que no ha sido hecho principalmente con ese fin, y que, si se ve a sí mismo, ese verse a sí propio es solamente una consecuencia necesaria de su constitución natural. Nada impide, pues, que vea, puesto que es un cuerpo diáfano.

XXV.—Parece que para ver, y en general para sentir, no basta con que el alma posea los órganos necesarios, sino que además es preciso que esté dispuesta



a conceder su atención a las cosas sensibles. Pero conviene al Alma universal estar siempre aplicada a la contemplación de los inteligibles, y del hecho de que posea facultad para sentir no se sigue que la ejerza, porque está por entero consagrada a objetos de naturaleza más eminente. Así, nosotros mismos, cuando nos aplicamos a la contemplación de los inteligibles, no nos percatamos de las sensaciones de la vista, ni de las sensaciones de los demás sentidos; y, en general, la atención que concedemos a una cosa nos impide ver las demás. Querer percibir una de sus partes por medio de otra, como, por ejemplo, verse a sí mismo, es, aun en nosotros, acción superflua y vana, si no tiene un fin. Contemplar una cosa exterior porque es bella, es propio, también, de un ser imperfecto y sujeto a padecer. Con razón puede, pues, decirse que si sentir, oír, gustar los sabores, son distracciones del alma que se fija en los objetos exteriores, el sol y los demás astros sólo pueden ver y oír por accidente. No tiene nada de disparatado, sin embargo, admitir que se vuelven hacia nosotros por el ejercicio de los sentidos de la vista y del oído. Ahora bien, si se vuelven hacia nosotros, deben acordarse de las cosas humanas. Sería absurdo que no se acordasen de los hombres, respecto de los cuales obran el bien. En efecto, ¿cómo habrían de hacer el bien si no tuvieran ningún recuerdo?

XXVI.—Los astros conocen nuestros deseos por el acorde y simpatía que entre ellos y nosotros establece la armonía que reina en el universo, y de esa misma manera son satisfechos nuestros deseos. La magia se funde asimismo en la armonía del universo; actúa por medio de fuerzas que están unidas entre sí por la simpatía. Y, si esto es así, ¿por qué no hemos de conceder a la Tierra facultad de sentir?—Pero ¿qué sensaciones le reconoceremos?—En primer lugar, nada se opone a que le reconozcamos sensaciones de tacto, ya

sea que una parte sienta el estado de otra, y que la sensación sea transmitida a la *potencia dirigente*, ya que toda la Tierra sienta el fuego y las demás cosas análogas; porque si el elemento terrestre es inerte, no es, empero, insensible. La Tierra sentirá, pues, las cosas grandes, y no las de escasa importancia. Pero ¿por qué ha de sentir? Porque es necesario que la Tierra, teniendo como tiene un alma, no ignore los movimientos más fuertes. Nada impide que la Tierra sienta asimismo para disponer bien, en relación con los hombres, todo lo que de ella depende. Ahora bien, dispondrá convenientemente todas las cosas por las leyes de la simpatía. Puede oír y atender las peticiones que se le dirigen, pero de otra manera que nosotros. Puede, asimismo, ejercer otros sentidos en sus relaciones, ya consigo misma, ya con las cosas extrañas a ella, como, por ejemplo, tener la sensación de los sabores y de los olores percibidos por los demás seres. Acaso necesite percibir los olores de los líquidos para cumplir con sus funciones providenciales respecto de los animales y para tener cuidado de su propio cuerpo.

No hay que reclamar para ella, sin embargo, órganos análogos a los nuestros. Los órganos, en efecto, no son semejantes en todos los animales. Así, no todos tienen orejas semejantes, y los que no tienen orejas perciben, no obstante, los sonidos. ¿Cómo verá la Tierra, si necesita de la luz para ver, porque no deben pedirse ojos para ella? Comoquiera que antes hemos convenido en que goza de la potencia vegetativa, debemos convenir, como consecuencia, que esa potencia es primitivamente, por su esencia, una especie de *espíritu*; y ¿por qué hemos de negarnos a admitir que ese espíritu sea diáfano? Debemos admitir que es diáfano en potencia, puesto que es espíritu, y que es diáfano en acto, por cuanto es iluminado por la esfera celeste. No es, pues, imposible ni increíble que el alma

de la Tierra posea vista. Es preciso recordar, además, que no es el alma de un cuerpo vil, y que, por consiguiente, debe ser una diosa. De todas maneras, ese alma debe ser eternamente buena.

XXVII.—Si la Tierra comunica a los vegetales la potencia de engendrar y de crecer, posee en sí misma esa potencia y da solamente un vestigio de ella a los vegetales que le deben toda su fecundidad y son, en cierto modo, la carne viviente de su cuerpo. Ella les da lo mejor que hay en ellos, lo que constituye la diferencia entre una planta inherente a la tierra y una rama que ha sido cortada: la primera es una verdadera planta; la segunda no es más que un pedazo de madera. Según eso, ¿qué comunica al cuerpo de la Tierra el alma que lo preside? Para verlo no hay más que observar la diferencia que existe entre un trozo de tierra inherente al suelo y un trozo desprendido de ese suelo. Igualmente fácil es reconocer que las piedras crecen mientras están en el seno de la tierra, mientras que permanecen siempre en el mismo estado cuando son arrancadas de la tierra. Cada cosa tiene, pues, en sí un vestigio de la Potencia vegetativa universal extendida por toda la tierra, y que no pertenece en propiedad a ninguna de las partes. En cuanto a la Potencia sensitiva de la Tierra, no está mezclada a su cuerpo, como la potencia vegetativa, sino que asiste a ese cuerpo solamente. La Tierra, por último, tiene también un Alma superior a las potencias precedentes, y una Inteligencia; Alma e Inteligencia a que los hombres que son movidos por su naturaleza y por la inspiración divina a revelarnos estas cosas, dan los nombres de Ceres y de Vesta.

XXVIII.—Baste con lo dicho sobre este tema. Volvamos a la cuestión que esta digresión nos ha hecho abandonar. Examinemos si, habiendo admitido ya que los *Apetitos*, los dolores y los placeres, considerados,

no como sentimientos, sino como pasiones, tienen su origen en la constitución del cuerpo organizado y viviente, debemos asignar el mismo origen a la *potencia irascible*. En ese caso se nos presentan numerosas cuestiones; ¿pertenece la *Cólera* al organismo entero, o solamente a un órgano particular, ya sea el corazón, dispuesto de determinada manera, ya sea la bilis, en tanto que ésta es una parte del cuerpo viviente? ¿Es diferente la *cólera* del principio que da al cuerpo un vestigio del alma, o bien es una potencia individual, que no depende de ninguna otra potencia, irascible o sensitiva?

La *potencia vegetativa* presente en todo el cuerpo hace penetrar en él por doquiera un vestigio del alma. Al cuerpo entero corresponden, por tanto, el sufrimiento, el deleite y el deseo de alimentos. Aunque nada se haya precisado a propósito del amor físico, admitamos que tenga su sede en los órganos destinados a satisfacerlo. Admitamos también que en el hígado tenga su asiento la Concupiscencia, puesto que allí sobre todo es donde actúa la potencia vegetativa que imprime al hígado y al cuerpo entero un vestigio del alma, y, en suma, porque del hígado es de donde parte la acción que ella ejerce.

En cuanto a la *Cólera*, es preciso buscar qué sea, qué potencia del alma constituye, si es que da al corazón un vestigio de su propia potencia, si hay otra fuerza capaz de producir el movimiento que se hace sentir en el animal, y, en fin, si es, no el vestigio de la *cólera*, sino la *cólera* misma la que tiene su asiento en el corazón.

Ante todo, ¿en qué consiste la *Cólera*? Nos irritamos cuando nos maltratan a nosotros o a alguna persona para nosotros querida, y, en general, cuando vemos cometer una iniquidad. La *cólera*, por consiguiente, implica sensación e inclusive cierto grado de inte-

ligencia. Pudiera concluirse de esto que la cólera tiene su origen en otro principio que la potencia vegetativa. Hay, en efecto, ciertas disposiciones del cuerpo que nos tornan irascibles, como son tener la sangre hirviente, o ser biliosos, porque cuando se tiene la sangre fría se es menos irascible. Por otra parte, los animales se irritan, independientemente de la constitución de su cuerpo, cuando se les amenaza. Pero estos hechos nos llevan de nuevo a referir la cólera a la constitución del animal. Puesto que hasta los hombres son más irascibles cuando están enfermos que cuando gozan de buena salud, cuando están en ayunas que cuando hartos, evidente debe referirse la cólera o su principio al cuerpo organizado y viviente. En efecto, los impulsos de la cólera son excitados por la sangre o por la bilis, que son partes vivientes del animal: desde el punto en que el cuerpo sufre, la sangre hierve, lo mismo que la bilis, y se produce una sensación que despierta a la imaginación, la cual instruye al alma del estado del organismo y la dispone a atacar a lo que causa el sufrimiento. Por otra parte, cuando el alma racional juzga que nos hacen una injusticia, se agita aun cuando en ese momento no haya en el cuerpo ninguna disposición a la cólera. Esta afección parece, pues, que nos haya sido dada por la naturaleza para hacernos rechazar con arreglo a las órdenes de la razón lo que nos ataca y nos amenaza. Así, o bien la potencia irascible se agita en nosotros primeramente sin el concurso de la razón, y le comunica su disposición, luego, por medio de la imaginación; o bien la razón entra primero en acción y comunica luego su impulso a la parte que tiene una naturaleza irascible. Resulta de esto que la cólera, en ambos casos, tiene su origen en la *potencia vegetativa y generativa*, que, al organizar el cuerpo, lo ha hecho capaz de buscar lo agradable y huir de lo penoso: al poner en el orga-

nismo la amarga bilis, al dar a ese organismo un vestigio del alma, le ha comunicado la facultad de conmoverse ante los objetos nocivos, de tratar, después de haber sido vulnerado, de vulnerar las demás cosas y tornarlas semejantes a sí misma. Prueba de que la cólera es un vestigio del alma—vestigio cuya esencia es la misma de la concupiscencia—, es que los que menos buscan los objetos agradables al cuerpo, que desprecian a éste, inclusive, son los menos proclives a abandonarse a los ciegos transportes de la cólera. Si los vegetales no poseen el apetito irascible, aun cuando tengan potencia vegetativa, es porque no tienen sangre ni bilis. Son éstas dos cosas que, a falta de la sensación, hacen al ser capaz de vibrar de indignación; al unirse a ellas, la sensación produce en ese ser un impulso que le mueve a combatir al objeto perjudicial. Si se dividiera en Concupiscencia y en Cólera la *parte irracional del alma*, si se considerase la primera como *potencia vegetativa*, y la segunda, en cambio, como un *vestigio de la potencia vegetativa*, vestigio que reside, o bien en el corazón, o bien en la sangre, o bien en uno y otra, no habría en esa división miembros opuestos, ya que la segunda procedería del primero. Pero nada se opone a que consideremos los dos miembros de esa división—la Concupiscencia y la Cólera—como dos potencias derivadas de un mismo principio, que es la *potencia vegetativa*. En efecto, cuando dividimos los *Apetitos*, consideramos su naturaleza, y no la esencia de que dependen. Esa esencia no es en sí misma el *apetito*, sino que únicamente lo completa, poniendo en armonía consigo misma el acto que proviene del apetito. Cosa racional es, por lo demás, señalar al corazón como asiento del vestigio del alma que constituye la cólera, porque el corazón no es la sede del alma, sino la fuente de la sangre arterial.

XXIX.—Si el cuerpo se asemeja a un objeto caldea-

do más que a un objeto iluminado, ¿por qué, desde el punto en que el alma racional lo abandona, no posee ya nada vital?—Conserva algo vital, pero es por poco tiempo: ese vestigio no tarda en desaparecer, como se desvanece el calor de un objeto cuando está apartado del fuego. La prueba de que después de la muerte queda aún en el cuerpo algún vestigio de vida, la tenemos en el hecho de que crezca el pelo en el cuarpo de las personas muertas, lo mismo que las uñas, y que algunos animales, después de haber sido cortados en pedazos, siguen moviéndose aún durante algún tiempo. Por otra parte, si la vida vegetativa desaparece con el alma racional, no se sigue de ello que el alma racional y el alma vegetativa no sean dos cosas diferentes. Cuando el sol desaparece, hace desaparecer consigo no sólo la luz que le rodea inmediatamente y está suspendida de él, sino también la claridad que los objetos reciben de esa luz, y que es completamente diferente de ella.

Pero lo que así desaparece, ¿se va solamente, o parece? Tal es la cuestión que puede plantearse respecto de la luz que está en los objetos iluminados y los colorea, así como por lo que hace a la vida que se encuentra en los cuerpos y a la que llamamos vida propia del cuerpo. Evidentemente, en los objetos que han sido iluminados no queda nada de la luz. Pero la cuestión está en determinar si la luz que estaba en ellos vuelve a su fuente o es aniquilada. ¿Cómo podría ser aniquilada si anteriormente era algo real? ¿Qué era, pues, realmente? Era el color de los mismos cuerpos de que emana también la luz. Como esos cuerpos son perecederos, su luz parece con ellos; porque no se pregunta qué se ha hecho del color del fuego que se ha apagado, como tampoco nos inquietamos de en qué se ha convertido su figura.—Pero, se dirá, la figura no es más que una manera de ser, como el estado de la



mano abierta o cerrada, al paso que el *color* se halla, por el contrario, en la misma condición que la cualidad de *dulce*. Ahora bien, ¿qué impide que el cuerpo dulce o que el cuerpo oloroso perezcan sin que la dulzura o el olor perezcan? ¿No pueden subsistir en otros cuerpos sin ser sentidos en ellos, porque los cuerpos que participen de esas cualidades no sean de naturaleza tal que dejen sentir las cualidades que poseen? ¿Qué impide que la luz subsista igualmente después de destruídos los cuerpos que coloreaba, aunque dejando de estar reflejada en ellos, a menos que se vea con el espíritu que esas cualidades no subsisten en ningún sujeto? Si admitiésemos esta opinión, nos veríamos asimismo obligados a admitir que las cualidades son indestructibles, que no son engendradas en la constitución de los cuerpos, que los colores no son producidos por las *razones espermáticas*; que, lo mismo que ocurre con el plumaje cambiante de ciertos pájaros, las razones espermáticas no sólo reúnen o producen los colores de los objetos, sino que, además, se sirven de aquellos de que está lleno el aire, y que están en éste sin encontrarse en él tales cuales se nos aparecen en los cuerpos. Y basta ya con lo que sobre este tema llevamos dicho.

Si, en tanto que los cuerpos subsisten, la luz que los colorea permanece adherida a ellos, sin separarse de ellos, ¿por qué no habrá de moverse, lo mismo que lo que de ella puede emanar, con el cuerpo a que está adherida, aun cuando no se la vea alejarse, como tampoco la vemos acercarse? Habremos, pues, de examinar en otro lugar si las potencias que en el alma ocupan el segundo orden permanecen siempre unidas a aquellas que les son superiores, y así sucesivamente, o si cada una de ellas subsiste por sí misma y puede seguir subsistiendo en sí misma cuando está separada de las potencias superiores, o, finalmente, si, por no

poder ser separada de las demás ninguna parte del alma, todas ellas, juntas, forman un alma que sea a la vez una y múltiple, pero de manera que habría que determinar aún.

¿Qué se hace, empero, de ese vestigio de vida que el alma imprime al cuerpo y que éste se apropia? Si pertenece al alma, la seguirá, pues que no está separado de la esencia del alma. Si es la vida del cuerpo, está sujeto a las mismas condiciones que el color luminoso de los cuerpos, y, por ende, perecerá con ellos. Fuerza es, en efecto, examinar si la vida puede existir sin el alma, o si, por el contrario, la vida existe tan sólo desde el punto en que el alma está presente y actúa sobre el cuerpo.

XXX.—Hemos hecho ver que la memoria es inútil para los astros; hemos concedido a éstos sentidos, a saber, la vista y el oído, poder para que oigan las peticiones que dirigimos al Sol, y que otros hombres dirigen asimismo a otros astros, por estar persuadidos de que pueden obtener de ellos multitud de cosas; tan fácilmente creen obtenerlas, incluso, que no sólo piden a esos astros que concurran a acciones que son justas, sino también a otras que son injustas. Fáltanos, pues, examinar las cuestiones que este último punto plantea.

Aquí, en efecto, se ofrecen cuestiones importantes y tratadas con frecuencia, sobre todo por los que no pueden tolerar que se mire a los dioses como a cómplices o autores de actos vergonzosos, como por ejemplo amores livianos y adulterios. Por esta razón, así como por lo que más arriba dijimos de la memoria de los astros, tenemos que examinar la naturaleza de la influencia que ejercen. En efecto, si satisfacen nuestros votos sin hacerlo inmediatamente, si nos conceden lo que les pedimos al cabo de un tiempo a veces harto dilatado, forzoso es que se acuerden de los votos que les dirigimos. Pero es caso que antes les hemos negado la po-

sesión de la memoria. En cuanto a los beneficios que a los hombres dispensan, hemos dicho que las cosas ocurrián como si esos beneficios fuesen otorgados por Vesta, es decir, por la Tierra, a menos que se pretenda que la Tierra sola concede beneficios a los hombres.

Tenemos, por tanto, que examinar dos puntos: ante todo, hemos de explicar que si atribuimos memoria a los astros, es como nosotros lo entendemos, y no por las razones por que otros les conceden dicha facultad; tras esto, hemos de demostrar que es un error considerar a los astros como autores de malas acciones. Para ello ensayaremos, como es deber de la filosofía, refutar las quejas formuladas contra los dioses que residen en el cielo y contra el universo, a quien se acusa igualmente, suponiendo que haya que conceder algún crédito a los que pretenden que el cielo puede *ser hechizado* por las artes de hombres audaces; finalmente, determinaremos asimismo cómo ejercen su ministerio los demonios, a menos que la solución de las cuestiones precedentes arrastre también consigo la de este último punto.

XXXI.—Consideremos en general las acciones y pasiones que son producidas en el universo, ya sea por obra de la naturaleza, ya por la del arte. En las obras de la naturaleza hay acción del todo sobre las partes, de las partes sobre el todo, y de las partes sobre las partes. En las obras del arte, éste acaba unas veces por sí solo lo que ha empezado, y otras recurre a las fuerzas naturales para llevar a cabo con su ayuda ciertas operaciones. En el universo hay una acción ejercida por el cielo, bien sobre sí mismo, bien sobre sus partes. En efecto, el cielo, al moverse, adopta diferentes posiciones y hace que las adopten asimismo las partes que contiene en sí, ya sean aquellas que son arrastradas en su movimiento circular, ya las que actúan sobre la tierra. Las acciones que producen y las pasiones

que experimentan las partes del universo en sus relaciones con otras partes son fáciles de reconocer; tales son las posiciones que adopta el sol y la influencia de que goza respecto de los demás astros y de la tierra, la acción que ejerce conjuntamente con los demás astros sobre los elementos; en suma, las relaciones que mantienen entre sí las cosas que se encuentran, bien en la tierra, bien en los demás elementos. Todos estos puntos parece que merecen ser discutidos tomando cada uno de ellos en particular.

Las bellas artes, como son la arquitectura y los demás artes del mismo género, alcanzan su fin con sus propias fuerzas. La medicina, la agricultura y las demás profesiones análogas, obedecen a las leyes de la naturaleza, y secundan la producción de las obras de ésta para que sean lo que deben ser. En cuanto a la retórica, a la música y a las artes de esparcimiento que, modificando las afecciones de los hombres, tornan a éstos mejores o los depravan, es cosa de que averiguemos cuántas artes de este género existen, y cuál es su poder. Por último, en todas estas cosas hay que examinar lo que puede sernos útil para la cuestión que tratamos, y, en cuanto es posible, descubrir las causas de los hechos.

El curso de los astros obra disponiendo de diferentes maneras, primeramente, los astros y las cosas que el cielo contiene, y, luego, los seres terrestres, cuyos cuerpos y almas modifica; es asimismo evidente que cada parte del cielo ejerce influencia sobre las cosas terrestres e inferiores. Más adelante veremos si las cosas inferiores ejercen a su vez alguna acción sobre las cosas superiores. Por de pronto, concediendo que los hechos admitidos por todos, o cuando menos por los más, son aquello que parecen ser, tenemos que tratar de explicar cómo se han producido, remontándonos hasta su origen. No debe decirse, en efecto, que todas las cosas

tienen como únicas causas lo caliente y lo frío, con las demás cualidades que llamamos *cualidades primeras de los elementos*, o con las que derivan de su mezcla; tampoco hay que pretender que el Sol lo produce todo por medio del calor, y tal otro astro (Saturno) mediante el frío. ¿Qué sería el frío en el cielo, en un cuerpo ígneo, en el fuego, que no tiene nada de húmedo? Agréguese a ello que de esa manera sería imposible reconocer la diferencia de los astros. Hay, por lo demás, muchos hechos que no sabríamos cómo referir a ellos. Si se atribuyen a la influencia de los astros las diferencias de caracteres, por suponer que provienen del temperamento en que hay en exceso de calor o de frío, ¿cómo podrán explicarse por esas causas el odio, la envidia, la perversidad? Admitamos, empero, que sea posible; pero, entonces, ¿cómo se explicarán por las mismas causas la buena y la mala suerte, la pobreza y la riqueza, la nobleza de los padres y de los hijos, el descubrimiento de tesoros? Podrían citarse mil hechos igualmente ajenos a la influencia que las cualidades corporales de los elementos ejercen sobre los cuerpos o sobre las almas de los animales.

Tampoco hay que atribuir a una decisión voluntaria o a deliberaciones del universo y de los astros las cosas que acontecen a los seres situados en la región sublunar. No cabe pensar que los dioses dirijan el curso de los acontecimientos, de suerte que unos seres den en ladrones, que otros reduzcan esclavitud a sus semejantes, que estos hiendan muros o cometan sacrilegios, que aquellos sean cobardes, afeminados en sus modales e infames en sus acciones. Favorecer todos estos crímenes no sólo es indigno de los dioses, sino inclusive de los hombres de esclavitud menos eminente. Por lo demás, ¿qué seres habrían de ocuparse de favorecer vicios y crímenes de que mal podrían recoger ellos fruto alguno?

XXXII.—Puesto que no explicamos por causas físicas ni por determinaciones voluntarias la influencia que el cielo ejerce exteriormente sobre nosotros, sobre los demás animales y en general sobre las cosas terrenas, ¿a qué otra causa podemos referir racionalmente esa influencia?—En primer lugar, hay que admitir que este universo es un *animal uno*, que contiene en sí a los animales todos, y que hay en él un *alma una* que se comunica a todas sus partes; es decir, a todos los seres que son *partes del universo*. Ahora bien, todo ser que se halla contenido en el mundo sensible es una parte del universo: en primer lugar, es parte de él por su cuerpo, sin restricción alguna; además, es parte de él, asimismo, por su alma, pero solamente en cuanto que participa de la Potencia natural y vegetativa del Alma universal. Los seres que sólo participan de la Potencia natural y vegetativa del Alma universal, son completamente partes del universo. Los que participan de otra Alma (de la Potencia superior del Alma universal), no son completamente partes del universo, ya que son independientes por su alma racional; pero experimentan las pasiones por la acción de los demás seres, en tanto que tienen algo del universo, en tanto que, por su alma irracional, participan de la Potencia natural y vegetativa del universo, y en la misma proporción de lo que del universo tienen. Este universo es, pues, un animal *uno y simpático de sí mismo*. Las partes que parecen alejadas no están menos próximas de él, del mismo modo que, en cada animal, los cuernos, las uñas, los dedos, los órganos alejados entre sí, sienten, no obstante el intervalo que los separa, la afección experimentada por uno de ellos. En efecto, desde el punto en que unas partes son semejantes, aun cuando se hallen separadas en lugar de estar unas a par de otras, simpatizan en virtud de su semejanza, y la acción de la que está alejada se deja



sentir en todas las demás. Ahora bien, en este universo, que es un animal y que forma un ser uno, no hay cosa que por el lugar que ocupa esté tan remota como para no estar próxima, debido a la naturaleza del ser al cual su unidad hace simpático de sí mismo. Cuando el ser que padece es semejante al que actúa, experimenta una pasión conforme a su naturaleza; si es diferente del ser que actúa sobre él, la pasión que experimenta es extraña a su naturaleza, y, por ende, dolorosa. Nada de extraño tiene que, aun cuando el universo sea uno, una de sus partes pueda ejercer sobre otra una acción nociva, ya que a nosotros mismos nos ocurre que una de nuestras partes dañe a otra con su acción: que la bilis, por ejemplo, al poner en movimiento a la cólera, aplaste y desgarré a consecuencia de ello, alguna otra parte del cuerpo. Ahora bien: en el universo se encuentra algo análogo a la bilis que excita la cólera, así como a las demás partes que componen el cuerpo del hombre. Asimismo hay en los vegetales determinadas cosas que oponen obstáculos a otras, y que las destruyen inclusive. Pero es el caso que el mundo forma no sólo un animal, sino una pluralidad de animales; cada uno de ellos, en tanto que no forma más que uno con el universo, es conservado por éste; pero, en tanto que entra en relaciones con la muchedumbre de los demás animales, puede herir a alguno de ellos o ser herido por él, hacerle que sirva para su uso, o nutrirse de él, porque difiere de él tanto cuanto se le asemeja, porque el deseo natural de su conservación le lleva a apropiarse lo que es conforme a él y a destruir, en su propio interés, lo que le es conforme. Cada ser, por último, al desempeñar su papel en el universo, es útil para los que pueden beneficiarse de su acción, hiere o destruye a los que no pueden soportarla: así, los vegetales se desecan con el paso del fuego, y los animales chicos son arrastrados o pisoteados



por los grandes. Esta generación y esta corrupción, esta mejora y este deterioro de las cosas hacen natural y fácil la vida del universo considerado como un solo animal. No era posible, en efecto, que los seres particulares que el universo contiene viviesen como si fueran solos, como si tuviesen su fin en sí mismos y solamente a sí mismos sirvieran: puesto que no son más que partes, deben, como tales, concurrir al fin del todo de que son partes; por último, comoquiera que son diferentes, mal podría cada uno de ellos conservar su vida propia, puesto que están contenidos en la unidad de la vida universal, así como tampoco podrían permanecer por entero en el mismo estado, ya que el universo debe poseer permanencia, y la permanencia, para él, consiste en estar siempre en movimiento.

XXXIII.—Como el movimiento circular del mundo nada tiene de fortuito, pues que se produce conforme a la *Razón* de ese gran animal, debía haber en él concordancia entre lo que padece y lo que actúa, así como un orden que coordinase unas cosas con otras, de suerte que a cada una de las fases del movimiento circular del mundo correspondiese tal o cual disposición en los seres a él sometidos, como si formasen una sola danza en un coro vario. Por lo que hace a nuestras danzas, se explican fácilmente las cosas que concurren exteriormente en la danza, y que varían para cada movimiento, como los sonos de la flauta, los cantos y las demás circunstancias que a la danza se refiere. Pero no es tan fácil concebir los movimientos del que danza ajustándose necesariamente a cada figura, que acompaña, que adopta las diversas posturas indicadas por la música, alza un miembro, baja otro, hace moverse a éste y deja reposar al otro en una actitud diferente. El bailarín tiene fijos los ojos, indudablemente, en otro fin, mientras sus miembros experimentan afecciones conformes a la danza, concurren a producirla, y contem-

plan su conjunto. Así, el hombre instruído en el arte de la danza, podrá explicar por qué, en tal figura se alza tal miembro, se encorva tal otro, aquel queda escondido, es otro agachado; no porque el danzarín delibere sobre esas diferentes actitudes, sino porque, en el movimiento general de su cuerpo, considera tal postura como necesaria a tal miembro para desempeñar su papel en la danza. Del mismo producen los astros ciertos hechos y anuncian otros, y el mundo entero realiza su vida universal haciendo que se muevan las grandes partes que en sí contiene, cambiando sin cesar las figuras de las mismas, de suerte que las diversas posiciones de las partes, y sus relaciones entre sí, determinan el resto, y las cosas suceden como en un movimiento ejecutado por un solo animal. Así, tal estado es producido por tales actitudes, por tales posiciones, por tales figuras; tal otro, por tal otro orden de figuras, etc. Por consiguiente, los autores de lo que acontece no parece que sean los que reciben las figuras, sino el que las da; y el que da las figuras no hace una cosa ocupándose de otra, porque no actúa sobre algo diferente de sí mismo, ya que él es todas las cosas que se hacen: es, aquí, las figuras formadas por el movimiento universal; allá, las pasiones que de esas figuras resultan en el animal movido de esa manera, compuesto y constituído así por la naturaleza, activo y pasivo a la vez por efecto de leyes necesarias.

XXXIV.—Si reconocemos que sufrimos la influencia del universo por uno de los elementos de nuestro ser, es por el que forma parte del cuerpo del universo (es decir, nuestro cuerpo), y no por todos los que nos integran; por consiguiente, el universo que nos rodea sólo una influencia limitada debe ejercer sobre nosotros. En este respecto nos asemejamos a sensatos servidores que saben a la vez ejecutar las órdenes de sus señores y conservar su libertad propia, de suerte que son

tratados de manera menos despótica porque no son esclavos, porque no dejan por completo de pertenecerse a sí mismos.

En cuanto a la diferencia que se halla en las figuras formadas por los astros, no podía menos de ser la que es, porque los astros no avanzan con igual rapidez en su curso respectivo. Como se mueven con arreglo a las leyes de la razón, como sus relativas posiciones constituyen las diversas actitudes de este gran animal (el mundo), y como las cosas que aquí abajo ocurren están ligadas por las leyes de la simpatía a las que ocurren en la región superior, conviene que veamos si las cosas terrenales son consecuencia de las cosas celestes, a que se ajustan, o bien si las figuras poseen una potencia eficaz, y, en este último caso, si todas las figuras poseen esa potencia, o si sólo la poseen las figuras formadas por los astros: porque la misma figura no tiene la misma significación ni ejerce la misma acción en cosas diferentes, porque cada ser parece tener su naturaleza propia. Puede decirse que la configuración de ciertas cosas no es otra que esas cosas dispuestas de tal manera que la configuración de las demás cosas es la misma disposición con otra figura. Pero, si esto es así, no será ya a las figuras, sino a las cosas figuradas, o más bien a las cosas idénticas por su esencia y diferentes por sus figuras, a quienes concederemos influencia, reconociendo asimismo una influencia directa al objeto que sólo difiere de los demás por el lugar que ocupa.

Pero, ¿en qué consiste esa influencia? ¿En una significación, o en una acción?—En muchos casos, concederemos al compuesto, es decir, a la cosa figurada, una acción y una significación; en otros casos, sólo admitiremos una simple significación. En segundo lugar, atribuiremos también a las figuras y a las cosas figuradas potencias privativas de ellas; porque si en

el danzarín la mano tiene alguna potencia, al igual que los demás miembros, las figuras gozan de una potencia mucho mayor. Por último, el tercer orden, por lo que a la potencia se refiere, corresponde a las cosas que siguen a las figuras ejecutándolas, como las siguen los miembros de los danzarines y las partes que componen esos miembros. Así vemos que los nervios y las venas de la mano se contraen con los movimientos de este órgano y participan en él.

XXXV.—¿Cómo se ejercen, por tanto, esas potencias? Es preciso que volvamos sobre nuestros pasos para explicarnos con mayor claridad. ¿Qué diferencia ofrece tal triángulo comparado con otros triángulos? ¿Qué acción ejerce éste sobre aquél, como la ejerce, y hasta donde llega? Tales son las cuestiones que tenemos que examinar, ya que no referimos a los cuerpos de los astros ni a su voluntad la producción de las cosas de este mundo: a sus cuerpos, porque las cosas que ocurren no son simples efectos físicos; a su voluntad, porque es absurdo que unos dioses produzcan por su voluntad cosas absurdas.

Recordemos lo que antes dejamos asentado: el universo es un animal uno, simpático respecto de sí mismo en virtud de su unidad; su vida está regulada en su curso por la *Razón*, está enteramente de acuerdo consigo misma, nada hay en ella fortuito, ofrece un solo orden y una sola armonía; además, todas y cada una de las figuras son conforme a una razón y a un número determinado; las dos partes del animal universal que forman este modo de danza (nos referimos a las figuras que en ella se producen a las partes que en ella son figuradas, así como a las cosas que de ello se derivan) son el acto mismo de ese universo. Así, el universo vive de la manera que hemos determinado, y sus potencias concurren a ese estado según la naturaleza que han recibido de la *razón* que las ha produ-

cido. Las figuras son en cierto modo las *razones* del animal universal, los intervalos de sus partes, las actitudes que adoptan según las leyes del ritmo y según la razón del universo. Los seres que por sus distancias relativas producen esas figuras, son los miembros diversos de ese animal. Las potencias diversas del mismo actúan sin deliberación, como sus miembros, porque deliberar es una operación extraña a su naturaleza y a la de este animal. Aspirar a un fin único es propio del animal que es uno; pero ese animal contiene en sí potencias múltiples; ahora bien, todas las voluntades diversas aspiran al mismo fin que la voluntad única del animal, ya que cada parte desea alguno de los diversos objetos que aquel contiene, cada cual quiere poseer algo de las demás, conseguir lo que le falta, cada cual experimenta un sentimiento contra otra cuando es lastimada por ella, cada cual aumenta a expensas de otra y engendra a otra. El universo produce todas estas acciones en sus partes, pero al mismo tiempo busca el Bien, o, mejor dicho, lo contempla. El Bien es, asimismo, lo que busca la voluntad recta, que está por encima de las pasiones y que de este modo concuerda con la voluntad del universo. Parejamente, algunos servidores refieren muchas de sus acciones a las órdenes que de sus señores reciben, pero el deseo del Bien les lleva allí donde su propio señor es llevado. Por consiguiente, si el Sol y los demás astros ejercen alguna influencia sobre las cosas terrenales, es porque contemplan el mundo inteligible.

Limitándonos al ejemplo que acabamos de citar y que fácilmente puede aplicarse a todo lo demás, observaremos que el Sol no se limita a calentar a los seres terrenales, sino que además les hace que participen en su alma, en la medida en que ello es posible, porque posee un *alma natural* poderosa. Asimismo, los demás astros, sin elección ninguna y por una especie de irra-

diación, transmiten a los seres inferiores algo de la potencia natural que poseen. Aun cuando todas las cosas, de este modo, no formen sino una cosa que tiene tal figura, ofrecen multitud de figuras diferentes, y cada una de esas figuras tiene, a su vez, una potencia diferente, ya que tal disposición tiene como consecuencia tal acción.

Las cosas que tienen una figura poseen asimismo alguna virtud, que cambia según los seres con que esas cosas se hallen en relación. Todos los días estamos viendo ejemplos de ello? ¿Por qué nos inspiran terror ciertas figuras, aun cuando nunca nos hayan hecho mal alguno, en tanto que otras no nos producen el mismo ejemplo? ¿Por qué unos hombres se espantan de ciertas figuras, y otros de tales otras? Porque esas figuras están constituidas de manera que ejerzan una acción sobre los unos, unas, y otra sobre los otros, las otras. Mal podrían, en efecto, producir otros efectos que aquellos que son conforme a su naturaleza misma. Un objeto atrae a la mirada si está configurado de tal manera, y no la atrae si está configurado de tal otra suerte. Lo que afecta, se dirá, es la belleza. Pero entonces preguntaremos a qué se debe que ese objeto, dotado de belleza, conmueva a un hombre, dañe, y aquel otro a otro hombre si la diferencia de figura no tiene ningún poder. ¿Cómo hemos de admitir que los colores tengan una influencia y una acción propias, sin que concedamos la misma virtud a las figuras? Es absurdo reconocer que una cosa existe y negarle toda potencia. Todo ser, precisamente porque es, tiene que obrar o que padecer. Unos obran solamente, otros obran y padecen. En las substancias hay virtudes independientes de las figuras. Hay, asimismo, en los seres terrenales muchas fuerzas que no se derivan del calor ni del frío. Dichos seres están dotados de cualidades diferentes, reciben su forma de razones espermáticas, participan



de la potencia de la Naturaleza: tales son las virtudes propias de la naturaleza de las piedras, y los asombrosos efectos producidos por las plantas.

XXXVI.—El universo está lleno de variedad; contiene todas las *razones* y un número infinito de potencias diversas, como el cuerpo del hombre, el ojo, los huesos y los demás órganos, tienen cada uno su potencia propia: así, el hueso de la mano no tiene la misma fuerza que el del pie, y, en general, cada parte tiene una potencia diferente de la que posee cualquier otra parte. Pero esta diversidad se nos escapa de esos objetos si no la examinamos atentamente. Con mayor razón se nos escapa en el mundo, porque las formas que en éste vemos son los vestigios de las que existen en la región superior. Debe haber, pues, en el mundo una inconcebible y admirable variedad de potencias, sobre todo en los astros que recorren el cielo. El universo no es un edificio grande y vasto, pero inanimado y lleno de cosas cuyas especies sea fácil contar (por ejemplo, piedras, trozos de madera y otros materiales destinados a hermosearlo), sino que es un ser despierto y vivo en todas sus partes, aun cuando en cada una de ellas lo sea de diferente manera. Dicho en otras palabras, encierra en sí cuanto puede ser. Así queda resuelta esta cuestión: ¿Cómo puede haber nada inanimado en un ser vivo y animado? Nuestra discusión nos lleva, en efecto, a la conclusión de que en el universo nada hay inanimado, sino que, lejos de eso, cuantas cosas encierra el universo son vivas, si bien cada una de ellas lo es de diferente manera. Negamos la vida a aquellos objetos que no vemos que se muevan; no obstante lo cual viven, bien que con vida latente. Aquellos cuya vida es visible, están compuestos de aquellos otros cuya vida es invisible, pero que, con todo, concurren a la vida del animal, proveyéndole de admirables potencias. El hombre no podrá desplazarse hacia



tantas grandes cosas si no hubiese en él más que potencias inanimadas. Por tanto, sería igualmente imposible que el universo gozase de vida si cada una de las cosas que contiene no viviese con vida propia. Sin embargo, los actos del universo no proceden de elección: el universo obra sin que tenga necesidad de escoger, porque es anterior a toda elección. Así, muchas cosas obedecen a sus fuerzas.

XXXVII.—El universo contiene en su seno, por tanto, todo lo que debe poseer. Fijémonos, por ejemplo, en el fuego, y en todas las cosas que se consideran como capaces de obrar: si buscamos en qué consiste su acción, sólo podremos determinarlo con certeza a condición de reconocer que esas cosas reciben del universo su potencia, y admitir que otro tanto ocurre con todo lo que cae dentro del dominio de la experiencia. Pero no estimamos conveniente examinar aquellos objetos a que estamos acostumbrados, ni plantearnos cuestiones acerca de ellos; no nos preguntamos cuál sea la naturaleza de una potencia hasta tanto que deja de sernos habitual; entonces, su novedad excita nuestro asombro. No nos extrañarían menos, sin embargo, los objetos que con frecuencia vemos, si nos explicaran su potencia en un momento en que todavía no nos hubiésemos hecho a ellos. Fuerza es, pues, admitir que cada cosa posee una potencia oculta porque recibe una forma y una figura en el universo, que participa del Alma de ese universo, que es abarcada por el mismo, y que es una parte de ese Todo animado, ya que no hay en él cosa que no sea parte suya. Hay, por lo demás, partes, bien en la tierra, bien en el cielo, que obran con mayor eficacia que otras; las cosas celestes gozan de mayor potencia porque están más desarrolladas. Estas potencias producen, sin elección alguna, multitud de cosas, aun en aquellos seres que parecen actuar asistidos de elección, y actúan asimismo en

aquellos seres que no gozan de facultad de elección. Estas potencias no se vuelven hacia su acto ni aun cuando se comunican haciendo pasar de la causa al efecto algo del alma. Los animales engendran otros animales sin que este acto implique elección, sin que el ser generador se debilite al ejercer su potencia, ni tenga conciencia de sí mismo. Si así no fuera, el acto tendría como causa una elección, consistiría en una elección, a menos que ésta no fuese eficaz. Pero, si un animal no se halla asistido de la facultad de escoger, menos tendrá aún conciencia de sus actos.

XXXVIII.—Las cosas que provienen del universo sin que su producción sea provocada por nadie, tienen como causa, en general, la vida vegetativa del universo. En cuanto a las cosas cuya producción es provocada por alguien, sea con simples deseos, sea por medio de encantamientos compuestos con arte, deben ser referidas, no a algún astro, sino a la naturaleza misma de lo que es producido. 1.º: Las cosas que son necesarias a la vida o que sirven para algún otro uso, es preciso atribuir las a la bondad de los astros; son un don que una parte más poderosa hace a otra más débil. Si se dice que los astros ejercen algún efecto desfavorable sobre la generación de los animales, entonces es que la substancia no es capaz de recibir aquello que le es dado, porque el efecto no se produce absolutamente, sino relativamente a tal sujeto y a tal condición; es preciso que lo que padece y lo que debe padecer tengan una naturaleza determinada. 2.º: Las mezclas ejercen asimismo una gran influencia, porque cada ser proporciona algo útil para la vida. Por otra parte, puede acontecerle algo bueno a una persona sin concurso de seres que sean útiles por su naturaleza. 3.º: La coordinación del universo no siempre da a cada cual lo que desea. 4.º: Por otra parte, nosotros mismos añadimos mucho a lo que nos es dado. 5.º: Todas las

cosas no dejan de hallarse, por esto, comprendidas en una misma unidad; forman una admirable armonía, y, lo que es más, se derivan unas de otras aun cuando provengan de contrarios. Todas ellas son, en efecto, partes de un solo animal. Si alguna de las cosas engendradas es imperfecta por no estar completamente formada, es que, como la materia no se halla completamente domada, la cosa engendrada degenera y cae en disformidad.

Así, ciertas cosas son producidas por los astros, otras emanan de la naturaleza de la substancia, y otras, en fin, son añadidas por los mismos seres.

XXXIX.—Como todas las cosas están siempre coordinadas en el universo y concurren todas a un solo y el mismo fin, no es de extrañar que todas ellas sean indicadas por signos. La virtud no tiene señor; sus obras, sin embargo, están unidas al orden universal, porque cuanto es en este mundo depende de un principio superior y divino, de que el mismo universo participa. Así, lo que acontece en el universo no tiene solamente como causa *razones espermáticas*, sino razones de un orden más eminente, muy superiores a las precedentes: las *ideas*. Las razones espermáticas, en efecto, no contienen el principio de nada de lo que se produce fuera de ellas, ni de lo que se deriva de la materia, ni de la acción que las cosas engendradas ejercen unas sobre otras. La Razón del universo se asemeja a un legislador que establece el orden en una ciudad, y, como sabe qué acciones ejecutarán los ciudadanos, y a qué motivos han de obedecer, regula a este tenor sus instituciones, liga estrechamente sus leyes a la conducta de los individuos que a ellas están sujetos, instituye para sus acciones penas y recompensas, de suerte que todas las cosas concurren por sí mismas a la armonía del conjunto en virtud de una fuerza invencible. Cada una de esas cosas está indica-

da por signos, sin que esa indicación sea un fin esencial de la naturaleza, sino consecuencia, tan sólo, del encadenamiento mismo de las cosas. Como todas ellas no forman más que una sola, ni dependen más que de una sola, cada una de ellas es conocida por otra, la causa por el efecto, lo consiguiente por el antecedente, lo compuesto por los elementos.

Si las explicaciones que acabamos de dar son satisfactorias, resuelven la cuestión que nos hemos planteado. Demuestran que no es posible hacer a los dioses responsables de los males, por varias razones; a saber: 1.º Las cosas que los dioses (los astros) producen no resultan de una libre elección, sino de una necesidad natural, porque los dioses actúan, como partes del universo, sobre las demás partes de éste, y concurren a la vida del animal universal. 2.º Los seres terrenales añaden por sí mismos no poco a las cosas que provienen de los astros. 3.º Las cosas que los astros nos dan no son malas, pero se alteran con la mezcla. 4.º La vida del universo no está regulada en función del individuo, sino en función del todo. 5.º La materia no experimenta modificaciones completamente conformes a las impresiones que recibe, ni puede someterse por entero a la forma que le es dada.

XL.—Pero ¿cómo explicaremos los encantamientos de la Magia? Por la simpatía de unas cosas respecto de otras, por la concordancia de las que son semejantes, por la lucha de las que son contrarias, por la variedad de las potencias de los diversos seres que concurren a formar un solo animal; porque muchas cosas son recíprocamente atraídas y enhechizadas sin intervención de mago alguno. La verdadera Magia es la *Amistad* que reina en el universo, con el *Odio*, su contrario. El primer mago, a quien los hombres consultan para obrar por medio de sus filtros y de sus encantamientos, es el Amor; porque del amor natural que

unas cosas sienten hacia otras, de la potencia natural que poseen para hacerse amar unas de otras, emana la eficacia del arte de inspirar amor empleando encantamientos para ello. Con este arte, los magos acercan aquellas naturalezas que poseen un amor innato unas respecto de otras; unen un alma a otra alma como quien une, para que proliferen, plantas remotas; empleando figuras asistidas de virtudes privativas, adoptando determinadas actitudes, atraen a sí las potencias de los demás seres, sigilosamente, y hacen que conspiren a la unidad, tanto más fácilmente cuanto que ellos mismos son en la unidad. Un ser dispuesto de la misma manera, pero situado fuera del mundo, no podría apropiarse con atracciones mágicas ni encadenar con su influencia ninguna de las cosas que el mundo encierra; en cambio, desde el punto en que no es extraño al mundo, puede atraer hacia sí a otros seres, sabiendo cómo son atraídos unos por otros al animal universal. Hay, en efecto, invocaciones, cantos, palabras, figuras, como son, por ejemplo, ciertas actitudes tristes, ciertos sonos plañideros, que están asistidos de un poder natural de atracción. Su influencia se extiende al alma inclusive; quiero decir, al alma irracional, pues ni la voluntad ni la razón se dejan subyugar por los hechizos de la música. No nos asombramos ante esta magia de la música; sin embargo, los que tañen hechizan e inspiran amor sin pensar en ello. Tampoco descansa la virtud de las plegarias en que sean escuchadas por ser seres que toman determinaciones libres, puesto que las invocaciones no se dirigen al libre arbitrio. Así, cuando un hombre es fascinado por una serpiente, no comprende, no siente la acción que sobre él se ejerce; no se percata de lo que experimenta sino cuando lo ha experimentado ya (por lo demás, nada de esto puede experimentar la parte que dirige al alma). Por consiguiente, cuando se diri-

ge a un ser una invocación, resulta de ésta algo, ya sea para el que hace la invocación, ya sea para otro.

XLII.—Ni el Sol, ni ningún astro, en general, oye los votos que se le dirigen. Si los atiende y satisface, es por la simpatía que cada parte del universo tiene por las demás, como ocurre cuando tocamos una parte de una cuerda tensa, que hacemos que todas las demás partes de la cuerda se estremezcan, o también si hacemos vibrar una de las cuerdas de una lira, que todas las demás vibran al unísono, porque todas ellas pertenecen a un mismo sistema de armonía. Si la simpatía llega hasta hacer que una lira responda a los acordes de otra, con mayor razón debe ser ley del universo, en que reina una sola armonía, aun cuando su conjunto comprenda contrarios, del mismo modo que comprende partes semejantes y análogas. Las cosas que perjudican a los hombres, como la cólera que, con la bilis, corresponde al órgano del hígado, no han sido hechas para que dañasen a los hombres. Es como si una persona hiriese por descuido a otra al encender fuego en un hogar: sin duda es autora de la herida porque hace pasar el fuego de una cosa a otra, pero la herida se produce exclusivamente porque el fuego no puede ser contenido por el ser al cual es transmitido.

XLIII.—Los astros no tienen, pues, necesidad de memoria para recordar nuestras súplicas, ni de sentidos para enterarse de ellas; así queda resuelta la cuestión que más arriba nos habíamos planteado. Si los astros dan satisfacción a nuestras plegarias, no es a consecuencia de una determinación libre, como algunos creen. Dirijámosles o no súplicas, ejercen sobre nosotros cierta acción por el hecho de que forman parte del universo como nosotros.

Hay muchas fuerzas que actúan involuntariamente, bien por sí mismas, sin sollicitación alguna, bien con el concurso del arte: así, en un animal, una parte, es



naturalmente favorable o perjudicial para otra; por eso el médico y el mágico fuerzan, cada uno por medio de su arte, a una cosa a que haga participar a otra en su potencia. El universo comunica asimismo a sus partes algo de su propia potencia, bien por sí mismo, bien a consecuencia de la atracción ejercida por un individuo; esto es natural, puesto que el que pide no es ajeno a él. No es de extrañar que un individuo consiga lo que pide, aun cuando sea perverso: ¿no toman agua de los ríos los malos tanto como los buenos? En este caso, el que otorga no sabe que otorga; concede simplemente, y lo que concede es conforme al orden del universo. Síguese de aquí que si un individuo perverso pide y obtiene lo que está al alcance de todos, no es necesario que sea castigado por ello.

No hay que admitir, pues, que el universo esté sujeto a experimentar pasiones. En primer lugar, el Alma que lo gobierna es completamente impassible; además, si hay en él pasiones, sólo son experimentadas por sus partes; en cuanto a él, como nada contrario a su naturaleza puede experimentar, permanece impassible en sí mismo.—Parece que convenga el experimentar pasiones a los astros considerados como partes del universo; pero, considerados en sí mismos, son impassibles, porque sus voluntades lo son, y sus cuerpos permanecen inalterables como su naturaleza, porque, en suma, si por su alma comunican algo de sí mismos a los seres inferiores, nada pierde de sí su alma, y sus cuerpos siguen siendo los mismos. Si algo emana de ellos, no se percatan; si algo les ocurre, permanecen igualmente insensibles.

XLIII.—¿Cómo podrá el hombre sensato sustraerse a la acción de los hechizos y filtros empleados por la magia? Su alma escapa por completo a ellos: su razón es impassible, y no puede ser compelida a cambiar de opinión. El hombre sensato no puede padecer, por



tanto, más que por la parte irracional que del universo recibe; sólo esa parte padece. Pero no sufrirá los amores inspirados por los filtros, porque el amor supone en un alma proclividad a experimentar lo que otra alma experimenta. Como los encantamientos actúan sobre la parte irracional del alma, se destruirá su potencia combatiéndolos y resistiendo a ellos con otros encantamientos. Es, pues, posible, a consecuencia de encantamientos, sufrir enfermedades, la muerte inclusive, y, en general, todas las afecciones relativas al cuerpo. Toda parte del universo está sujeta a experimentar una afección causada en ella por otra parte o por el mismo universo (con excepción del justo y sensato, que permanece impassible); puede, asimismo, sin que haya en ello nada contrario a su naturaleza, no experimentar esa afección sino al cabo de algún tiempo. Los mismos demonios pueden padecer por su parte irracional. Con derecho puede admitirse que tienen memoria y sentidos, que por su naturaleza son susceptibles de ser hechizados, de ser compelidos a ciertos actos y de escuchar las súplicas que se les dirigen. Los demonios sujetos a esta influencia son los que se aproximan a los hombres, y cuanto más se acercan a estos, más sujetos están a dicha influencia.

Todo ser que tiene alguna relación con otro puede ser enhechizado por él; es enhechizado y atraído por el ser con quien tiene relación. Solamente el ser concentrado en sí mismo por la contemplación del mundo inteligible no puede ser hechizado. La magia ejerce su influencia sobre toda acción y sobre toda vida activa: porque la vida activa se mueve hacia las cosas que la encantan. De ahí la frase: *Notable es el pueblo del magnánimo Erecteo por la belleza de su rostro*. Pero ¿qué experimenta un ser en sus relaciones con otro? Es arrastrado hacia él, no por arte de magia, sino por la seducción que ejerce la naturaleza, que armoniza y

une a dos seres juntándolos, no por el lugar, sino por la potencia de los filtros que emplea.

XLIV.—El único ser que no pueda ser enhechizado es, por tanto, el ser entregado a la contemplación, ya que nadie es hechizado por sí mismo. El que contempla es uno: es lo que contempla, es una razón a cubierto de toda seducción. Hace lo que debe hacer, realiza su vida y su función propias. Para lo demás, el alma no ejecuta una función que sea privativa de ella, la razón no determina la acción: el principio de la acción, entonces, es la parte irracional del alma, y son las pasiones quienes le dan normas. La influencia de un atractivo mágico se manifiesta en la inclinación que nos lleva al matrimonio, en el cuidado que tomamos de nuestros hijos, y, en general, en todo lo que el cebo del deleite nos mueve a hacer. Entre nuestras acciones, hay algunas que son provocadas por una potencia irracional, sea la cólera, sea la concupiscencia; otras, las que se refieren a la vida política, como el deseo de llegar a las magistraturas, tienen por móvil el amor al mando; aquellas en que nos proponemos evitar algún mal o poseer más que nuestros prójimos, nos son inspiradas, las primeras, por el temor, las segundas por la codicia; por último, las que se refieren a lo útil, a la satisfacción de nuestras necesidades, muestran con qué fuerza nos ata a la vida la naturaleza.

Acaso se diga que las acciones a que nos arroja un fin noble y honesto escapan a las influencias de la magia, so pena de que la misma contemplación estuviese sometida a esa influencia. Y, en efecto, pensamos que quien lleva a cabo acciones honestas con los ojos puestos en el Bien verdadero, mal puede ser hechizado: sabe de la necesidad, y no se propone como fin de su vida nada terrenal, a menos que se diga que es hechizado y retenido aquí por la fuerza mágica de la naturaleza humana, que le ata a la vida de los demás

o a la suya propia. Parece sensato, en efecto, no separarse del cuerpo a causa de la unión que nos inspira respecto de él una especie de hechizo mágico. En cuanto al hombre que prefiere a la contemplación la actividad práctica, y que se contenta con la belleza que en ella se encuentra, es seducido por las engañosas huellas de lo Bello, puesto que busca la belleza en las cosas inferiores: porque toda actividad desplegada en el dominio de lo que sólo tiene la apariencia de lo bello, toda inclinación hacia ese linaje de cosas, suponen que el alma es engañada por lo que la atrae. De este modo se ejerce la potencia mágica de la naturaleza. Perseguir lo que no es el bien como si lo fuera, dejarse arrastrar por su apariencia y por inclinaciones irracionales, es, en efecto, propio de un hombre que contra su gusto es conducido allí adonde no quisiera ir. Ahora bien, ¿no es esto ceder verdaderamente a un hechizo mágico? Por consiguiente, sólo escapa a todo hechizo mágico aquel que, aun cuando sea arrastrado por las facultades inferiores de su alma, no considera como bien ninguno de los objetos que parecen tales a esas facultades, no llama bien sino a lo que por sí mismo conoce como tal, sin dejarse seducir por ninguna engañosa apariencia, y no mira como bien más que aquello que no busca, pero que verdaderamente posee. Entonces ya no podrá ser arrastrado a parte alguna por ningún encanto mágico.

De esta discusión se desprende evidentemente que cada uno de los seres comprendidos en el universo concurre al fin del universo con sus acciones y pasiones, según su naturaleza y sus disposiciones, como cada órgano, en un animal, concurre al fin del cuerpo entero desempeñando la función que le asignan su naturaleza y su constitución, recibe de éstas su lugar y su papel, y además comunica algo a los demás órganos, y recibe, a su vez, todo lo que su naturaleza

comporta; todos y cada uno de los órganos sienten en cierto modo lo que en los demás sucede, y si cada uno de ellos llegase a ser un animal, estaría perfectamente preparado para desempeñar las funciones de animal, que difieren de las de órgano.

Vemos de esta suerte cuál es nuestra condición: por una parte, ejercemos cierta acción sobre el todo; por otra, no sólo experimentamos las pasiones que es natural que nuestro cuerpo experimente en sus relaciones con otros cuerpos, sino que además hacemos entrar en esas relaciones al alma que nos constituye, unidos como estamos a las cosas congéneres que nos rodean por la semejanza que naturalmente tenemos con ellas: por nuestra alma y por nuestras disposiciones devenimos, en efecto, o más bien somos, semejantes, por una parte, a los seres inferiores del mundo demoníaco, y, por otra, a los seres superiores del mundo inteligible. No podemos, pues, ignorar nuestra naturaleza. No todos damos, no todos recibimos la misma cosa. ¿Cómo podríamos comunicar a los demás, en efecto, el bien, si no lo poseyésemos, ni recibirlo si nuestra naturaleza no fuese capaz de él?

Así, el hombre perverso muestra lo que es, y es impulsado por su naturaleza hacia lo que ya le domina, bien sea mientras está aquí, o cuando, después que ha salido de este mundo, pasa al lugar a que sus inclinaciones le arrastran. El hombre virtuoso, en cambio, goza en todos respectos de diferente suerte. Cada cual es, así, impulsado por su naturaleza, como por una fuerza oculta, hacia el lugar adonde debe ir. Hay, pues, en este universo una potencia y un orden admirables, ya que cada cual es conducido, por secreta vía, a la condición que la justicia divina le asigna, y a la cual no sabría escapar. El hombre perverso lo ignora, y a pesar suyo es conducido al lugar que debe ocupar en el universo. El hombre sensato lo sabe, y por sí mismo,

de grado, va al lugar que le está destinado: antes de que salga de la vida, conoce qué morada le espera necesariamente, y la esperanza de habitar un día con los dioses viene a colmar de ventura su vida.

Las partes de todo animal pequeño experimentan cambios y afecciones simpáticas que son poco sensibles, porque esas partes no son animales, como no sea por algún tiempo y en algunos seres solamente. Pero en el animal universal, en que las partes están tan lejanas unas de otras, en que cada una de ellas sigue sus inclinaciones, en que hay multitud de animales, los movimientos y los cambios de lugar tienen que ser más considerables. Así vemos que el sol, la luna y los demás astros ocupan sucesivamente lugares diversos y llevan a cabo revoluciones regulares. No es, pues, contrario a la razón que las almas cambien de lugar como cambian de carácter, y que tengan un lugar conforme a sus disposiciones: contribuyen así al orden del universo, ocupando en él, unas, un lugar análogo al de la cabeza en el cuerpo humano, y las otras un lugar equivalente al de los pies; porque el universo admite diferentes grados en lo que a la perfección se refiere. Cuando un alma no escoge lo mejor que hay, cuando tampoco se adhiere a lo peor que hay, pasa a otro lugar, que todavía es puro, pero que, al mismo tiempo, es proporcionado a lo que ella ha escogido. Los castigos se asemejan a los remedios que el médico aplica a los órganos enfermos: el médico pone en unos ciertas sustancias, hace incisiones en otros o cambia su estado, para restablecer la salud del sistema, dando a cada órgano la disposición que debe tener; y, del mismo modo, la salud del universo exige que el uno sea cambiado, que el otro sea alejado del lugar en que languidece, y trasladado a otro lugar en que deje de estar enfermo.

## QUINTO TRATADO

### Cuestiones acerca del Alma

#### TERCERA PARTE

I.—Comoquiera que hemos venido demorando el averiguar si es posible ver sin un medio como el aire o lo que llamamos el *cuerpo diáfano*, vamos a examinar ahora esta cuestión.

Ya hemos dicho que el alma no puede ver ni sentir, en general, como no sea por mediación de un cuerpo; porque, cuando está completamente separada del cuerpo, vive en el mundo inteligible. Como sentir consiste en percibir, no las cosas inteligibles, sino solamente las cosas sensibles, es preciso que el alma, estando en cierto modo en contacto con las cosas sensibles, tenga con ellas una relación de conocimiento o de afección por medio de intermediarios que posean una naturaleza análoga. Por eso se adquiere el conocimiento de los cuerpos por medio de órganos corporales. Por estos órganos, que están unidos juntamente, o en continuidad, de modo que forman una especie de unidad, el alma se acerca a las cosas sensibles, de suerte que entre ella y esas cosas se establece una comunidad de afección (*homopatheia*). Es evidente que debe haber contacto, en esa unidad, entre el órgano y el objeto conocido, por lo que respecta a los objetos tangibles, pero es dudoso respecto de los objetos visibles. Si es asimismo necesario el contacto para el oído, es cuestión que discutiremos más adelante. Por de pronto, va-

mos a examinar si es necesario, para ver, que haya un medio entre el ojo y el color.

Si hay un medio, es por accidente, pues que en nada contribuye a la visión. Puesto que los cuerpos opacos, los cuerpos terrosos, por ejemplo, impiden ver, y que vemos tanto mejor cuanto más sutil es el medio, podrá decirse que los medios contribuyen a la visión, o que, si no contribuyen a ella, a lo menos no son un obstáculo para la misma; pero, fundándose en el mismo hecho, podrá decirse también que son un obstáculo.

Examinemos si, como se pretende, el medio es el primero que recibe y transmite la *afección* y, en cierto modo, la *huella*. Se dirá, en apoyo de esta opinión, que si hay delante de nosotros alguien que dirija sus miradas hacia el color, lo ve también. Ahora bien, el color no llegaría hasta nosotros si el medio no experimentase alguna elección.—No parece necesario que la afección sea experimentada por el medio, puesto que ya lo es por el ojo, cuya función consiste precisamente en ser afectado por el color. A lo menos, si el medio es afectado, lo es de otra manera que el ojo. En efecto, la caña interpuesta entre la mano y el pez llamado torpedo no experimenta la misma afección que la mano; sin embargo, la mano no sería afectada si entre ella y el pez no se hallase interpuesta la caña. El hecho, por lo demás, merece ser examinado, porque si el pescador estuviese en la red sentiría también la sacudida. Esta cuestión parece que corresponda a las *afecciones simpáticas*. Si tal ser puede, en virtud de su naturaleza, ser afectado simpáticamente por tal otro ser, no se sigue de ello que el medio, si es diferente, comparta a la afección; por lo menos, no es afectado de la misma manera. En este caso, el órgano destinado a experimentar la afección la experimenta, cuando no hay medio, mucho mejor, incluso que cuando el



medio es a su vez susceptible de experimentar alguna afección.

II.—Si, como Platón enseña, la visión supone *unión de la luz del ojo con la luz interpuesta hasta el objeto sensible*, el medio interpuesto es la luz, y ese medio, con arreglo a esta hipótesis, es necesario. Si, como Aristóteles enseña, la sustancia coloreada produce una *modificación* en el medio, ¿qué impide que esa modificación no llegue inmediatamente al ojo, incluso cuando no exista el medio? Porque, en ese caso, el medio interpuesto es necesariamente modificado antes que el ojo. Los que enseñan—así los platónicos—que la visión se opera por una *efusión* de la luz del ojo, no tienen ninguna razón para suponer la existencia de un medio, a menos que teman que el rayo visual se extravíe; pero ese rayo es luminoso, y la luz se propaga en línea recta. Aquellos que, como los estoicos, explican la visión por la *resistencia que el rayo visual experimenta*, necesitan, en cambio, postular la existencia de un medio. Los defensores de las *imágenes*, que sostienen, como los atomistas, que aquéllas se mueven en el vacío, suponen que hay un espacio libre, con objeto de que las imágenes no sean detenidas; por consiguiente, como serán tanto menos detenidas cuanto que no existirá medio, esta opinión no es contraria a nuestra hipótesis. En cuanto a los que piensan que la visión se opera por *simpatía*, dirán que se ve menos bien cuando hay un medio, porque ese medio impide, coarta y debilita la simpatía. En ese caso, en efecto, aun cuando posea la misma naturaleza y sea afectado de idéntica manera, debilita necesariamente la simpatía. Ocurre entonces lo mismo que con un cuerpo profundamente abrasado por el fuego que aproximamos a él: las partes interiores son afectadas en menos medida, por hallarse protegidas por las partes exteriores. Pero si las partes de un solo y el mismo animal

experimentan afecciones simpáticas, ¿serán menos afectadas porque exista un medio? Evidentemente, sí. La afección será debilitada según la naturaleza del medio, porque éste impide toda acción excesiva, a menos que lo que es transmitido por una parte a otra sea tal que el medio no pueda ser afectado por ello. Pero si el universo es simpático respecto de sí mismo para constituir un animal uno, y si somos afectados por hallarnos contenidos en ese animal uno y formar parte del mismo, ¿por qué no ha de ser necesario que exista continuidad para que sintamos un objeto remoto? Es necesario que haya continuidad y que exista un medio, porque el animal uno debe ser continuo; solamente lo continuo (el medio) no es afectado sino por accidente. Si así no fuese, habría que admitir que todo puede ser afectado por todo. Pero, si tal ser es afectado por tal otro de una manera, si éste es afectado por aquél de otra, no siempre es necesario un medio. Si se pretende que es preciso un medio para la visión, hay que decir la causa de ello: porque lo que atraviesa el aire no siempre afecta a éste, y a menudo se limita a dividirlo. Así, cuando cae una piedra, lo único que le ocurre al aire es que no sostiene la piedra. Porque, si está en la naturaleza de la piedra el caer, no es racional decir que caiga por la reacción que el aire ambiente ejerce. Según eso, habría que decir que lo que hace subir al fuego es la reacción del aire ambiente, lo cual sería absurdo, ya que el fuego, con la rapidez de su movimiento, previene esa reacción. Si se dice que la reacción es acelerada por la misma rapidez del movimiento, esto ocurre por accidente, y no tiene relación alguna con el impulso de abajo arriba, ya que los árboles crecen por arriba sin que reciban impulso. Nosotros, cuando andamos, dividimos el aire, sin que la reacción de éste nos impulse; el aire que está detrás de nosotros se li-

mita a llenar el vacío que hemos dejado. Por consiguiente, si el aire se deja dividir por los cuerpos sin ser afectado por ellos, ¿qué se opone a que deje llegar las imágenes al ojo sin ser dividido? Si esas imágenes no llegan a nosotros por una especie de fluir, ¿por qué habría de ser afectado el aire, ni nosotros mismos si no a consecuencia de la afección que el aire hubiese experimentado? Si sólo sintiésemos porque el aire fuese afectado delante de nosotros, referiríamos la sensación de la vista, no al objeto visible, sino al aire situado cerca de nosotros, como ocurre con el calor. En este caso, no será el fuego de lejos, sino el aire situado cerca de nosotros el que, al ser calentado, nos caliente, ya que la sensación de calor supone contacto, cosa que no sucede con la vista. Si vemos, no es porque el objeto sensible esté situado sobre el ojo, sino porque el medio es iluminado; ahora bien, es necesario que el medio sea iluminado, porque el aire es tenebroso por sí mismo. Si así no fuera, no tendría necesidad de luz, pues para que la visión se dé es necesario que las tinieblas, que oponen un obstáculo a aquélla, sean vencidas por la luz. Por esta razón, quizá, cuando un objeto está situado muy cerca del ojo, no es percibido, ya que lleva consigo la sombra del aire y la suya propia.

III.—Una prueba de peso de que las formas de los objetos sensibles no son percibidas porque el aire, al ser afectado, las transmite, en cierto modo, de lo inmediato en lo inmediato, es que en la oscuridad se ven el fuego, los astros y sus figuras. Nadie pretenderá que, en este caso, las formas de los objetos, al ser impresas en el aire oscuro, no sean transmitidas hasta el ojo; si así no fuera, no habría oscuridad, ya que el fuego iluminaría al transmitir su forma. En efecto, en una oscuridad profunda en que no se ve la claridad de los astros, se percibe el fuego de las señales y de los fa-

ros. Si alguien, en oposición al testimonio de la sensación, pretende que el fuego, aun en ese caso, penetra el aire, le responderemos que, entonces, la vista debería distinguir en el aire los objetos más menudos, y no limitarse a percibir el fuego. Por tanto, si se ve lo que está allende un medio oscuro, mejor aún se ve cuando ese medio no existe.—Pero, se nos objetará acaso, cuando no existe ese medio, no se ve.—Eso es, no porque no haya medio, sino porque entonces se destruye la simpatía del animal universal, ya que supone que las partes de ese animal no forman sino un solo ser. Parece, en efecto, que la sensación tiene como condición general la de que el animal universal sea simpático respecto de sí mismo. Sin esto, ¿cómo había de participar una cosa en la potencia de otra cosa de que se hallase muy alejada?

He aquí otra cuestión pertinente al mismo tema, y que nos parece merecedora de examen: Si existiese otro mundo y otro animal que no tuviese ninguna relación con nuestro mundo; si, además, hubiera en la superficie del cielo un ojo que mirase, ¿percibiría este otro mundo a una distancia moderada, o bien no tendría relación alguna con él? Más adelante trataremos esta cuestión. Ahora vamos a dar una nueva prueba de que la visión no sucede porque el medio sea afectado.

Si el aire fuese afectado, experimentaría una afección material, semejante a la figura impresa en la cera. En ese caso, una parte dada del objeto sería figurada en una parte dada del aire. Por consiguiente, la parte del aire próxima al ojo recibiría una parte del objeto visible, de magnitud igual a la de la pupila. Ahora bien, lo que se ve es el objeto visible íntegro; cuantos están en el aire lo perciben igualmente, ya sea que lo consideren de frente, ya de lado, ya que estén situados unos detrás de otros, con tal que no se impidan ver recíprocamente. Esto prueba que cada parte del aire

contiene todo el objeto visible. Ahora bien, esto no puede explicarse por una afección corporal, sino por leyes más eminentes, propias del alma y del animal que es por doquiera simpático de sí mismo.

IV.—¿ En qué relación se encuentra la luz que emana del ojo, respecto de la que está contigua a ese ojo y que se extiende hasta el objeto? No necesita del aire como medio, a menos que se diga que no hay luz sin aire, y entonces el aire es un medio por accidente. En cuanto a la luz, es un medio que no es afectado, porque no es necesario que haya aquí una afección, sino solamente un medio; por ende, si la luz no es un cuerpo, no es necesario que haya un cuerpo que sirva de medio. Tal vez se diga que la vista no necesita de una luz extraña ni de un medio para ver simplemente, pero que los necesita para ver de lejos. Mas adelante examinaremos si puede haber o no luz sin aire. Consideremos ahora el primer punto. Si se supone que la luz contigua al ojo deviene animada, que el alma se difunde en ella en algún modo, que se une a ella como se une en la luz interior, no hace falta una luz intermedia para recibir el objeto visible. La vista se asemeja al tacto: opera en la luz transportándose en cierto modo al objeto, sin que el medio experimente afección. Examinemos si la vista tiene que transportarse al objeto porque haya un intervalo, o si es porque en el intervalo haya un cuerpo. Si es por esto último, al quitar el obstáculo deberá efectuarse la visión. Si es simplemente porque hay un intervalo, fuerza es suponer que la naturaleza del objeto visible es inerte y enteramente inactiva. Pero eso es imposible: el tacto no sólo anuncia y toca al objeto próximo, sino que además, por la afección que experimenta, hace que conozcamos las diferencias del objeto tangible, e incluso lo percibe de lejos, si no hay nada que a ello se oponga, ya que per-

cibimos el fuego al mismo tiempo que el aire que nos rodea, y antes de que ese aire se haya calentado. Un cuerpo sólido se calienta más que el aire; por consiguiente, recibe el calor a través del aire, más bien que por su mediación. Por tanto, si el objeto visible tiene potencia para obrar, y el órgano la tiene para padecer, ¿por qué ha de tener la vista necesidad de otro medio que la luz para ejercer su potencia? Tanto valdría tener necesidad de un obstáculo. Cuando la luz del sol llega a nosotros, no ilumina el aire antes de iluminarnos a nosotros, sino que lo ilumina al mismo tiempo que a nosotros; aun antes de que se acerque al ojo, cuando todavía está en otra parte, nos ocurre que vemos, como si el aire no fuese afectado, lo cual se debe sin duda a que el medio no ha experimentado modificación, y a que la luz no ha llegado aún a unirse a nuestra vista. Ateniéndose a la hipótesis de que el aire recibe y transmite una afección, es difícil explicar por qué vemos durante la noche astros y toda clase de fuego, en general. Si suponemos que el alma permanece en sí misma, pero que se sirve, como de un bastón, de la luz emanada del ojo, para llegar al objeto visible, será preciso que la percepción, vivísima, tenga como causa la *resistencia* experimentada por la luz en su tensión, y que el color sensible, en cuanto que es color, goce de la propiedad de reflejar la luz; de esta manera, el contacto se operará merced a un medio. Pero la luz se ha acercado antes al objeto sin que hubiese tal medio; de esta manera, el contacto operado luego por un medio produciría el conocimiento merced a una especie de memoria y de razonamiento. Mas no hay nada de eso.

Si se supone, por último, que la luz contigua al objeto visible es afectada y transmite luego esa afección, de lo inmediato a lo inmediato, hasta la vista, esa hipótesis es, en el fondo, la misma que pretende que



el medio debe ser modificado previamente por el objeto visible, hipótesis que más arriba hemos discutido.

V.—¿Hay que admitir que, por lo que hace al oído, el aire es puesto primeramente en movimiento, y que, después, al transmitirse ese movimiento de lo inmediato en lo inmediato y sin alteración desde el aire que produce el sonido hasta el oído, el sonido llega así hasta el sentido? ¿O bien el medio es afectado aquí por accidente, y sólo por estar interpuesto, de suerte que, si el medio fuese aniquilado, tan pronto como el sonido fuese producido por el choque de dos cuerpos lo sentiríamos inmediatamente?—Es preciso que el aire sea primeramente puesto en movimiento; pero el medio que está interpuesto entre el aire puesto primeramente en movimiento y el oído desempeña otro papel. El aire parece que sea aquí la condición soberana para la producción del sonido, ya que el choque de dos cuerpos no produciría sonido, en su origen, si el aire, comprimido y vulnerado por su rápido encuentro, no transmitiese de lo inmediato a lo inmediato, hasta la oreja, el movimiento. Pero si la producción del sonido depende de los impulsos impresos al aire, falta aún explicar las diferencias de las voces y de los sonidos, ya que el bronce, por ejemplo, da una clase de sonido que es golpeado por el bronce, otra cuando es golpeado por otro metal, etc. Sin embargo, el aire es uno, así como el impulso que para producir el sonido recibe, y las diferencias que consideramos no consisten en más o en menos. Si se refiere al aire la producción de la voz y del sonido, porque el impulso impreso al aire es sonoro, haremos observar que el aire no es causa del sonido en cuanto aire, puesto que no resuena sino en tanto que se asemeja a un cuerpo sólido, permaneciendo en un lugar, antes de dilatarse, como un sólido. Basta, pues, aquí, con objetos que choquen entre sí, y ese choque o ese impulso forman el sonido que



llega al sentido del oído. Prueba de ello tenemos en los sonidos que se producen en el interior de los animales, sin aire, cuando una parte es golpeada por otra: tal es el sonido que producen ciertas articulaciones, cuando las doblamos, o ciertos huesos, cuando chocan entre sí o se quiebran, casos todos en que no interviene el aire.

Tales son las consideraciones a que da lugar el oído, y que se asemejan a aquellas a que nos hemos entregado a propósito de la vista. Debe, pues, decirse, por lo que al oído se refiere, que su percepción consiste, como la de la vista, en una afeción sentida simpáticamente en el animal universal.

VI.—Réstanos examinar si habría luz sin aire, en el caso de que el sol iluminase la superficie de los cuerpos y el vacío existiese en el intervalo que es actualmente iluminado por accidente en virtud del lugar que ocupa entre el sol y los cuerpos.—Evidentemente, si las demás cosas fuesen afectadas porque el propio aire lo fuese, si la luz tuviese como sustancia, de que ella sería una afeción, esa afeción no podría existir sin el sujeto que la experimentase. Pero, a nuestro ver, la luz no es esencialmente propia del aire en cuanto aire, puesto que todos los cuerpos ígneos y brillantes, entre otros las piedras preciosas, tienen un color luminoso.—Lo que pasa de un cuerpo brillante a otro cuerpo ¿existiría sin este otro cuerpo?—Si la luz no es más que una simple cualidad de otra cosa, como toda cualidad supone un sujeto, fuerza es que busquemos la luz en el cuerpo en que reside. Si es, por el contrario, un acto producido por otra cosa, ¿por qué, si no hay cuerpos cerca del objeto luminoso, si no hay más que el vacío, no habría de extenderse la luz, así por encima como por debajo, irradiando en todos sentidos? Puesto que se extiende, ¿por qué no ha de extenderse sin que sea detenida? Si su

naturaleza consiste en caer por sí misma bajará, porque ni el aire ni ningún cuerpo iluminado la hará salir del cuerpo que ilumina, ni la obligará a avanzar, puesto que no es un accidente que suponga un objeto, ni una afección que suponga un objeto afectado. Sin esto, la luz permanecería en el cuerpo iluminado cuando el objeto de que emana llegase a alejarse. Pero es el caso que la luz se aleja con ese objeto; por tanto, se extiende. ¿Dónde? Basta que exista el lugar para que la luz se extienda. Si así no fuese, el cuerpo del sol perdería su acto; es decir, la luz que esparce. Si esto es así, la luz no es cualidad de un sujeto. Es el acto que emana de un sujeto, pero no pasa a otro sujeto; únicamente, si se halla presente otro sujeto, experimentará una afección. Así como la vida, que constituye un acto del alma, afecta al cuerpo si éste se halla presente, y no deja de constituir un acto si el cuerpo está ausente, así la luz constituye un acto sujeto a las mismas condiciones. Lo que engendra la luz no es lo tenebroso del aire, ni es lo tenebroso mezclado a la tierra lo que produce una luz impura; pues, si así fuera, podría producirse lo dulce con mezclar una cosa a lo amargo. Por consiguiente, si se dice que la luz es una *modificación* del aire, hay que añadir que el aire debe ser, a su vez, modificado por esa modificación, y que lo tenebroso del aire deja de ser tenebroso después de haber sufrido ese cambio. En cuanto al aire, sigue siendo lo que era, como si no hubiera sido afectado. La afección sólo pertenece a lo que es afectado. Por consiguiente, el color no pertenece al aire, sino que subsiste en sí mismo; el aire está presente tan sólo.

VII.—Cuando el objeto de que la luz emana llega a alejarse, ¿perece la luz, o torna a su fuente? Cuestión es ésta que, en efecto, enlaza con las anteriores. Si la luz se encuentra en el cuerpo iluminado de manera que

haya llegado a serle propia, con él perece. Pero si es un acto inmanente (si así no fuera, rodearía al objeto de que emana, permanecería en él interiormente, se acumularía en él), no podría desvanecerse en tanto que el objeto de que emana siguiera subsistiendo. Si ese objeto pasa de un lugar a otro, la luz hace otro tanto, no porque refluya sobre sí misma o cambie de lugar, sino porque el acto del objeto luminoso existe y está presente desde el punto en que nada se opone a él. Si la distancia del sol a la tierra fuese mucho más considerable de lo que actualmente es, la luz del sol se extendería, así y todo, hasta nosotros, con tal que no hubiese obstáculo alguno en ese espacio. Por una parte, hay en el cuerpo luminoso un acto, una especie de vida superabundante, un principio y una fuente de actividad; por otra parte, hay allende los límites del cuerpo luminoso un segundo acto que es la imagen del acto propio de ese cuerpo, y que no se separa de él. Todo ser tiene un acto que es su imagen, de suerte que, desde el punto en que el ser existe, existe asimismo su acto, y en tanto que el ser subsiste su acto irradia más o menos lejos. Hay actos débiles y oscuros, otros ocultos, otros poderosos, que irradian a lo lejos. Cuando un acto irradia a lo lejos, fuerza es admitir que está allí donde actúa, donde ejerce y manifiesta su potencia. Así vemos que la luz brota de los ojos de los animales que los tienen naturalmente brillantes; asimismo, cuando los animales que tienen concentrado un fuego en el interior abren sus párpados, lanzan rayos de luz a las tinieblas, mientras que desde el punto en que cierran sus ojos ya no hay luz fuera. La luz no perece entonces; únicamente, que ya no se produce al exterior. ¿Vuelve a entrar en el animal? Deja únicamente de ser en el exterior, porque el fuego visual no va al exterior, sino al interior. ¿La luz misma, según eso, está en el interior? Esta, a lo menos,

sí; mas como el párpado le opone su obstáculo, ya no actúa al exterior.

Así, *la luz que emana de los cuerpos es el acto del cuerpo luminoso que actúa al exterior. La luz que se encuentra en los cuerpos dotados originariamente de esta naturaleza, es la esencia formal del cuerpo originariamente luminoso.* Cuando un cuerpo semejante ha sido mezclado a la materia, produce el *color*. El acto sólo no basta para dar el color; no produce más que la *coloración*, porque es la propiedad de un sujeto, porque de éste depende, de tal suerte que nada puede ser alejado de ese sujeto sin serlo igualmente de su acto. *La luz es completamente incorpórea*, aun cuando sea el acto de un cuerpo. No cabe, pues, decir propiamente de la luz que se aleja o que está presente; la cosa es diferente: *la luz es la esencia del cuerpo luminoso, en tanto que es su acto.* La imagen producida en un espejo es, pues, un acto del objeto visible, en el cual actúa sobre lo que puede padecer, sin dejar que se consuma nada de su propia substancia. Si el objeto está presente, la imagen aparece en el espejo: es, en cierto modo, la imagen del color que tiene tal figura. Si el objeto se aleja, el cuerpo diáfano ya no tiene lo que tenía cuando el objeto visible actuaba sobre el espejo. Y lo mismo ocurre con la primera alma (el alma racional): su acto permanece en el cuerpo en tanto que ese alma permanece también en él.

Si se trata de una fuerza que no sea el acto de la primera alma, sino que procede solamente de ese acto, como ocurre con la vida que decimos propia del cuerpo, ¿estará esa fuerza en las mismas condiciones que la luz mezclada a los cuerpos? Decimos que la luz está en los cuerpos coloreados, en tanto que lo que produce el color está mezclado a los cuerpos. En tanto a la vida propia del cuerpo, pensamos que éste la posee en tanto que la primera alma está presente, porque nada

puede ser inanimado. Cuando el cuerpo perece y ya no está asistido por la primera alma que le comunicaba la vida, ni por su acto, ¿cómo ha de permanecer la vida en el cuerpo? Pero ¿es que esa vida ha perecido? No. Esa vida, comoquiera que es no más que la imagen de una irradiación, no ha perecido; lo único que debemos decir es que ya no está en el cuerpo.

VIII.—Si hubiera un cuerpo fuera de nuestro mundo, y un ojo lo examinase desde aquí, sin obstáculo, es dudoso que pudiese verlo, pues no estaría en comunidad de afección con él, ya que la comunidad de afección tiene como causa la naturaleza del animal uno; es decir, la unidad del mundo. Puesto que la comunidad de afección o simpatía supone que las cosas sensibles y los sentidos pertenecen al animal uno, el cuerpo situado fuera del mundo no sería percibido, a menos que fuese una parte del mundo, en cuyo caso podría ser percibido. Mas si no fuese una parte del mundo, pero por su color y por sus demás cualidades fuese conforme al órgano que debiese percibirlo, ¿sería percibido? No; no sería percibido, aun dando por admisible esta hipótesis de un cuerpo situado fuera del mundo. Pero acaso se rechace esa hipótesis, pretendiendo que es absurdo que el ojo no vea el color que tiene ante sí, y que los demás sentidos no perciban las cualidades que están en su presencia. Esto parece absurdo debido a que somos activos y pasivos porque estamos y somos en el animal uno y constituímos partes del mismo.

¿Nos falta algo todavía por examinar? Si con lo que llevamos dicho basta, nuestra demostración ha terminado; si no, habremos de dar nuevas pruebas en apoyo de lo que expostulamos. Todo animal es simpático respecto de sí mismo. Si lo que hemos llamado tal forma un solo animal, basta con nuestra demostración, y todas las cosas experimentarán afecciones comunes en tanto que constituyen partes del animal uno. Si se

sostiene que un cuerpo exterior al mundo podría ser sentido desde éste a causa de su semejanza, diremos que la percepción pertenece al animal, porque es el animal el que posee la semejanza, ya que su órgano receptor es semejante a la cosa percibida; así, la sensación será la percepción que el alma tenga por medio de órganos semejantes a las cosas percibidas. Por tanto, si el animal siente, no sólo lo que está en él, sino, además, cosas semejantes a lo que está en él, percibirá esas cosas en tanto que ese animal, y esas cosas serán percibidas por él, no en tanto que le pertenecen, sino en tanto que se asemejan a lo que le pertenece. Más bien parece que las cosas percibidas deban serlo en tanto que son semejantes porque el alma se las ha hecho semejantes y familiares. Por tanto, si el alma que torna esas cosas semejantes a sí es completamente diferente de ellas, las cosas que se supone se tornan semejantes a ella seguirán siéndole completamente extrañas. Lo absurdo de la consecuencia revela que hay contradicción en la hipótesis, pues que se afirma a la vez que el alma existe y que no existe, que las cosas son conformes y diferentes, semejantes y desemejantes. Por consiguiente, puesto que la hipótesis implica contradicción, es inadmisibile, ya que supone que el alma existe en este mundo, y, por ende, que el mundo es y no es universal, es y no es otro, es y no es perfecto. Fuerza es, pues, abandonar la hipótesis que discutimos, ya que no hay modo de sacar de ella una consecuencia racional, puesto que implica contradicción.

## SEXTO TRATADO

### De los sentidos y de la memoria

I.—Si admitimos que las *sensaciones* no son *imágenes impresas en el alma y semejantes a la huella de un sello*, diremos también, para ser consecuentes con nosotros mismos, que los *recuerdos* no son nociones ni sensaciones conservadas en el alma por la *permanencia de la huella*, ya que, según nosotros, el alma no ha recibido huella en el origen. Así, ambas cuestiones sólo forman una: o hay que admitir que la sensación consiste en una imagen impresa en el alma, y el recuerdo en su conservación; o, si se recusa uno de estos dos asertos, hay que recusar asimismo el otro. Puesto que consideramos falsos los dos, tenemos que buscar cómo se operan entrambos hechos, ya que afirmamos que la sensación no es la impresión de una imagen, ni el recuerdo la permanencia de esa imagen.

Si examinamos ante todo el sentido más penetrante, hallaremos, transportando por inducción las mismas leyes a los demás sentidos, la solución del problema.

#### 1.—De la sensación.

En general, cuando sentimos con la vista, percibimos el objeto visible y lo alcanzamos por medio de dicho sentido en el lugar en que está situado ante nuestros ojos, como si la percepción se operase en ese mismo lugar y el alma viviese fuera de sí. Este hecho ocurre, creo, sin que ninguna imagen sea producida ni se



produzca fuera del alma, sin que ésta reciba ninguna huella semejante a la que el sello deja en la cera. El alma, en efecto, no tendría necesidad de mirar fuera de sí, si poseyera ya en sí misma la imagen del objeto visible, si viese no más que porque posee la *imagen* (*typos*). Se calcula en qué intervalo está situado el objeto, a qué distancia es percibido. Y es que el alma no tiene en sí misma la imagen del objeto; si así no fuese, como el objeto no estaría alejado de ella, el alma no lo vería situado a gran distancia. Además, ateniéndose a la imagen que recibiese, no podría juzgar de la magnitud del objeto, ni determinar siquiera si éste posee magnitud. Pongamos que el objeto fuese el cielo: evidentemente, la imagen que de él tuviese el alma no podría ser tan grande. Por último—y aquí tropeizamos con la objeción de más entidad que pueda hacerse a esta doctrina—, si únicamente percibiésemos las imágenes de los objetos que vemos, en lugar de ver esos mismos objetos sólo veríamos sus *rastros* (*indálmata*) y sus *sombras* (*skiatí*). Las realidades, entonces, serían otras que las cosas que vemos. Finalmente, si se dice con razón que no podemos distinguir un objeto puesto sobre nuestra pupila, mientras que lo vemos si está alejado de ella, con más verdad aún se aplica este aserto al alma. Si ponemos en ella la imagen del objeto visible, no verá el objeto que le da esa imagen. Es preciso, en efecto, que haya dos cosas: el objeto que es visto y el sujeto que ve. Por consiguiente, el sujeto que ve al objeto visible debe ser distinto de él y verlo situado en otro lugar que en sí mismo. Así, el acto de la visión tiene como condición, no que la imagen del objeto esté situada en el alma, sino más bien que no esté situada en ella.

II.—Si la *sensación* no se opera así, ¿de qué manera acontece? ¿Puede juzgar el alma de las cosas que no posee? Indudablemente. Es propio de la potencia,

no experimentar, no padecer, sino desplegar su fuerza, realizar aquella función a que está destinada. Para que el alma distinga el objeto visible o el objeto sonoro, es preciso que éstos no sean *imágenes* ni *pasiones*, sino *actos* relativos a los objetos que son naturalmente de su dominio. Sin embargo, si nos negásemos a creer que cada facultad pueda conocer su objeto sin recibir de él un impulso, la haríamos padecer, no le haríamos conocer el objeto situado ante ella, ya que es ella la que debe dominar al objeto, en lugar de ser dominada por él.

Lo mismo que con la vista ocurre con el oído. La *huella* está en el aire; los sonidos consisten en una serie de vibraciones distintas, semejantes a letras que trazase el que habla. El alma, en virtud de su potencia y de su esencia, lee los caracteres figurados en el aire cuando se presentan a la facultad que debe percibirlos.

Finalmente, en lo que atañe al gusto y al olfato, hay que distinguir asimismo entre la *pasión* y el *conocimiento de la pasión*, conocimiento que es la *sensación*, el *juicio de la pasión*, y que difiere completamente de ella. En cuanto al *conocimiento de las cosas inteligibles*, menos admite aún una *pasión*, una *huella*, ya que el alma encuentra *en sí misma* las cosas inteligibles, y contempla *fuera de sí misma* las cosas sensibles. Así, las nociones de las primeras son *actos* de naturaleza superior a las otras, como que son los actos mismos del alma, los actos producidos por ella.

En cuanto a saber si el alma se ve a sí misma como doble, contemplándose en cierto modo como a otro objeto, mientras que ve a la inteligencia como una de suerte que las dos cosas no formen más que una sola, es ésta una cuestión de que más adelante nos ocuparemos.

2. De la Memoria.

III.—Fáltanos ahora hablar de la *memoria*.—Empezaremos por decir que atribuimos al alma una potencia que no es asombrosa, o que lo es, si se quiere, mas no increíble: consiste en que el alma, sin recibir nada, percibe, sin embargo, las cosas que no tiene. Es que el alma es por su naturaleza la *razón de todas las cosas* (*lógos pánton*), razón última de las cosas inteligibles, razón primera de las cosas sensibles. Así tiene relaciones con unas y otras; es mejorada y vivificada por las cosas inteligibles; pero es engañada por la semejanza que las cosas sensibles poseen respecto de las inteligibles, y desciende a este mundo como arrastrada por el encanto que la seduce. Conoce, pues, por igual las cosas inteligibles y las cosas sensibles porque ocupa una posición intermedia entre ellas. Se dice que piensa las cosas inteligibles cuando las recuerda aplicándose a ellas. Las conoce porque es, de cierta manera, esas cosas. Las conoce, no porque las sitúe en sí misma, sino porque las posee en cierto modo, porque tiene *intuición* de ellas; porque, siendo esas cosas de una manera obscura, se despierta, pasa de la obscuridad a la claridad, de la *potencia* al *acto*. De la misma suerte se comporta respecto de las cosas sensibles: al acercarlas a lo que de ellas tiene en sí misma, las torna luminosas, tiene *intuición* de ellas, porque posee una potencia dispuesta a percibir las y, por decirlo así, a parirlas. Cuando el alma ha aplicado toda la fuerza de su atención a uno de los objetos que a ella se ofrecen, permanece largo tiempo afectada por ese objeto como si éste se hallara presente, y cuanto mayor es la atención con que lo considera, tanto más tiempo lo ve. Por eso tienen más memoria los niños: no abandonan prontamente un objeto, sino que ponen lar-

gamente en él sus miradas; en lugar de dejarse distraer por una multitud de objetos, conceden únicamente su atención a algunos de esos objetos. Contrariamente, aquellos cuyo pensamiento y cuyas facultades se ocupan de muchas cosas, las recorren, en cierto modo, y no se detienen en ellas.

Si la memoria consistiera en conservar *imágenes*, el número de éstas no la debilitaría. Si las conservase contenidas en sí misma, no tendría necesidad de reflexionar para recordarlas, ni podría tampoco recordarlas súbitamente después de haberlas olvidado. El ejercicio no hace más que aumentar la energía y la fuerza de la memoria, como el ejercicio que damos a nuestras manos o a nuestros pies no tiene otra finalidad que ponernos en estado de hacer más fácilmente ciertas cosas que no están en nuestros pies ni en nuestras manos, sino que estos miembros se tornan, con la costumbre, más aptos para hacerlas. Por otra parte, ¿por qué no nos acordamos de una cosa cuando no la hemos oído sino una o dos veces? ¿Por qué, cuando la hemos oído con frecuencia, nos acordamos de ella mucho tiempo, aun cuando en el primer momento no la hayamos retenido? No porque en el primer momento sólo hayamos retenido algunas partes de la imagen, ya que, en tal caso, recordaríamos esas partes. Lejos de eso, el recuerdo se produce de una vez, después de la última audición o de la última reflexión. Este hecho demuestra suficientemente que no se hace más que despertar en el alma la facultad de la memoria, darle nueva energía, ya sea para todas las cosas en general, ya para una en particular. La memoria, por lo demás, no nos devuelve solamente aquellas cosas sobre que hemos reflexionado, sino que nos sugiere asimismo multitud de otros recuerdos, merced a la costumbre que tiene de servirse de ciertos indicios, de los cuales basta con encontrar uno para recordar fácilmente el

resto. ¿Cómo puede explicarse este hecho sino admitiendo que la facultad de la memoria se ha fortalecido? La conservación de las imágenes en el alma, antes indicaría debilidad que fuerza; porque para recibir diferentes huellas es preciso prestarse fácilmente a toda forma. Si toda huella fuese una pasión, seguiríase de ello que la memoria estaría en proporción de la pasividad. Ahora bien, lo que ocurre es, evidentemente, lo contrario. Jamás un ejercicio, cualquiera que éste sea, hace más apto para padecer al ser que a él se entrega. Por otra parte, en las sensaciones, no es el órgano débil e impotente por sí mismo quien percibe; no es el ojo, por ejemplo, quien ve, sino la *potencia activa* del alma. Por eso los viejos tienen a la vez sensaciones y recuerdos más débiles. La sensación y la memoria implican, por tanto, *alguna energía*.

Puesto que la sensación no es la impresión de una imagen en el alma, ¿cómo podría ser la memoria depósito de cosas que no ha recibido? Y, si es una *facultad (dynamis)*, una *disposición (paraskeyé)*, ¿por qué no recordamos inmediatamente lo que hemos aprendido, y necesitamos algún tiempo para recordarlo? Es porque necesitamos hacernos dueños de nuestra facultad y aplicarla a su objeto. Lo mismo ocurre con nuestras demás facultades; es necesario que las preparemos para que desempeñen sus funciones; unas veces actúan inmediatamente, y otras necesitan recoger sus fuerzas. A menudo ocurre que los mismos hombres no tengan a la vez memoria y penetración, porque no es la misma facultad la que entra en juego en ambos casos. Así, no es lo mismo el atleta que el corredor. En cada uno de ellos predominan disposiciones diferentes. Por otra parte, nada impide que el hombre dotado de alma fuerte y tenaz no relea en cierto modo lo que su memoria retiene, y que el que deja escapar muchas cosas no esté predispuesto por su debilidad a experimentar y a

conservar afecciones pasivas. Por lo demás, la propiedad que, de no ser extensa, posee el alma, prueba que es una *potencia*.

En general, todos los hechos que acontecen en el alma se producen en ésta de manera muy diferente a como imaginan los hombres que jamás han examinado esos hechos, y muy diferente, asimismo, de como se operan los fenómenos sensibles que inducen a error por su analogía. De aquí que los hombres de que hablamos crean que las sensaciones y los recuerdos se asemejan a caracteres inscritos en tablillas o en papiros. Ahora bien, ya consideren al alma como material, ya como inmaterial, ignoran ciertamente las absurdas consecuencias que de semejante opinión se desprenden.

## SEPTIMO TRATADO

### De la inmortalidad del alma

I.—¿Somos inmortales, o morimos por entero? ¿O bien, de las dos partes de que nos componemos, una está condenada a disolverse y a perecer, y la otra, que constituye propiamente nuestra persona, subsiste perpetuamente? Tales son las cuestiones que aquí hemos de resolver con el estudio de nuestra naturaleza.

El hombre no es un ser simple: hay en él un alma y un cuerpo que está unido a ese alma, bien como instrumento, bien de alguna otra manera. He aquí cómo hay que distinguir el alma del cuerpo y determinar la naturaleza y esencia de cada uno de ellos.

Como la naturaleza del *cuerpo* consiste en ser *compuesto*, la razón nos hace comprender que no puede durar perpetuamente, y los sentidos nos lo muestran disuelto, destruído, presa de la corrupción, porque los elementos que lo componen vuelven a unirse a los elementos de la misma naturaleza, se alteran, se transforman, se destruyen unos a otros, sobre todo cuando esta masa es abandonada por el alma, que es lo único que mantiene unidas a las partes. Un cuerpo, aun cuando lo tomemos aisladamente, no es *uno*; puede descomponerse en *forma* y en *materia*, principios necesarios para la constitución de todos los cuerpos, inclusive los que son simples. Por otra parte, comoquiera que gozan de extensión, los cuerpos pueden ser cortados, divididos en partes infinitamente pequeñas, y perecer de esa manera. Por consiguiente, si nuestro



cuerpo es una *parte* de nosotros, no somos por entero inmortales; si no es más que *instrumento* de nuestra alma, como es dado a ésta solamente por algún tiempo, es, además, perecedero por su naturaleza.

En cuanto al *alma*, que es la parte principal del hombre y constituye al *hombre* mismo, debe hallarse respecto del cuerpo en la relación en que está la *forma* respecto de la *materia*, o un *artesano* respecto de su *instrumento*. En ambos casos, el alma es el hombre mismo.

II.—¿Cuál es, pues, la naturaleza del alma? Si es un *cuerpo*, es susceptible de descomposición, ya que todo cuerpo es compuesto. Si no es un cuerpo, si tiene otra naturaleza, es preciso que examinemos esa naturaleza, ya sea de la misma manera que hemos examinado el cuerpo, ya de otro modo.

### I. El alma no es corpórea.

1.º *Ni una molécula material ni una agregación de moléculas materiales podrían poseer vida ni inteligencia.*

Consideremos, en primer lugar, de qué se compondría el cuerpo a que se llama alma. Como toda alma posee necesariamente vida, y el cuerpo que se considera como que es el alma debe contener por lo menos dos moléculas, si no más, es preciso, o que sólo una de ellas posea vida, o que la posean entrambas, o que ninguna de las dos la posea. Si sólo una molécula está asistida de vida, sólo ella, también, será el alma. ¿De qué naturaleza será, por consiguiente, esa molécula que suponemos posee vida por sí misma? ¿Será de agua, de aire, de tierra, o de fuego? Pero éstos son elementos inanimados por sí mismos, y que, incluso cuando son animados, sólo tienen una vida prestada. No hay, sin embargo, otra clase de cuerpos. Aun aque-

llos que han admitido otros elementos que el agua, el aire, la tierra y el fuego, los han considerado, así y todo, como cuerpos y no como almas; no les han atribuído vida. ¿Se dirá que la vida resulta de la reunión de moléculas, cada una de las cuales no posee por sí misma, empero, vida? Sería una hipótesis absurda. ¿Se dirá, por último, que cada molécula posee vida? Entonces bastará con una sola.

Lo más contrario a la razón que existe es sostener que una agregación de moléculas produce la vida, que elementos sin inteligencia engendran la inteligencia. Es preciso, se dirá, que esos elementos, para producir la vida, sean mezclados de cierta manera. Según eso, debe haber un principio que introduzca el orden y sea causa de la mixtión, y sólo ese principio merece ser considerado como el alma. No existirían cuerpos simples, y con más razón cuerpos compuestos, si no hubiera un alma en el universo, puesto que es la razón espermática la que, al agregarse a la materia, produce el cuerpo. Ahora bien, ¿de dónde procede la razón, si no es de un alma?

III.—2.º *Una agregación de átomos no podría formar un todo que fuese uno y simpático respecto de sí mismo.*

¿Habrà quien sostenga que no es así, que el alma está constituída por la unión de átomos o indivisibles? Para refutar este error es preciso en qué consisten la *simpática* o *comunidad de afección*, y la *yuxtaposición*. Por una parte, una agregación de moléculas corpóreas que son incapaces de estar unidas, y que no sienten, mal puede formar un todo que sea uno y simpático; ahora bien, el alma es simpática respecto de sí misma. Por otra parte, ¿cómo constituir con átomos juxtapuestos un cuerpo, una extensión?

3.º *Todo cuerpo está compuesto de una materia y*

*de una forma, mientras que el alma es una substancia simple.*

Si se toma un cuerpo simple, no se pretenderá, sin duda, que su materia posea la vida por sí misma, puesto que la materia no tiene cualidad; por consiguiente, lo que le da la vida es su forma. Si la forma es una esencia, el alma no será a la vez la materia y la forma; será solamente la materia o la forma. Por tanto, no será el cuerpo, ya que el cuerpo no está constituido solamente por la materia, como demostraremos mediante el análisis, si se niega esta verdad.

4.º *El alma no es una simple manera de ser de la materia, ya que ésta no sabría darse forma a sí misma.*

¿Se dirá que esa forma no es una esencia, sino una simple manera de ser de la materia? ¿De dónde ha recibido, entonces, la materia de esa manera de ser y la vida que le anima? Evidentemente no es la materia quien se da a sí misma una forma y un alma. Fuerza es, pues, que lo que da vida a la materia o a un cuerpo cualquiera sea un principio extraño y superior a la naturaleza corporal.

5.º *Ningún cuerpo subsistiría sin la potencia del Alma universal.*

Por lo demás, ningún cuerpo subsistiría sin la potencia del Alma universal. Todo cuerpo es, en efecto, en un fluír y en un movimiento perpetuos, y el mundo no tardaría en perecer si no contuviese más que cuerpos, aun cuando se diese a uno de ellos el nombre de Alma, ya que ese Alma, como estaría compuesta de la misma materia de los demás cuerpos, correría la misma suerte que ellos. O, mejor dicho, ni siquiera habría cuerpos, todo permanecería en estado de materia informe, ya que no habría principio que la moldease. Y ni aún existiría la materia, y el universo se hundiría en la nada, si el cuidado de mantener unidas las partes del universo fuese confiado a un cuerpo que sólo

el nombre tuviese de Alma (el *aire*, por ejemplo, un *soplo* sin cohesión, que no es *uno* por sí mismo). Como todos los cuerpos son divisibles, si el universo dependiese de un cuerpo, ¿no se vería privado de inteligencia y abandonado al azar? ¿Cómo, en efecto, habría de haber orden en un soplo que necesita, a su vez, que el alma le dé orden? ¿Cómo habría de haber en ese soplo una razón, una inteligencia? Desde el punto en que el Alma existe, todos los elementos sirven para constituir el cuerpo del mundo y el del animal, porque todas las fuerzas diversas concurren, aunadas, al fin del Todo; si quitáis el Alma de ese cuerpo, ya no hay en él orden, ni siquiera existe ya nada.

IV.—6.º *Si el alma es otra cosa que la simple materia, debe constituir una forma substancial.*

Los que admiten que el alma es un cuerpo, se ven obligados por la fuerza misma de la verdad a reconocer que antes que los cuerpos, y por encima de ellos, existe una forma propia del alma, puesto que admiten la existencia de un *espíritu inteligente*, de un *fuego intelectual*. Según ellos, parece que no pueda haber en el orden de los seres una naturaleza superior sin *espíritu* ni *fuego*, y que el alma tenga en cierto modo necesidad de un lugar en que estar *edificada*; lejos de esto, empero, son los cuerpos, únicamente, quienes tienen necesidad de estar edificados sobre algo, y de hecho están edificados sobre las *potencias del alma*. Si se cree que el alma y la vida no son más que un *espíritu*, ¿por qué añadir de *cierto carácter*, trivial expresión a que se recurre cuando no hay más remedio que admitir una naturaleza activa superior a la de los cuerpos? Si no todo *espíritu* es un alma, ya que hay millares de *espíritus* inanimados, si sólo es un alma aquel en quien se encuentra *cierto carácter*, ese *cierto carácter* y esa *manra de ser* serán una cosa real o no serán nada.

Si no son nada, lo único real que habrá será *el espíritu*, y esa *manera de ser* de que se habla será tan sólo una vana frase. Si se admite ese sistema, nada existe verdaderamente fuera de la materia: Dios, el alma y todas las demás cosas son no más que una palabra; sólo el cuerpo subsiste realmente. En cambio, si esa *manera de ser* es algo real, si es otra cosa que el substratum o la materia, si reside en la materia sin ser material ni estar compuesta de materia, entonces será una naturaleza diferente del cuerpo, una *razón*.

7.º *El cuerpo ejerce una acción uniforme, mientras que el alma ejerce una acción diversísima.*

La imposibilidad de que el alma sea un cuerpo demuéstrase asimismo a la luz de las siguientes consideraciones. Un cuerpo es caliente o frío, duro o blando, líquido o sólido, negro o blanco; posee, en fin, cualidades diferentes según su naturaleza. Si es solamente cálido o frío, ligero o pesado, blanco o negro, comunica su única cualidad a aquello que a él se acerca, ya que mal podría enfriar el fuego, ni calentar el hielo. El alma, sin embargo, no sólo produce diferentes efectos en animales diferentes, sino efectos contrarios, inclusive, en el mismo ser: torna ciertas cosas sólidas, densas, negras, ligeras, y otras líquidas, raras, blancas, pesadas. No debería producir más que un solo efecto, según la diferente cualidad del cuerpo y según su color; sin embargo, ejerce una acción sobremanera diversa.

V.—8.º *El cuerpo sólo tiene una manera de moverse, mientras que el alma tiene diferentes movimientos.*

Si el alma es un cuerpo, ¿cómo es posible que tenga diferentes movimientos en lugar de uno solo, siendo así que un cuerpo sólo tiene una manera de moverse? ¿Se explicarán esos movimientos por determinaciones voluntarias y por razones espermáticas? Perfectamente. Pero ni la determinación voluntaria, ni esas razo-

nes, que difieren entre sí, pueden pertenecer a un cuerpo uno y simple, ya que un cuerpo de esa índole participa únicamente en tal o cual razón por el principio que lo ha tornado caliente o frío.

9.º *El alma, como que es siempre idéntica, no puede, como el cuerpo, perder partes ni agregarse otras nuevas.*

¿De quién podría recibir el cuerpo la facultad de hacer crecer los órganos en un tiempo determinado y en proporciones? Su función consiste en crecer, no en hacer crecer, a menos que se comprenda en su masa material el principio del crecimiento. Si el alma que hace crecer al cuerpo fuese, a su vez, un cuerpo, debería, al unirse a otras moléculas de la misma naturaleza que ella, cobrar un crecimiento proporcionado al de los órganos. En ese caso, las moléculas que se añadan al alma serán animadas o inanimadas: si son animadas, ¿cómo han llegado a serlo, de quién han recibido ese carácter? Si no lo son, ¿cómo llegarán a serlo, cómo podrá establecerse concordancia entre ellas y el alma primera? ¿Cómo no han de formar con ella una sola unidad, concordando con ella? ¿No constituirán un alma que permanecerá ajena a la primera, que no poseerá los conocimientos de ésta? Esa agregación de moléculas a que de esta suerte se llamará alma, se asemejará a la agregación de moléculas, que forma nuestro cuerpo. Perderá partes, y agregará así otras nuevas, y no será idéntica a sí misma. Pero entonces, ¿cómo recordaremos, cómo conoceremos nuestras propias facultades, si no poseemos un alma idéntica?

10.º *El alma, comoquiera que es una y simple, se halla, íntegra, por doquiera, y tiene partes, cada una de las cuales es idéntica al todo. No ocurre lo mismo con el cuerpo.*

Si el alma es un cuerpo, como todo cuerpo es divisible por su naturaleza, tendrá partes que no serán

idénticas al todo. Por consiguiente, si el alma tiene una magnitud determinada de la que no puede perder nada sin cesar de ser un alma, al perder alguna parte de sí cambiará de naturaleza, como ocurre a toda cantidad. Si un cuerpo, al perder de su magnitud, permanece idéntico, sin embargo, en lo que a la cualidad se refiere, no por ello deviene menos distinto del que antes era, en cuanto a la cantidad, y solamente sigue siendo idéntico en cuanto a la calidad, que difiere de la cantidad. ¿Qué responderán a esto los que pretenden que el alma es un cuerpo? ¿Dirá que, en el mismo cuerpo, cada parte posee la misma cualidad que el alma total, y que otro tanto ocurre respecto a la parte de una parte? Entonces, la cantidad ya no es esencial a la naturaleza del alma; al principio, sin embargo, se suponía que el alma necesitaba poseer una magnitud determinada. Además, el alma está íntegra por doquiera; ahora bien, es imposible que un cuerpo esté en toda su integridad en diversos lugares a la vez, que tenga partes idénticas al todo. Si se niega el nombre de alma a cada parte, entonces el alma se compone de partes inanimadas. Por último, si el alma es una magnitud determinada, no puede aumentar ni disminuir sin que deje de ser un alma. Ocurre, sin embargo, que de una sola concepción y de una sola simiente nazcan dos seres, e inclusive un número mucho mayor de ellos, como vemos en ciertos animales en quienes la simiente se divide. Pues bien, en ese caso, cada parte es idéntica al todo. Este hecho no demuestra, a poca atención, que se ponga en estudiarlo, que el principio en que la parte es idéntica al todo es esencialmente superior a la cantidad, no tiene necesariamente ninguna especie de cantidad. Sólo con esta condición puede perseverar el alma en su identidad cuando el cuerpo pierde en cantidad, puesto que aquella no necesita de masa alguna, de ninguna cantidad, pues que su esencia es de



naturaleza por completo diferente. El alma y las razones espermáticas carecen, pues, de extensión.

VI.—II.º *El cuerpo no podría tener de por sí ni sensación, ni pensamiento, ni virtud.*

Si el alma fuese un cuerpo, no poseería sensación, ni pensamiento, ni ciencia, ni virtud, ni ninguna de las perfecciones que la embellecen. Y he aquí la demostración de ello: El sujeto que percibe un objeto sensible debe ser *uno*, y captar ese objeto en su totalidad en virtud de una sola y la misma potencia. Esto es, lo que ocurre cuando por medio de diversos órganos percibimos diversas cualidades de un solo objeto, o cuando, con un solo órgano, abarcamos en su conjunto un objeto complejo; un rostro, por ejemplo: no hay un principio que vea la nariz, otro que vea los ojos; es *el mismo principio* quien lo abarca todo a la vez. Sin duda que una impresión sensible nos llega por los ojos, otra por los oídos; pero es preciso que entrambas vayan a parar a un *principio uno*. ¿Cómo decidir, en efecto, de la diferencia de las impresiones sensibles, si no convergen todas a una hacia el mismo principio? Ese principio es como un centro, y las sensaciones particulares como líneas que partiendo de la circunferencia se dirigiesen hacia ese centro. Ese principio central es esencialmente *uno*. Si fuera divisible y las impresiones sensibles fuesen a parar a dos puntos alejados entre sí como lo están los extremos de una misma línea, o concurriesen hacia un solo y el mismo punto, hacia el punto medio, por ejemplo, o bien una parte sintiese una cosa, y otra parte otra, sería absolutamente como si, puestas ambas en presencia de un mismo objeto, de un mismo rostro, por ejemplo, yo percibiese tal cosa y otro hombre tal otra. Fuerza es, pues, admitir que las sensaciones van a parar a un mismo principio, como los hechos lo demuestran. Así, las imágenes visibles se achican en la pupila. Si así no fuese, ¿cómo po-

driamos ver con ella los objetos más grandes? Con más razón, por tanto, las sensaciones que van a parar al *principio dirigente* deben asemejarse a intuiciones indivisibles y ser percibidas por un principio indivisible. Si éste fuese extenso, podría dividirse como el objeto sensible. Cada una de sus partes percibiría así una de las partes del objeto sensible y nada captaría en nosotros al objeto en su totalidad. Preciso es, pues, que el sujeto que percibe sea íntegramente *uno*; porque, ¿cómo se dividiría, si no? No sería posible hacerlo coincidir en algún modo con el objeto sensible, como dos figuras iguales puestas una sobre otra, porque el principio dirigente no tiene una extensión igual a la del objeto sensible. ¿Cómo se operará, entonces, la división? ¿Supondremos que hay en el sujeto que siente tantas partes como hay en el objeto sensible? ¿Cada parte del alma sentirá, a su vez, por medio de sus propias partes, o bien las partes de las partes no sentirán? Esto no es admisible. Si, por otro lado, cada parte siente el objeto en su integridad, como toda magnitud es divisible hasta el infinito, síguese de aquí que habrá en cada parte del alma infinidad de sensaciones para un mismo objeto, y, con más razón, infinidad de imágenes en el principio que nos dirige. Mas no hay nada de eso.

Además, si el principio que siente fuese corporal, no podría sentir sino en cuanto los objetos exteriores produjesen en la sangre o en el aire una *huella* semejante a la que un sello imprime en la cera. Si imprimiesen su imagen en sustancias húmedas, como indudablemente se supone, esas huellas se confundirían como imágenes en el agua, y no habría memoria de ellas. Si esas huellas perdurasen, o bien servirían de obstáculo a las que viniesen después de ellas, y entonces ya no habría sensación, o bien serían borradas por las nuevas, y en ese caso ya no habría recuerdo. Por consiguiente, si el alma es capaz de recordar sus

sensaciones anteriores, de tener nuevas sensaciones a las que no sirvan de obstáculo las precedentes, quiere decirse que no es corpórea.

VII.—Las mismas reflexiones pueden hacerse a propósito del dolor y del sentimiento que del mismo se tiene. Cuando decimos que a un hombre le duele un dedo, reconocemos, sin duda, que el dolor está localizado en el dedo, y que el sentimiento del dolor es experimentado por el *principio dirigente*. Así, cuando una parte del *espíritu sufre*, ese sufrimiento es sentido por el principio dirigente, y compartido por toda el alma. ¿Cómo explicar esa simpatía? Merced a la *transmisión de lo inmediato a lo inmediato (diadósei)*, se dirá: la impresión sensible es experimentada primeramente por la parte del *espíritu animal* que reside en el dedo, transmitida después a la parte inmediata, y así sucesivamente, hasta llegar al principio que nos dirige. Necesariamente, si el dolor es sentido por la primera parte que lo experimenta, lo será también por la segunda, a que es transmitida, después por la tercera, y así sucesivamente, de suerte que un solo dolor causará un número infinito de sensaciones; finalmente, el principio dirigente percibirá todas esas sensaciones, y, además, su propia sensación después de todas las otras. A decir verdad, cada una de esas sensaciones no hará conocer el sufrimiento del dedo, sino el sufrimiento de una de las partes intermedias: la segunda sensación, por ejemplo, hará conocer el sufrimiento de la mano; la tercera, el del brazo, y así sucesivamente. Habrá, por tanto, infinidad de sensaciones. En cuanto al principio dirigente, no sentirá el dolor del dedo, sino su propio dolor; sólo éste conocerá, y no cuidará de lo demás, puesto que ignorará el dolor experimentado por el dedo. Por ende, no es posible que la sensación ocurra por transmisión de lo inmediato a lo inmediato, ni que una parte del cuerpo conozca el sufrimiento ex-

perimentado por otra, puesto que el cuerpo tiene extensión, y en toda extensión todas las partes son extrañas las unas respecto de las otras. Por consiguiente, el principio que siente debe ser doquiera idéntico a sí mismo. Ahora bien, de todos los seres, es el cuerpo la substancia a que menos puede convenir esta identidad.

VIII.—Tampoco el alma, si fuese un cuerpo, podría pensar, de cualquier modo que fuese. Y he aquí la demostración de ello: *Sentir*, para el alma, es *percibir los objetos sensibles sirviéndose para ello del cuerpo*. Por tanto, el *pensar* no puede consistir asimismo en un *percibir por medio del cuerpo*, a menos que sentir y pensar fuesen una sola y la misma cosa. Así, pensar debe consistir en *percibir sin ayuda del cuerpo*. Con más razón, pues, debe no ser corpóreo el principio pensante. Puesto que es la sensación quien capta los objetos sensibles, debe ser, parejamente, el pensamiento o *intelección* quien capte los objetos inteligibles. Si se niega esto, se admitirá, a lo menos, que pensamos ciertos inteligibles, que percibimos objetos sin extensión. ¿Cómo podría pensar una substancia extensa lo que no tiene extensión alguna, ni una substancia divisible lo indivisible? ¿Con una parte indivisible, acaso? Pero entonces el sujeto pensante no será corpóreo, porque no es necesario que el sujeto se halle en su totalidad en contacto con el objeto; basta que lo alcance con una de sus partes. Por consiguiente, si se nos da como reconocida esta verdad, a saber: que los pensamientos más elevados tienen objetos completamente incorpóreos, es preciso, para conocerlos, que el principio dirigente sea o devenga independiente del cuerpo. ¿Se dirá, a esto, que el pensamiento tiene como objeto las formas inherentes a la materia? Entonces no habrá más remedio que confesar, además, que esas formas sólo pueden ser pensadas cuando son separadas de la materia por la inteligencia. El

hombre no opera con esta masa carnal, ni, en general, con la materia, la abstracción del triángulo, del círculo, de la línea, del punto. Por tanto, el alma, para llegar a esa abstracción, tiene que separarse del cuerpo; por consiguiente, no ser un cuerpo.

Ni la Belleza ni la Justicia tienen tampoco, a lo que creo, extensión, y con su concepción debe ocurrir otro tanto. Estas cosas sólo pueden ser captadas y conservadas por la parte indivisible del alma. Si ésta fuese corpórea, ¿dónde existirían las virtudes, la prudencia, la justicia, el valor? Estas virtudes ya no serían más que una determinada disposición del *espíritu* o de la *sangre*; el valor y la templanza, por ejemplo, serían, respectivamente, cierta irritabilidad y un venturoso temperamento del *espíritu*; la belleza consistiría en la agradable forma de los contornos, que hace que calificamos de elegantes y hermosas a aquellas personas en quienes la echamos de ver. Con arreglo a esa hipótesis, se concibe que el *espíritu* pueda tener en sus formas vigor y belleza. Pero ¿qué necesidad tiene de templanza? Antes parece que deba buscar ser agradablemente afectado por las cosas a que toca y que abarca, gozar de un calor moderado, de un dulce frescor, estar en contacto no más que con objetos dulces, tiernos y suaves. ¿Qué le importa conceder a cada uno lo suyo?

Las nociones de la virtud y las demás cosas inteligibles que el alma piensa, ¿son eternas, o bien la virtud, por ejemplo, nace y habrá de perecer? Pero, si es así, ¿por qué ser y cómo sería formada? La misma cuestión queda por resolver siempre. Las cosas inteligibles deben ser, pues, eternas, inmutables, como las nociones geométricas; por consiguiente, no deben ser corpóreas. Por último, el sujeto en quien subsisten debe ser de la misma naturaleza que ellas, y, por ende, no ser tampoco un cuerpo, ya que la naturaleza del

cuerpo no es permanecer inmutable, sino ser en perpetuo fluír.

13.<sup>o</sup> *Los cuerpos obran exclusivamente en virtud de potencias incorpóreas.*

Hay hombres que, al ver que los cuerpos producen ciertos efectos, que calientan o que enfrían, que impulsan o que detienen, sitúan al alma en el cuerpo, *para edificarla en cierto modo en un lugar en que actúe*. Ignoran, ante todo, que si los cuerpos producen esos efectos es solamente por las potencias incorpóreas, y, además, que no son esas las potencias que atribuimos al alma, sino el pensamiento, la sensación, el razonamiento, el deseo, el poder de obrar sensatamente y como es debido, cosas todas ellas que no pueden pertenecer a una substancia corporal. Síguese de aquí que los hombres de que hablamos atribuyen a los cuerpos todas las facultades de las esencias incorpóreas, sin dejar nada a éstas.

He aquí la prueba de que los cuerpos obran exclusivamente en virtud de potencias incorpóreas. Cantidad y cualidad son cosas diferentes: todo cuerpo tiene una cantidad, mas no todos tienen siempre una cualidad; así ocurre en el caso de la materia. Si se admite esto, no hay más remedio que admitir asimismo que, puesto que la cualidad es cosa diferente de la cantidad, es, por consiguiente, diferente del cuerpo. ¿Cómo, sin ser una cantidad, podría la cualidad ser un cuerpo, ya que todo cuerpo posee una cantidad? Por otra parte, como más arriba queda dicho, todo cuerpo, toda masa se altera con la división. Sin embargo, cuando se corta un cuerpo en trozos, cada trozo conserva íntegra la cualidad de la dulzura sin que ésta sufra alteración: cada molécula de la miel, por ejemplo, posee la cantidad de la dulzura en un grado tan alto como todas las moléculas tomadas en conjunto; de donde se sigue que la dulzura no es corporal, y otro tanto ocurre con



las demás cualidades. Además, si las potencias activas fuesen corporales, deberían tener una masa material proporcionada a su fuerza o a su debilidad; ahora bien, hay grandes masas que tienen poca fuerza, y masas pequeñas dotadas de mucha, lo cual evidencia suficientemente que la potencia no depende de la extensión, que debe ser atribuída a una substancia sin extensión. Por último, se dice que la materia es lo mismo que el cuerpo, que únicamente produce los diferentes seres al recibir diferentes cualidades. ¿Cómo es posible dejar de ver que las cualidades así añadidas a la materia son *razones* primeras e inmateriales? No se objete contra esto que, cuando el *espíritu* y la *sangre* los abandonan, los animales cesan de vivir; porque si esas son cosas necesarias a la vida, hay otras muchas que también lo son, aunque el alma se halle presente. A más de que ni el *espíritu* ni la *sangre* están extendidos por todas las partes del cuerpo.

14.º *El alma penetra en el cuerpo entero, mientras que un cuerpo no puede penetrar íntegramente en la totalidad de otro cuerpo.*

Si el alma es corporal y penetra en todo el cuerpo, formará con él un *mixto* análogo a los demás cuerpos constituidos por la *mixtión* de la *materia* y de la *cualidad*.—Ahora bien, como ninguno de los cuerpos que entran en una *mixtión* es, en acto, el alma, en lugar de ser en acto en los cuerpos, solamente en potencia sería en ellos; por consiguiente, cesaría de ser alma, como lo dulce cesa de ser dulce cuando se mezcla a lo amargo; ya no tendríamos, pues, alma. Si, cuando un cuerpo forma un *mixto* con otro cuerpo, lo penetra totalmente de suerte que cada molécula contenga partes iguales de los dos cuerpos y que cada cuerpo se halle extendido en todo el espacio ocupado por la masa del otro sin que se produzca aumento de volumen, nada quedará en ambos cuerpos que no esté dividido. La



mixtión, en efecto, no se opera únicamente entre las partes grandes (pues entonces no sería más que simple yuxtaposición); es preciso que un cuerpo penetre por entero al otro, aun cuando sea más pequeño que él (indudablemente es imposible que el más pequeño sea igual al mayor; empero, debe, al penetrarlo, dividirlo por entero). Si la mixtión se opera de este modo en cada parte, y no queda parte alguna de la masa que no sea dividida, es preciso que el cuerpo sea dividido en puntos, lo cual es imposible. En efecto, si esa división es llevada hasta el infinito, puesto que todo cuerpo es divisible siempre, será preciso que los cuerpos sean infinitos no sólo en potencia, sino, además, en acto. Es, pues, imposible que un cuerpo penetre íntegramente en la totalidad de otro cuerpo. Ahora bien, el alma penetra en todo el cuerpo. Por consiguiente, es incorpórea.

15.º *Si, como pretenden los estoicos, el hombre fuese primero una costumbre (es decir: cierta naturaleza), después un alma, y por último una inteligencia, lo perfecto nacería de lo imperfecto, lo cual es imposible.*

Decir que la naturaleza primera del alma consiste en ser un *espíritu*, que ese *espíritu* no ha llegado a ser *alma* sino después de haber sido expuesto al *frío* y templado en cierto modo por su contacto, porque el *frío* lo ha hecho más sutil, es emitir una hipótesis absurda. Muchos animales hay que nacen en parajes cálidos, y su *alma no está sometida a la acción del frío*. Esa hipótesis hace depender la naturaleza primera del alma del concurso de las circunstancias externas. Se da, pues, como principio lo que es menos perfecto (el *alma*), y se considera inclusive como anterior a ese principio una cosa menos perfecta aún, a la que se da el nombre de *costumbre*. La *inteligencia* se halla, de esta suerte, situada en último lugar, ya que se supone que nace del alma, siendo así que, por el contrario, habría

que asignar el primer lugar a la *inteligencia*, el segundo al *alma*, el tercero a la *naturaleza*, y considerar así siempre como posterior lo que es menos perfecto, según el orden natural. Por último, en ese sistema, Dios, por lo mismo que posee inteligencia, es posterior, engendrado, y sólo tiene una inteligencia adventicia; síguese de esto que no hay, de esta suerte, ni alma, ni inteligencia, ni Dios, ya que lo que es *en potencia* jamás puede pasar *al estado de acto*, si anteriormente no existe un principio en acto. ¿Qué hará, en efecto, pasar al estado de acto a lo que es en potencia, si no hay nada anterior a lo que es en potencia? Si lo que es en potencia se hace pasar a sí mismo al estado de acto (lo cual es absurdo), será preciso que, para pasar al estado de acto, contemple cuando menos una cosa que no sea en potencia, sino en acto. Sin embargo, si se admite que lo que es en potencia puede permanecer idéntico siempre, pasará por sí mismo al estado de acto y será superior al ser que es únicamente en potencia, porque será objeto de la aspiración de ese ser. Hay que asignar, pues, el primer lugar al ser que posee una naturaleza perfecta e incorpórea, que es siempre en acto. Así, la *Inteligencia* y el *alma* son anteriores a la *naturaleza*; el alma no es, pues, un *espíritu*, ni por consiguiente un *cuerpo*. Todavía podrían aducirse y en efecto se han aducido otras razones para demostrar que el alma es incorpórea; pero con lo que hemos dicho es suficiente.

## II. *El Alma no es la armonía en la entelequia del cuerpo*

Puesto que el alma no es corpórea, fuerza es que determinemos su naturaleza propia. ¿Admitiremos que es cosa distinta del cuerpo, pero dependiente de él—una *armonía*, por ejemplo? En efecto, como Pitágoras ha

empleado esta palabra en un sentido particular, se ha creído luego que la armonía del cuerpo fuese algo análogo a la armonía de una lira. Como la tensión produce en las cuerdas *una manera* de ser que se llama *armonía*, así, al hallarse mezclados en nuestro cuerpo los elementos contrarios, *tal mixtión* produce la vida y el alma, que es, así, no más que *cierta manera de ser de esa mixtión*.

Como ya hemos dicho antes de ahora, semejante hipótesis es inadmisibile por varias razones:

En primer lugar, el alma es anterior al cuerpo; la armonía, posterior a él. El alma, además, señorea al cuerpo, lo gobierna, le resiste, inclusive, a menudo, cosa que no podría hacer si no fuese más que una simple armonía. El alma, en efecto, es una esencia, y la armonía no lo es: cuando los principios corporales de que estamos compuestos se hallan mezclados en justas proporciones, su *temperamento* constituye la salud, pero no una esencia como es el alma. Por lo demás, como cada parte del cuerpo está mezclada de diferente manera, debería formar una diferente armonía, y por ende de un alma diferente, de suerte que habría diversidad de ellas. Finalmente—y este es el argumento decisivo—, esa alma que consiste en una armonía presupone otra alma que produzca esa armonía, como una lira necesita de un músico que imprima a las cuerdas vibraciones armónicas, porque ese músico posee en sí mismo la razón conforme a la cual produce la armonía, ya que las cuerdas de la lira no vibran por sí mismas, ni los elementos de nuestro cuerpo pueden por sí mismos armonizarse. Sin embargo, según esa hipótesis, se constituyen las esencias animadas y llenas de orden con cosas inanimadas y sin orden, pretendiéndose, en fin, que esas esencias llenas de orden deben a la casualidad su orden y su existencia, lo cual es imposible, tanto en lo que se refiere a

las partes como en lo que atañe al todo. El alma, por tanto, no es una armonía.

Examinemos ahora la opinión de los que califican al alma de *entelequia*. Dicen los tales que el alma desempeña en el compuesto, respecto del cuerpo que anima, el mismo papel que la *forma* respecto de la materia; que no es forma de cualquier cuerpo, ni del cuerpo en tanto que cuerpo, sino del *cuerpo natural, organizado, asistido de vida en potencia*.

Si el alma se halla respecto del cuerpo en la misma relación que la forma de la estatua con el bronce, resulta de esto que el alma está dividida con el cuerpo, y que al cortar un miembro cortamos con él una porción del alma. Según esa doctrina, el alma no se separa del cuerpo durante el sueño, puesto que debe ser inherente al cuerpo, cuya entelequia es, de suerte que el sueño viene a ser, con esto, completamente inexplicable. Si el alma es una entelequia, ya no habrá en ella posibilidad alguna de lucha de la razón contra las pasiones. El ser humano entero no experimentará más que un solo y el mismo sentimiento, sin que jamás se halle de acuerdo consigo mismo. Si el alma es una entelequia, acaso haya en ella sensaciones, pero sólo sensaciones; los pensamientos puros serán imposibles. Así, los mismos peripatéticos se ven forzados a introducir en la naturaleza humana otra alma; a saber, la inteligencia pura, que hacen inmortal. Fuerza es, pues, que el alma racional sea entelequia de otra manera que como ellos lo entienden, suponiendo que convenga aún servirse de ese nombre.

En cuanto al alma sensitiva, que conserva las formas de los objetos sensibles precedentemente percibidos, debe conservarlos sin el cuerpo. Si así no fuera, esas formas estarían en ella como figuras e imágenes corporales. Ahora bien, si esas formas estuviesen de esa manera en el alma sensitiva, sólo podrían ser reci-

bidas en ésta como huellas corporales. Por eso, si se admite la realidad de la entelequia, ésta no es inseparable del cuerpo. La misma parte concupiscible, no la que nos hace sentir la necesidad de comer y de beber, sino la que desea las cosas independientes del cuerpo, tampoco podría ser una entelequia inseparable.

Queda el alma vegetativa. Pudiera suponerse que ésta, por lo menos, es una entelequia inseparable. Mas tampoco esto conviene a su naturaleza. Porque si el principio de toda planta está en la raíz, en torno a ésta y por lo bajo se produce el crecimiento, como en muchas plantas ocurre, es evidente que el alma vegetativa, abandonando todas las otras partes, se ha concentrado exclusivamente en la raíz, y, por ende, no estaba extendida por toda la planta como una entelequia inseparable. Añádase que esta alma, aun antes de que la planta creciese, estaba ya contenida en el cuerpecillo de la semilla. Por consiguiente, si, después de haber vivificado una gran planta, el alma vegetativa puede comprimirse en un reducido espacio, si de un reducido espacio puede extenderse a la planta entera, ¿qué impide que sea enteramente separable de la materia?

Por otra parte, de ser indivisible la entelequia del cuerpo divisible, ¿cómo llegaría a ser divisible como él? Además, la misma alma pasa del cuerpo de un animal al cuerpo de otro animal. ¿Cómo podría pasar a ser alma del segundo el alma del primero, si no fuese más que la entelequia de uno solo? El ejemplo de los animales que se metamorfosean hace evidente esta imposibilidad. El alma no es, pues, simple forma de un cuerpo; es una verdadera *esencia*, que no debe su existencia al hecho de estar *edificada sobre el cuerpo*, sino que, por el contrario, existe antes de llegar a ser el alma de tal animal. Por el consiguiente, no es el cuerpo el que engendra el alma.

III. *El Alma es una esencia incorpórea e inmortal.*

¿Cuál es, pues, la naturaleza del alma, si ésta no es ni un *cuerpo*, ni la *manera de ser de un cuerpo*, y, no obstante, la *fuerza activa*, la *potencia productora* y las demás facultades residen en ella o vienen de ella? ¿A qué género pertenece, pues, esta esencia que tiene una existencia independiente de los cuerpos? Evidentemente, pertenece al género que llamamos *esencia verdadera*. Fuerza es, en efecto, incluir en el orden de la *generación* y excluir del género de la *esencia verdadera* todo lo que es corporal, cuanto nace y perece, cuanto no existe nunca verdaderamente, cuando debe su salud no más que a su participación en el ser verdadero, y aun esto en tanto participa de él.

IX.—Es absolutamente necesario que haya una naturaleza diferente de los cuerpos, que posea plenamente por sí misma el ser verdadero, que no pueda nacer ni perecer. Si así no fuera, todas las cosas se desvanecerían sin retorno posible, si llegase a ocurrir que pereciese el ser que conserva a los individuos y al universo, que constituye su salud tanto como su hermosura. El alma, en efecto, es el principio del movimiento, ella quien lo comunica al resto; en cuanto a ella, se mueve a sí misma. Da vida al cuerpo a que anima; mas sólo ella posee la vida, sin estar sujeta a perderla, porque la posee por sí misma. No todos los seres, en efecto, viven vida prestada; si así no fuera, habría que remontarse hasta el infinito, de causa en causa. Hay, pues, una naturaleza primeramente viva, necesariamente incorruptible e inmortal porque es el principio de vida para todo lo demás. En esa materia es donde hay que *edificar* todo lo que es divino y bienaventurado, todo lo que vive y existe por sí mismo, que vive y existe en primer grado, que es inmutable

en su esencia, que no puede nacer ni perecer. ¿Cómo habría de nacer y perecer, en efecto, el ser? Si el nombre de ser le conviene realmente, es preciso que exista siempre, como la blancura no es unas veces blanca y otras negra. Si la blancura fuese el mismo ser, poseería, con su esencia—que consiste en ser la blancura—una existencia eterna; pero, en realidad, no es más que la blancura. Por consiguiente, el principio que posee el ser por sí mismo y en primer grado existirá siempre. Ahora bien, ese ser primero, eterno, no debe ser una cosa muerta como una piedra o como un leño. Debe vivir, y vivir con vida pura, en tanto permanece en sí mismo. Si algo de él se mezcla a lo que es inferior, esa parte encuentra obstáculos en su aspiración al bien, pero no pierde su naturaleza, y recobra su antigua condición cuando vuelve a lo que le es propio.

X.—El alma tiene afinidad con la naturaleza divina y eterna: esto es evidente, ya que, como queda demostrado, el alma no es un cuerpo, no tiene figura ni color, y es impalpable. Aparte de esto, pueden aducirse en apoyo de nuestro aserto las siguientes pruebas:

Cosa admitida es que todo lo que es divino y posee existencia verdadera goza de vida venturosa y sensata: examinemos la naturaleza de nuestra alma ateniéndonos a este principio. Tomemos un alma, no un alma que esté en un cuerpo, que experimente los movimientos irracionales de la Concupiscencia y de la cólera y las demás afecciones nacidas del cuerpo, sino un alma que haya alejado de sí todo eso, que no tenga—en cuanto esto es posible—comercio alguno con el cuerpo: pues bien, ese alma nos muestra que los vicios son cosas ajenas a la esencia del alma y le vienen de otra parte; que el alma, una vez purificada, posee en propiedad las cualidades más eminentes, la sapiencia y las demás virtudes. Si el alma es así cuando vuelve a sí



misma, ¿cómo no ha de participar de esa naturaleza que hemos reconocido que es propia de todo lo que es eterno y divino? La sapiencia y la verdadera virtud, como cosas divinas que son, no podrían residir en una substancia vil y mortal; el ser que las recibe es necesariamente divino, puesto que participa de las cosas divinas por la afinidad y la comunidad que con ellas tiene. Quienquiera de nosotros que posea así la sapiencia y la virtud se diferencia en poco, por su alma, de los seres inferiores, a los que sólo es inferior en poseer un cuerpo. Si todos los hombres, o cuando menos muchos de ellos, tuviesen su alma en esa disposición, ninguno habría bastante escéptico para negarse a creer que el alma sea inmortal. Mas como ahora se considera el alma con los vicios que la manchan, no se concibe que tenga una esencia divina e inmortal.

Ahora bien, cuando se examina la naturaleza de un ser, es preciso contemplarla siempre en su pureza, puesto que las cosas a esa naturaleza añadidas impiden el exacto conocimiento de la misma. Considérese, pues, el alma haciendo abstracción de las cosas ajenas a ella; o, mejor aún, que el que hace esa abstracción se considere a sí mismo en ese estado: no dudará de que es inmortal cuando se vea en el mundo puro de la Inteligencia: verá su inteligencia ocupada, no en la visión de algún objeto sensible y perecedero, sino en pensar lo eterno con una facultad igualmente eterna; verá a todos los seres en el mundo inteligible, y a sí mismo se verá tornado en inteligible, radiante, iluminado por la verdad emanada del Bien, que esparce sobre los inteligibles toda la luz de la verdad. Entonces tendrá derecho a decir:

*Adiós, ahora soy un dios inmortal,*

puesto que se ha elevado hacia la divinidad y ha llegado a ser semejante a ella. Como la purificación per-

mite conocer las cosas que son mejores, entonces se aclaran las nociones que en nosotros mismos poseemos y que forman la verdadera ciencia. En efecto, si el alma alcanza la intuición de la sapiencia y de la virtud, no es recorriendo los objetos externos a ella, sino entrando en sí misma, pensándose a sí propia en su condición primitiva; entonces alumbra y reconoce en sí misma imágenes divinas, corroídas por la herrumbre del tiempo. Del mismo modo, si un trozo de oro fuese animado y se desprendiese de la tierra en que está envuelto, después de haberse ignorado primeramente porque no veía su propio brillo, se admiraría a sí mismo al considerarse en su pureza; hallaría que no tenía ninguna necesidad de una belleza prestada, y se tendría por venturoso por permanecer aislado de todo lo demás.

XI.—¿Qué hombre sensato, después de haber considerado así la naturaleza del alma, podría dudar aún de la inmortalidad de un principio que sólo de sí mismo recibe la vida, y que no puede perecer? ¿Cómo habría de perder el alma la vida, si no la ha tomado de nadie fuera de sí, si no la posee como el fuego posee el calor (porque, sin ser un accidente del fuego, el calor es, sin embargo, un accidente de su materia; así, el fuego perece)? Pero, en el alma, la vida no es un accidente que venga a añadirse a un sujeto material para constituir el alma. En efecto, una de dos: o la vida es una esencia, y una esencia de esta naturaleza es por sí misma viviente, y entonces esa esencia es el alma que buscamos, y no cabe negarle la inmortalidad; o bien el alma está compuesta, y es preciso descomponerla hasta llegar a algo que sea inmortal y que se mueva por sí mismo, y entonces tendríamos que un principio así no podría estar sujeto a la muerte. Por último, si se dice que la vida no es más que una modificación accidental de la materia,

fuerza es reconocer que el principio que ha impuesto esa modificación a la materia es inmortal e incapaz de admitir cosa alguna contraria a aquello que él comunica (es decir, a la vida). Ahora bien, no hay más que una sola naturaleza que posea la vida en acto.

XII.—¿Habrà quien sostenga que toda alma es perecedera? En ese caso, todo debería estar destruido hace mucho. ¿Se dirà que nuestra alma es mortal, mientras que el Alma universal es inmortal? Explíquese entonces esa diferencia. Cada una de las dos es un principio de movimiento, vive por sí misma, capta los mismos objetos con la misma facultad, ya sea que piense las cosas contenidas en el cielo o superiores a éste, ya que considere la esencia de cada ser y se remonte hasta el principio primero. Puesto que nuestra alma piensa las esencias absolutas, sea por las nociones que de ellas encuentra en sí misma, sea por reminiscencia, evidentemente es anterior al cuerpo; comoquiera que posee conocimientos eternos, debe ser, a su vez, eterna. Todo lo que se disuelve existiendo tan sólo por su composición, puede naturalmente disolverse de la misma manera que es compuesto. Pero el alma es un acto *uno*, *simple*, cuya esencia es la vida; por consiguiente, no puede perecer de esa manera. ¿Perecerà al dividirse en una multitud de partes? Pero, como queda ya demostrado, el alma no es una masa, ni una cantidad. ¿Perecerà al alterarse? La alteración, al destruir una cosa, le quita su forma y le deja su materia; es, por tanto, propia de un compuesto. Por consiguiente, visto que el alma no puede perecer de ninguno de estos modos, es imperecedera.

XIII.—¿Cómo puede descender el alma a un cuerpo, si los inteligibles están separados de las cosas sensibles? En tanto que el alma es una inteligencia pura, impassible, en tanto que goza de una vida puramente intelectual como los demás seres inteligibles, perma-

nece entre éstos, porque no tiene ni apetito ni deseo. Pero la parte que es inferior a la Inteligencia y capaz de tener deseos, sigue el impulso de esos deseos, *procede*, y se aleja del mundo inteligible. Deseando ornar la materia con arreglo al modelo de las ideas que ha contemplado en la Inteligencia, presurosa por desplegar su fecundidad y dar a luz los gérmenes que lleva en su seno, el alma se aplica a producir y a crear, y, debido a esta aplicación, tiende en cierto modo hacia los objetos sensibles. Primeramente, comparte con el Alma universal el cuidado de administrar el mundo entero, sin entrar en él, con todo; después, queriendo administrar sólo una parte de ese mundo, sepárase del Alma universal, y pasa a un cuerpo. Pero, incluso cuando está presente en el cuerpo, el alma no se entrega a él por entero, sino que algo de ella queda fuera de ese cuerpo; así, su inteligencia permanece impasible.

El alma está unas veces en el cuerpo, otras fuera de él. En efecto, cuando da oídos a su inclinación y desciende de las cosas que ocupan el primer rango (es decir, de las cosas inteligibles) a las que ocupan el tercero (es decir, las cosas terrenales), *procede* por la virtud del acto de la Inteligencia que, permaneciendo en sí misma, lo embellece todo por ministerio del alma, y, siendo como es inmortal, lo ordena todo gracias a una potencia inmortal, ya que la Inteligencia existe siempre por un acto continuo.

XIV.—En cuanto a los animales inferiores al hombre, las almas racionales, que han llevado el extravío hasta descender a cuerpos de bestias, son también inmortales, con todo. Si hay almas de otra especie que las almas racionales, no pueden proceder sino de la naturaleza viviente (es decir, del Alma universal), y son necesariamente principios de vida para todos los animales. Lo mismo ocurre con las almas que están en

los vegetales. Todas las almas han salido, en efecto, del mismo principio (es decir, del Alma universal), todas ellas tienen vida propia, y son esencias indivisibles e incorpóreas.

Si se dice que es preciso que el alma humana se descomponga porque comprende tres partes, respondéremos que, cuando las almas salen de este mundo, las que están purificadas dejan lo que les había sido añadido en la generación, y las demás se libertan de ello con el tiempo. Por lo demás, la misma parte inferior del alma no perece; existe tanto cuanto el principio de que procede. Nada de lo que existe se aniquila, en efecto.

XV.—Esto es lo que teníamos que decir sobre este tema a los que quieren una demostración. En cuanto a los que reclaman el testimonio de la fe y de los sentidos, es preciso, para satisfacerles, extraer de la historia las numerosas pruebas que la historia facilita, citar los oráculos dados por los dioses que ordenan se aplaque a las almas víctimas de injusticia, y honrar a los muertos conforme a los ritos observados por todos los hombres para con los que ya no existen, lo cual suponen que sus almas son sensibles a ello. Muchas almas que han vivido en la tierra han seguido, luego de haber salido de su cuerpo, concediendo beneficios a los hombres. Revelando el porvenir y prestando otros servicios, prueban por sí mismas que tampoco las demás almas han debido perecer.

## OCTAVO TRATADO

### Del descendimiento del alma al cuerpo

I.—Frecuentemente, al despertar del sueño del cuerpo para volver en mí, y al desviar mi atención de las cosas exteriores para concentrarla en mí mismo, percibo en mí una admirable belleza, y reconozco que poseo una noble condición, porque en esos momentos vivo una vida excelente, me identifico con Dios, y, edificado en él, llego al acto que me eleva por cima de todo lo inteligible. Pero, si, después de haber reposado así en el seno de la Divinidad, desciendo de nuevo de la Inteligencia al ejercicio del razonamiento, me pregunto cómo puedo rebajarme así actualmente, y cómo ha podido mi alma en otro tiempo entrar en un cuerpo, ya que, aun cuando actualmente esté en el cuerpo, posee todavía en sí misma toda la perfección que en ella descubro.

Heráclito, que nos recomienda la práctica de esta rebusca, admite que *hay cambios necesarios de unos contrarios en otros*, habla de ascensión y de *descenamiento*, dice que es *un reposo cambiar, una fatiga llevar a cabo los mismos trabajos siempre y obedecer*; con lo que nos reduce a conjeturas, por no explicarse claramente, y nos obliga a buscar cómo ha llegado él mismo a descubrir lo que apunta.

Empédocles enseña que *para las almas que han pecado es una ley caer en este mundo; que él mismo, habiéndose alejado de Dios, ha venido a la tierra a ser en ella esclavo de la Discordia furiosa*. Se ha conten-

tado, creo, con revelar las ideas que Pitágoras y sus discípulos expresaban en general, por medio de símbolos, acerca de este tema y de otros muchos. Empédocles es, por lo demás, oscuro, porque emplea el lenguaje de la poesía.

Falta el divino Platón, que tantas y tan bellas cosas ha dicho sobre el alma. Con frecuencia ha hablado en sus diálogos del *descendimiento del alma al cuerpo*, de suerte que tenemos derecho a esperar de él algunas luces. Veamos, pues, qué dice. No está suficientemente de acuerdo consigo mismo en todos los parajes de sus obras para que pueda captarse fácilmente su pensamiento. En general, rebaja las cosas sensibles, deplora el comercio del alma con el cuerpo; afirma que el alma está *encadenada* en el cuerpo, que se halla enterrada en él como en una *tumba*; concede suma importancia a la máxima, enseñada en los misterios, de que el alma está en este mundo terrenal como en una *prisión*. Lo que Platón llama la *caverna*, y Empédocles el *antro*, es, a mi ver, el mundo sensible; *quebrar sus cadenas y salir de la caverna* es, para el alma, elevarse al mundo inteligible. En el *Fedro* afirma Platón que la causa de la caída del alma es *la pérdida de sus alas*; que, después de haberse remontado a lo alto, es devuelta el alma a este mundo terrenal por los *períodos* del universo; que hay almas enviadas a la tierra por los *juicios*, por las *suertes*, por las *condiciones*, por la *necesidad*; al mismo tiempo, censura el descendimiento del alma al cuerpo. Pero en el *Timeo*, al hablar del universo, alaba al mundo y lo llama *dios bienaventurado*; dice que el Demiurgo, como es bueno, le ha dado un alma para hacerlo inteligente, porque, sin alma, el universo no hubiera podido ser inteligente como debía serlo. Por consiguiente, si el Alma universal ha sido introducida por Dios en el mundo si cada una de nuestras almas ha sido igualmente enviada a ese mundo,



ha sido porque fuese perfecto: porque era preciso que el mundo sensible contuviese especies de animales semejantes y en igual número que las que contiene el mundo inteligible.

II.—Así, al interrogar a Platón sobre nuestra alma, hemos sido llevados a inquirir, en general, cómo ha sido conducida el alma por su naturaleza a entrar en comercio con el cuerpo. Con lo cual venimos a plantearnos las cuestiones siguientes: ¿Cuál es la naturaleza del mundo en que así vive el alma, sea por su voluntad, sea por necesidad, o de cualquier otro modo que sea? El Demiurgo (el Alma universal), ¿actúa sin hallar obstáculo a su acción, o bien le ocurre lo que a nuestras almas?

En primer lugar, nuestras almas, encargadas de administrar cuerpos menos perfectos que el mundo, debían penetrar profundamente en ellos para señorearlos, porque los elementos de esos cuerpos tienden a dividirse y a volver al lugar que es propio de ellos, mientras que en el universo todas las cosas están naturalmente establecidas en su lugar. Además, nuestros cuerpos exigen una previsión activa y vigilante, porque están expuestos a mil accidentes por los objetos que les rodean, porque tienen siempre multitud de necesidades, porque reclaman una protección continua contra los peligros que les amenazan. Pero el cuerpo del mundo es perfecto y completo: se basta a sí mismo, nada contrario a su naturaleza tiene que sufrir; por consiguiente, no necesita recibir del Alma universal más que un simple orden, por decirlo así; de suerte que dicha Alma puede perseverar en la disposición que su naturaleza la impulsa a querer conservar, permanecer impassible, no experimentar necesidad ninguna. Por eso dice Platón que cuando nuestra alma vive con esa Alma perfecta, tórnase perfecta, a su vez, se cierce en la región eterna, y gobierna al mundo entero. En tanto

nuestra alma no se aleja de esa Alma para entrar en un cuerpo y pertenecer a un individuo, administra fácilmente el mundo, juntamente con el Alma universal y de la misma manera que ésta. No es, pues, absolutamente un mal para el alma comunicar al cuerpo el ser y la perfección, porque los cuidados providenciales concedidos a una naturaleza inferior no impiden a quien los concede seguir en un estado de perfección.

Hay en el universo, en efecto, dos modos de Providencia, universal la una, particular la otra; la primera, sin cuidarse de los detalles, lo regula todo como conviene a una potencia regia; la segunda, operando en cierto modo como un obrero, rebaja su potencia creadora hasta la naturaleza inferior de las criaturas, poniéndose en contacto con ellas. Ahora bien, comoquiera que el Alma divina administra siempre de la primera manera todo el universo, dominándolo con su superioridad y enviando a él a su última potencia (la Naturaleza), mal podría acusarse a Dios de haber dado al Alma universal un mal puesto: Dicha Alma, en efecto, jamás ha sido privada de su potencia natural; la posee y la poseerá siempre, porque esa potencia no es contraria a su esencia; la posee, digo, evidentemente y sin interrupción alguna.

Asimismo dice Platón que las almas de los astros se hallan siempre en la misma relación respecto de sus cuerpos que el Alma universal respecto del universo (porque éste hace participar a los astros en los movimientos del Alma universal); concede así a esas almas la felicidad que les conviene. Por dos motivos, en efecto, se censura, ordinariamente, el comercio del alma con el cuerpo: primeramente, porque impide que el alma se ocupe de las concepciones de la inteligencia; y, luego, porque la expone a sensaciones agradables o penosas, y las llena de deseos. Ahora bien, ninguna de estas dos cosas acontece al alma que no ha entrado en

un cuerpo y que no depende de él, que no pertenece a tal o cual individuo; entonces, lejos de eso, posee el cuerpo del universo, que no tiene ningún defecto ni necesidad alguna, que no puede causarle temores ni deseos, puesto que nada tiene que temer ella por él. Así, jamás la obliga ningún cuidado a rebajarse hasta los objetos terrenales, a apartarse de su venturosa y sublime contemplación: entregada por entero a las cosas divinas, gobierna al mundo con sola una potencia cuyo ejercicio no lleva aparejada solicitud alguna.

III.—Pasemos ahora al alma humana que, a lo que se dice, padece mil males en el cuerpo, lleva en él vida miserable, presa de penas, de deseos, de temores, de todo linaje de sufrimientos, con que el cuerpo es para ella una *tumba*, y el mundo sensible una *caverna*, un *antro*. Esta diferencia de opiniones a cuenta del Alma universal y del alma humana no tiene nada de contradictoria, porque esas dos almas no tienen las mismas razones para descender a un cuerpo. Ante todo, el *lugar del pensamiento*, que llamamos *mundo inteligible*, contiene no sólo a la Inteligencia universal en su integridad, sino también a las potencias intelectuales y a las inteligencias particulares comprendidas en la Inteligencia universal, pues que no sólo hay una Inteligencia una, sino, a la vez, una Inteligencia una y una pluralidad de inteligencias. Por consiguiente, tenía que haber igualmente un Alma una y una pluralidad de almas, y era preciso que del Alma que es una naciese la pluralidad de las almas particulares y diferentes, como de un solo y el mismo género provienen especies que son unas superiores, otras inferiores, unas más y otras menos intelectuales. En el mundo inteligible, en efecto, hay, de una parte, la Inteligencia universal que, semejante a un gran animal, contiene en sí, en potencia, las demás inteligencias; por otra parte, las inteligencias particulares, cada una de las cuales tiene en

acto lo que la primera contiene en potencia. Supongamos una ciudad viviente que contenga en sí otras ciudades asimismo vivientes: el Alma de la ciudad universal será más perfecta y poderosa; nada habría, empero, que impidiese a las demás ciudades ser de la misma naturaleza. Del mismo modo, también, en el fuego universal, hay, por una parte, un fuego magno, y, por otra parte, fuegos chicos, mientras que la esencia universal es la esencia del fuego universal, o más bien la fuente de que procede la esencia del fuego universal.

La función del alma racional es la de pensar; pero no se limita a pensar. Si así no fuese, ¿en qué se diferenciaría el alma de la Inteligencia? Al carácter de ser intelectual une el alma otro carácter en que consiste su naturaleza propia y en virtud del cual no se queda en simple inteligencia: el alma, como todos los seres, tiene su función propia. Al alzar sus miradas a lo que es superior a ella, piensa; al volverlas a sí, se conserva; al rebajarlas hasta lo que es inferior a ella, lo adorna, lo administra, lo gobierna. No era preciso que todas las cosas permaneciesen en reposo en el mundo inteligible, pues que podía salir sucesivamente de él una varia serie de seres, que sin duda son menos perfectos que lo que les precede, pero que, con todo, existen necesariamente en tanto que dura el principio de que proceden.

IV.—Las almas particulares que aspiran al mundo inteligible en su *conversión* hacia el principio de que proceden, y que ejercen también el poder que poseen sobre las cosas inferiores (como la luz, no obstante permanecer suspendida, en la región superna, del sol, no desdeña enviar sus rayos aquí abajo), esas almas, digo, deben permanecer a cubierto de todo sufrimiento mientras permanecen en el mundo inteligible conjuntamente con el Alma universal; deben, además, com-

partir con ella, en el cielo, la administración del mundo, semejantes a reyes que, siendo colegas del gran Rey del universo, compartiesen con él la gobernación, sin descender de sus tronos, sin dejar de ocupar un puesto tan eminente como el de aquél. Mas cuando pasan de ese estado en que viven con el Alma universal a una existencia particular e independiente, cuando parecen cansadas de permanecer con otra, entonces cada una de ellas vuelve a lo que propiamente le pertenece. Ahora bien, cuando un alma hace esto mucho tiempo, cuando se aleja del Alma universal y se distingue de ella, cuando cesa de tener puestas sus miradas en el mundo inteligible, entonces, aislándose en su existencia particular, se debilita y se halla abrumada por una multitud de cuidados, porque pone sus miras en alguna cosa particular. Habiéndose, pues, separado del Alma universal así como de las demás almas que permanecen unidas a aquélla, habiéndose unido a un cuerpo individual, y concentrando su atención exclusivamente en ese objeto, que está sujeto a la acción destructora de todos los demás seres, cesa de gobernar el Todo para administrar con solicitud una parte, cuyo cuidado la obliga a ocuparse de las cosas exteriores y a intervenir en ellas, a no estar solo presente en el cuerpo, sino inclusive a penetrar profundamente en él.

Entonces, como dicen, ha *perdido sus alas*, es *encadenada en los lazos del cuerpo*, porque ha renunciado a la tranquila existencia de que gozaba compartiendo con el Alma universal la administración del mundo, ya que gozaba de vida mucho mejor cuando vivía en la región superna. El alma caída se ve, pues, encadenada, encarcelada, obligada a recurrir a los sentidos porque no puede, ante todo, hacer uso de la inteligencia; está enterrada, como suele decirse, en una *tumba*, en una *caverna*. Pero, merced a su *conversión* hacia el

pensamiento, quiebra sus cadenas, *se remonta a las regiones superiores*, cuando parte de los datos de la *reminiscencia* para elevarse a la contemplación de las esencias; porque siempre conserva en sí, aun después de la caída, algo superior al cuerpo.

Tienen, así, las almas doble vida, pues que viven sucesivamente en el mundo inteligible y en el mundo sensible: más en el mundo inteligible, cuando pueden continuar unidas a la Inteligencia suprema por modo duradero; más en el mundo sensible, cuando su naturaleza o la suerte les imponen un destino contrario. Tal es el sentido oculto que yace en las palabras de Platón cuando dice éste que Dios divide las simientes de las almas formadas por una segunda mezcla en la crátera, y que de ellas hace partes; añadiendo que deben caer necesariamente en la generación después de haber sido repartidas en número determinado. Si Platón dice también que Dios ha sembrado las almas en los astros, debemos tomar esta expresión en sentido figurado, como la alocución que le hace dirigir a los demás dioses. Porque, para tratar de las cosas contenidas en el universo, nos vemos obligados a suponerlas engendradas y producidas, porque no es posible enunciar y describir como no sea sucesivamente lo que es eternamente engendrado y que existe eternamente en su estado actual.

V.—Cabe, pues, sin contradicción, sostener igualmente que, como Platón expostula, las almas son sembradas en la generación, que descenden al mundo terrenal para la perfección del universo, o que son encerradas en una *caverna* como consecuencia de un castigo divino, que su caída es a la vez efecto de su voluntad y de la voluntad (ya que la necesidad no excluye a la voluntad), que están en el mal en tanto están en los cuerpos; que, como afirma Empédocles, se han *ale-*

*jado de Dios, descarriándose*, que han cometido una culpa que expían; o, en fin, con Heráclito, que *el reposo consiste en la fuga*, que el descendimiento de las almas no es ni por entero voluntaria, ni por entero involuntaria. En efecto, jamás cae voluntariamente un ser; mas comoquiera que, si se rebaja hasta las cosas inferior y llega a una condición menos venturosa, es por su propio movimiento, se dice que lleva el castigo de su comportamiento. Por otra parte, como ese ser obra y padece de esa manera por una ley eterna de la naturaleza, sin incurrir en contradicción ni alejarse de la naturaleza puede decirse que el ser que desciende de su rango para asistir a una cosa inferior es enviado por Dios. Puede, en efecto, referirse al principio de un ser su misma parte inferior, no obstante el número de partes intermedias que la separen del principio.

Hay, aquí, para el alma, dos culpas posibles: la primera consiste en el motivo que la determina a descender; la segunda, en el mal que comete cuando ha descendido al mundo terrenal. La primera es expiada con el estado mismo en que el alma se ha encontrado al descender a este mundo. El castigo de la segunda culpa, cuando es leve, consiste en pasar a otros cuerpos, más o menos pronto, según el fallo dado sobre lo que el alma merece (se dice *fallo* para significar que es consecuencia de la ley divina); mas cuando el alma tiene una perversidad que excede a toda medida, sufre, bajo la custodia de demonios destinados para su castigo, las severas penas en que ha incurrido.

Así, aun cuando el alma tenga una esencia divina, aunque sea originaria del mundo inteligible, entra en un cuerpo. Como es un dios inferior, desciende a este mundo por obra de una inclinación voluntaria, con el fin de desarrollar su potencia y ornar lo que está por



bajo de ella. Si huye prontamente de este mundo terrenal, no tiene por qué arrepentirse de haber cobrado conocimiento del mal y de saber cuál es la naturaleza del vicio sin entregarse a él, ni de haber tenido ocasión de manifestar sus facultades y de hacer ver sus actos y sus obras. Las facultades del alma serían inútiles, en efecto, si durmieran siempre en la esencia incorpórea sin pasar al acto. La misma alma ignoraría lo que posee si sus facultades no se manifestasen por medio de la *procesión*, ya que *lo que por doquiera manifiesta la potencia es el acto*. Si así no fuese, la potencia permanecería completamente escondida y oscura, o más bien no existiría verdaderamente ni poseería realidad. La variedad de los efectos sensibles es lo que hace admirar la grandeza del principio inteligible, cuya naturaleza se hace conocer, así, por la hermosura de sus obras.

VI.—Lo Uno no debía existir solo: porque, si lo Uno permaneciese encerrado en sí mismo, todas las cosas permanecerían escondidas en lo Uno sin tener formas, y ninguno de los seres gozaría de existencia; por consiguiente, ni la misma pluralidad constituida por los seres nacidos de lo Uno existiría, si de esos seres no saliesen por vía de *procesión* (*próodos*) las naturalezas inferiores, destinadas por su rango a ser almas; del mismo modo era preciso que las almas no existiesen solamente, sino que además revelasen lo que eran capaces de engendrar. Es connatural a cada esencia, en efecto, producir algo que esté por debajo de ella, extraerlo de sí misma por medio de un desarrollo análogo al de una simiente, desarrollo en que un principio indivisible procede a la producción de un objeto sensible, esencial a las naturalezas inteligibles. Ahora bien, como ese poder no debía ser detenido ni circunscrito en su acción por celo, era preciso que hubiese una *procesión continua* (*jórcin acé*), hasta que de grado en

grado, todas las cosas hubiesen descendido hasta los postreros límites de lo posible: porque es carácter propio de una potencia inagotable comunicar sus dones a todas las cosas, no tolerar que ninguna de ellas sea desheredada de esos sus dones, pues que nada impide que cada una de ellas participe de la naturaleza del Bien en la medida en que es capaz de tal participación. Como la materia ha existido eternamente, era imposible que, desde el punto en que existía no participase de lo que comunica el bien a las cosas todas en la medida en que éstas son capaces de recibirlo (es decir, de la forma). Si la generación de la materia ha sido consecuencia necesaria de principios anteriores, no era preciso, sin embargo, que fuese totalmente privada del bien por la impotencia en que se hallaba primitivamente, cuando la causa que le ha comunicado gratuitamente el ser permanecía encerrada en sí misma.

Así, es la belleza de las cosas sensibles lo que revela la excelencia, la potencia y la bondad de las esencias inteligibles, y hay una conexión eterna entre las esencias inteligibles, que existen por sí mismas, y las cosas sensibles, que de aquéllas reciben eternamente el ser por participación, y que imitan tanto como pueden a la naturaleza inteligible.

VII.—Como hay dos esencias, una inteligible y otra sensible, es preferible para el alma vivir en el mundo inteligible; con todo, es necesario, a consecuencia de su naturaleza, que participe asimismo de las cosas sensibles. No debe, pues, indignarse si no es el mejor de los seres, puesto que solamente ocupa un rasgo intermedio. En efecto, si, por una parte, es de condición divina, por otra parte se encuentra situada en los límites del mundo inteligible, debido a su afinidad con la naturaleza sensible: hace participar de sus potencias a esa naturaleza, y recibe de ella, a su vez, algo, cuan-

do, en lugar de administrar el cuerpo sin comprometer su propia seguridad, se deja arrastrar por su inclinación a entrar profundamente en él, puesto que renuncia a permanecer enteramente unida al Alma universal. Por lo demás, puede elevarse por cima del cuerpo después de haber aprendido, merced a la experiencia de las cosas que ha visto y sufrido aquí abajo, a sentir cuán feliz es quien habita allá arriba, y después de haber apreciado, gracias a la comparación de los contrarios, el verdadero bien. El conocimiento del Bien se torna más claro, en efecto, con la experiencia del mal, sobre todo en aquellas almas que no son suficientemente fuertes para conocer el mal antes de haberlo experimentado.

La *procesión de la inteligencia (he noera diéxodos)* consiste en *descender* a las cosas que ocupan el último rango y que poseen una naturaleza inferior. Porque la inteligencia no podría elevarse hasta la naturaleza superior; mas, obligada a actuar fuera de ella, y sin poder permanecer encerrada en sí misma, debe, en virtud de una necesidad y una ley de su naturaleza, adelantarse hasta el alma en que se detiene, y, luego de haberse comunicado así a lo que la sigue inmediatamente, *remontarse* al mundo inteligible. Del mismo modo, el alma tiene una doble acción en su doble relación con lo que es inferior y lo que es superior a ella: con la primera acción, administra el cuerpo a que está unida; con la segunda, contempla las esencias inteligibles. Estas alternativas se efectúan, para las almas particulares, con el curso del tiempo, y se opera por último una *conversión* que de las naturalezas inferiores las devuelve a las naturalezas superiores.

En cuanto al Alma universal, como no tiene que cuidarse de funciones trabajosas, como se halla fuera del alcance de los males, considera lo que está por bajo de ella de manera puramente contemplativa, y al mis-

mo tiempo permanece suspendida de lo que está por encima de ella; puede, pues, recibir de una parte y dar de la otra, ya que su naturaleza le exige que se ponga en contacto con las cosas del orden sensible, inclusive.

VIII.—Si conviene que declare aquí francamente lo que me parece cierto, aun a trueque de ponerme en contradicción con la opinión general, diré que nuestra alma no entra por entero en el cuerpo: permanece unida siempre, por su parte superior, al mundo inteligible, así como por su parte inferior lo está al mundo sensible. Si esta parte inferior domina, o, mejor dicho, si es dominada y turbada, no nos permite tener sentimiento de lo que contempla la parte superior del alma. En efecto, lo que es pensado no llega a nuestro conocimiento sino a condición de descender hasta nosotros y ser sentido. En general, sólo conocemos lo que pasa en cada parte del alma cuando es sentido por toda el alma. Así, por ejemplo, la concupiscencia, que es el acto del apetito concupiscible, no nos es conocida sino cuando la percibimos por el *sentido interior*, o por la *razón discursiva*, o por entrambos a la vez. Todas las almas tienen una parte inferior, vuelta hacia el cuerpo, y una parte superior, vuelta hacia la Inteligencia divina. El Alma universal administra el universo con su parte inferior sin ningún género de trabajo, porque no gobierna su cuerpo por razonamiento, como nosotros, sino por inteligencia—por consiguiente, de manera por completo diferente de aquella de que procede el arte. En cuanto a las almas particulares, cada una de las cuales administra una parte del universo (es decir, el cuerpo a que cada una de ellas está unida), tienen también una parte que se eleva por cima del cuerpo; pero son distraídas del pensamiento por la sensación y por la percepción de una multitud de cosas que con contrarias a la naturaleza, que vienen a turbarlas y afligirla. En efecto, el cuerpo de cuyo cuidado se

encargan, comoquiera que no constituye sino una parte del universo, y como, por lo demás es incompleto y se halla rodeado de objetos externos, tiene mil necesidades, desea el deleite y es engañado por éste, mientras que la parte superior del alma, es insensible al atractivo de esos pasajeros placeres, y vive vida uniforme.

## TRATADO NOVENO

### ¿Forman todas las almas una sola alma?

I.—Del mismo modo que el alma de cada animal es *una*, porque toda ella está presente en todo el cuerpo, y es así realmente una, porque no tiene una de sus partes en un órgano, y otra en otro; del mismo modo que el alma sensitiva es igualmente una en los seres que sienten, y que el alma vegetativa está, doquiera, íntegra en cada parte de los vegetales, así ¿mi alma y la tuya forman solamente una, y el Alma universal, presente en todos los seres, es una porque no está dividida a la manera de un cuerpo, sino que, dondequiera que sea, es la misma? ¿Por qué, en efecto, el alma que es en mí habría de ser una, y no habría de serlo asimismo el Alma universal, ya que, ni más ni menos que la mía, no es ni una extensión material ni un cuerpo? Si mi alma y la tuya proceden del Alma universal, y este Alma es una, mi alma y la tuya deben formar una sola. Si suponemos que el Alma universal y la mía proceden de un Alma una, todas las almas, según esa hipótesis, siguen formando una sola alma. Fuerza es, pues, que examinemos en qué consiste ese Alma que es una.

Consideremos, ante todo, si tenemos derecho a afirmar que todas las almas forman solamente una en el sentido en que se dice que el alma de cada individuo es una. Absurdo parece pretender que tu alma y la mía no formen más que una sola en ese sentido, ya que para ello sería preciso que tú sintieses cuando yo siento, que fueses virtuoso cuando yo lo fuese, que

tuvieses los mismos deseos que yo, que nuestras almas experimentasen no sólo unas los mismos sentimientos que otras, sino también los mismos sentimientos que el Alma universal, de suerte que cada sensación experimentada por mí fuese sentida por el universo entero. Si todas las almas forman solamente una de esta manera, ¿por qué un alma es sensata y otra no, por qué ésta se halla en un animal y esotra en un vegetal? Por otra parte, sino admitimos que haya un Alma una, no podremos explicar la unidad del universo ni encontrar un principio único para las almas.

II.—En primer lugar, de que mi alma y la de otro hombre formen una sola alma, no se sigue que una y otra sean idénticas a su principio. El mismo principio, desde el punto en que existan seres diferentes, no experimentará las mismas afecciones n cada uno de esos seres. Así, la *humanidad* se halla en mí, que estoy en movimiento, como en tí, que estás en reposo; únicamente que en mí es en movimiento, y en tí en reposo. No es, pues, absurdo ni paradójico sostener que el mismo principio es a la vez en ti y en mí; no se sigue necesariamente de ello que los dos debamos experimentar afecciones idénticas. Considerad un cuerpo único: lo que siente lo que experimenta la mano derecha no es la izquierda, sino el alma presente en todo el cuerpo. Para que tú sientiese, lo que yo siento, sería preciso que nuestros cuerpos formasen uno solo, y, al ser así unidos, nuestras almas experimentarían las mismas afecciones. Piénsese, por otra parte, que el Todo permanece sordo a una multitud de impresiones experimentadas por las partes de un solo y el mismo organismo, y esto, tanto más cuanto más grande es el cuerpo. Así ocurre, por ejemplo, a los enormes cetáceos, que nada sienten de la impresión recibida en una parte de su cuerpo, debido a la exigüidad del movimiento.



No es, pues, necesario que, cuando un miembro del universo experimenta una acción, ésta sea sentida claramente por el Todo. Natural es que exista en éste simpatía, y no es posible negarlo; pero no se sigue de ello que haya identidad de sensación. Tampoco es absurdo que nuestras almas, no obstante no formar más que una, sean, sin embargo, virtuosa una, viciosa otra, como tampoco es imposible que la misma esencia sea en mí en movimiento y en ti en reposo. En efecto, la unidad que atribuimos al Alma universal no excluye toda multiplicidad, como la unidad que es propia de la Inteligencia; pero decimos que el Alma es a la vez *unidad y pluralidad*, que no sólo participa de la esencia divisible en los cuerpos, sino también de la esencia indivisible; que es una, por consiguiente. Ahora bien, así como la impresión experimentada por una de mis partes no es necesariamente sentida por todo mi cuerpo, mientras que lo que llega al órgano principal es sentido por las demás partes; del mismo modo, las impresiones que el universo comunica al individuo son más claras, porque las partes experimentan ordinariamente las mismas afecciones que el Todo, en tanto que no es evidente que las afecciones particulares que sentimos sean también experimentadas por el Todo.

III.—Por otra parte, la observación nos enseña que simpatizamos unos con otros, que no podemos ver el sufrimiento de otro hombre sin compartirlo, que propendemos naturalmente a expansionarnos, a amar; porque el amor es un hecho cuyo origen se relaciona con la cuestión que aquí nos ocupa. Por último, si los encantamientos y hechizos atraen a unos individuos hacia otros y llevan a simpatizar entre sí a personas alejadas, tales efectos sólo pueden explicarse por la unidad de alma. Palabras pronunciadas en voz baja afectan a una persona alejada, y le hacen oír lo que está a

gran distancia. En esto se ve la *unidad de todos los seres*, unidad que resulta de que el Alma es una.

Pero, si el Alma es una ¿por qué tal alma particular es *racional*, tal otra *irracional*, tal otra *vegetativa*? Porque la parte indivisible del Alma consiste en la *razón*, que no se divide en los cuerpos, mientras que la parte del Alma divisible en los cuerpos (que, siendo una en sí misma, se divide, sin embargo, en los cuerpos, porque extiende por doquiera el sentimiento) debe ser considerada como otra potencia del Alma (potencia *sensitiva*). Parejamente, la parte que moldea y produce los cuerpos es también potencia (potencia *vegetativa*). Con todo esta pluralidad de potencias no destruye la unidad del Alma. También en una simiente hay varias potencias; sin embargo, esa simiente es una, y de esa unidad nace una multiplicidad que forma una unidad.—Pero ¿por qué no actúan en todas partes todas las potencias del Alma? Porque, si consideramos el Alma que es *una por doquiera*, encontramos que la *sensación* no es semejante en todas las partes (en todas las almas particulares), que la *razón* no es en el Todo, sino solamente en ciertas partes, que la *potencia vegetativa* es dada a los seres que no poseen sensación, y que todas esas potencias vuelven a la unidad al separarse del cuerpo. Pero, si el cuerpo recibe su potencia vegetativa del Todo y del Alma que es una, ¿por qué no la recibe también de nuestra alma? Porque lo que es nutrido por esa potencia forma una parte del universo, sensible tan sólo a condición de padecer. En cuanto a la potencia sensitiva que se eleva hasta el juicio, y que está unida a cada inteligencia, no tenía necesidad de formar lo que ya estaba formado por el Todo; pero hubiera podido dar formas si esas formas no fuesen partes del Todo que las produce.

IV.—Esto es lo que teníamos que decir para que nadie se extrañase de vernos reducir las almas a la

unidad. Mas, para que esta discusión esté completa, falta aún que determinemos cómo son una sola alma las almas todas. ¿Es porque proceden de una sola alma, o porque todas ellas forman una sola alma? Si proceden todas de una sola alma, ¿se divide ésta, o bien permanece entera, haciendo nacer de sí misma la multitud de las almas? Y, en este último caso, ¿cómo puede una esencia perseverando en sí misma, hacer nacer de sí misma una multitud?

Digamos, después de haber invocado la ayuda de Dios, que la existencia del Alma una es condición de la existencia de la multitud de las almas, y que esta multitud debe proceder del Alma que es una.

Si el Alma una fuese un cuerpo, la división de ese cuerpo produciría necesariamente la multitud de las almas, y esa esencia sería diferente en sus diferentes partes. Sin embargo, como esa esencia sería homogénea, las almas entre que se dividiría serían conformes entre sí, puesto que poseerían una forma una e idéntica en su totalidad, pero se diferenciarían por sus cuerpos. Si la esencia de esas almas consistiese en los cuerpos que les sirvieran de sujetos, serían diferentes unas de otras; si la esencia de esas almas consistiese en su forma, todas ellas no serían sino una sola alma por su forma. En otros términos: no habría más que una sola y la misma alma en la multitud de los cuerpos. Además, por cima de ese alma que sería una, pero que estaría esparcida en la multitud de los cuerpos, habría otra Alma que no estaría esparcida en la multitud de los cuerpos, y de ella procedería el alma que sería la unidad en la pluralidad, la imagen múltiple del Alma una en un cuerpo uno, del mismo modo que un solo sello, al imprimir la misma figura en una multitud de trozos de cera, distribuiría esa figura en una multitud de sellos. Si la esencia del alma consistiese en su forma, el alma sería algo incorpóreo, y

comoquiera que consistiría en una afección del cuerpo, nada tendría de extraño que una cualidad única, emanada de un principio único, pudiera estar a la vez en multitud de sujetos. Por último, si la esencia del alma consistiera en ser a la vez una parte de un cuerpo homogéneo y una afección de ese cuerpo, tampoco tendría nada de extraño que hubiese unidad de esencia en una multitud de sujetos.

Ahora, admitimos que el alma es incorpórea, que es una esencia, y vamos a examinar lo que de esto se sigue.

V.—¿Cómo puede ser una esencia una en una multitud de almas? O esa esencia una se halla íntegra en todas las almas, o bien esa esencia una y entera engendra todas las almas permaneciendo en sí misma. En cualquiera de los dos casos, esa esencia es una. Es la unidad a que se refieren las almas particulares; se entrega a esa multitud, y al mismo tiempo no se entrega; puede comunicarse a todas las almas particulares, y, con todo, seguir siendo una; tiene poder suficiente para pasar a todas ellas a la vez, y no estar separada de ninguna: de esa manera, su esencia conserva su identidad respecto de sí misma, no obstante hallarse presente en una multitud de almas. El caso no es de extrañar; también la ciencia se halla íntegra en cada una de sus partes, y las engendra sin que por eso deje de ser por entero en sí misma. Análogamente, una simiente está por entero en cada una de las partes en que naturalmente se divide; cada una de esas partes tiene las mismas propiedades que toda la simiente, no obstante lo cual la simiente conserva su integridad, sin que sea disminuída en nada, y si la materia en que esa simiente reside le ofrece una causa de disminución, no por eso dejan de formar todas sus partes una sola unidad.

Mas acaso se diga que la parte, en la ciencia, no es

la ciencia total. Evidentemente, la noción que hacemos explícita y que estudiamos con exclusión de las demás, porque de quien principalmente necesitamos es de ella, no es, en acto, más que una parte. Sin embargo, contiene en potencia, de manera latente, todas las demás nociones que implica. Así, todas las nociones están contenidas en cada parte de la ciencia, y, en este respecto, cada parte es la ciencia total, ya que lo que sólo es en acto una parte, es en potencia todas las nociones de la ciencia. Por consiguiente, tenemos a mano cada noción que queramos hacer explícita; tenemos esa noción a nuestro alcance en cada parte de la ciencia que examinamos; pero, si la referimos al todo, parece hallarse solamente en potencia en la parte examinada. No hay que creer, sin embargo, que la noción particular no contenga nada de las demás nociones. Si así fuera, nada tendría de sistemático de científico, ni sería más que una concepción futil. Si es una noción verdaderamente científica contendrá en potencia todas las nociones de la ciencia, y el verdadero sabio acierta a descubrir todas las nociones en una sola noción, desarrollando las consecuencias de la misma. El geómetra hace ver en sus demostraciones que cada teorema contiene en sí todos los teoremas precedentes, a los cuales nos remontamos mediante el análisis, y todos los teoremas siguientes, que extraemos de aquellos gracias a la deducción.

Estas verdades excitan nuestra incredulidad, porque en este mundo terrenal nuestra razón es débil y está oscurecida por el cuerpo. En el mundo inteligible, en cambio, todas las verdades son claras, y cada una de ellas en particular es evidente.

# INDICE

\*\*\*\*\*

	<u>Págs.</u>
<b>Ennéada tercera.</b> —Primer tratado.—Del Destino..	5
Segundo tratado.—De la Providencia (primera parte).....	18
Tercer tratado.—De la Providencia (segunda parte).	50
Cuarto tratado.—Del demonio propio de cada uno de nosotros.....	62
Quinto tratado.—Del Amor.....	71
Sexto tratado.—De la impasibilidad de las cosas incorpóreas.....	88
Séptimo tratado.—De la Eternidad y del tiempo...	122
Octavo tratado.—De la Naturaleza, de la contemplación y de lo Uno.....	149
Noveno tratado.—Consideraciones diversas acerca del Alma, de la Inteligencia y del Bien.....	168
<b>Ennéada cuarta.</b> —Primer tratado.—De la esencia del Alma.....	175
Segundo tratado.—De cómo el alma ocupa el término medio entre la esencia indivisible y la esencia divisible.....	177
Tercer tratado.—Cuestiones acerca del Alma (primera parte).....	183
Cuarto tratado.—Cuestiones acerca del Alma (segunda parte).....	230
Quinto tratado.—Cuestiones acerca del Alma (tercera parte).....	295

	<u>Págs.</u>
Sexto tratado.—De los sentidos y de la memoria...	310
Séptimo tratado.—De la inmortalidad del alma.....	317
Octavo tratado.—Del descendimiento del alma al cuerpo.....	344
Noveno tratado.—¿Forman todas las almas una sola alma?.....	358



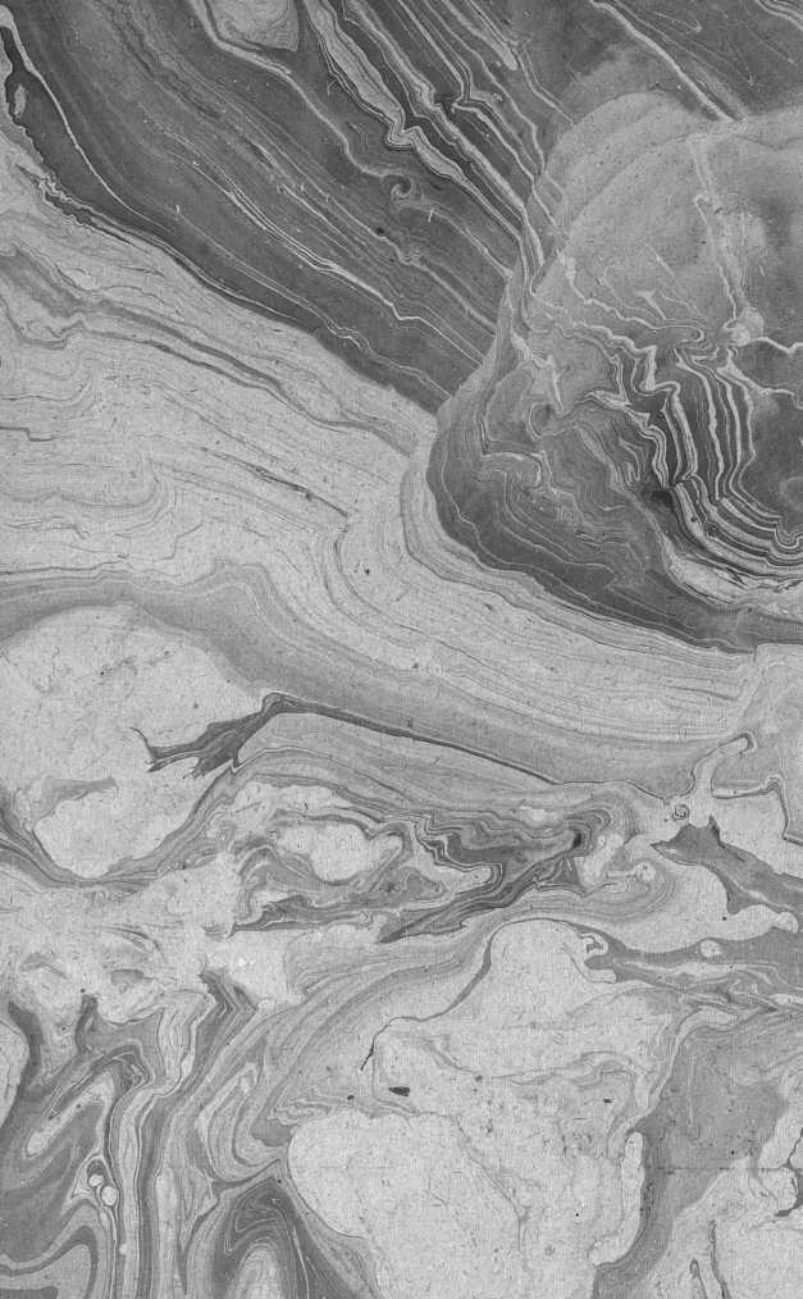


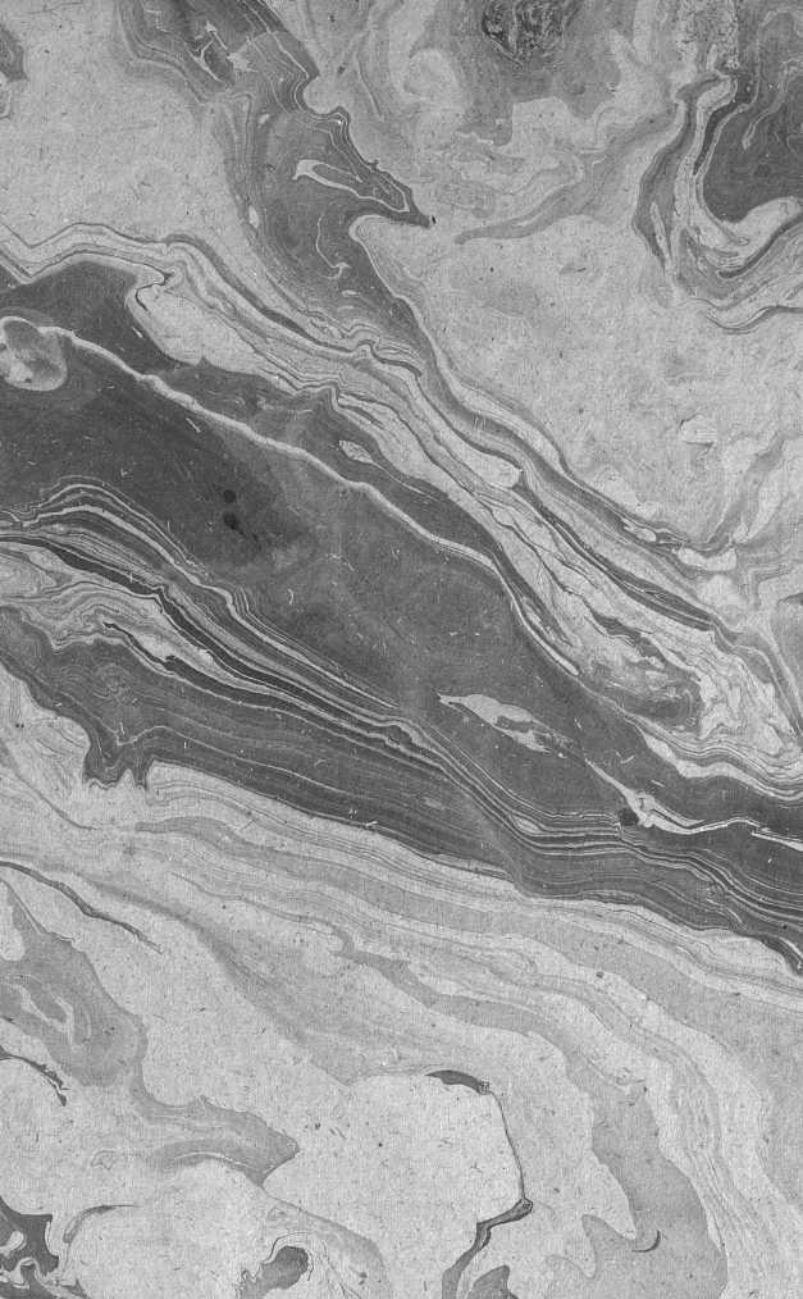
















PLOTINO  
—  
LAS  
ENNEADAS

2

DR  
4239