





B.P. de Soria



61173826
DR 4250

1173826

DR

4250



NUEVA BIBLIOTECA FILOSÓFICA

LII

Risueño —
1941

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. La República.
XXII y XXIII.—PLATON. Obras. Las Leyes.
XXIV.—PLATON. Obras. 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 de 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 al XLIV.—PLOTINO. Las Ennéadas.
XLV al XLVII.—ARISTOTELES. Lógica.
XLVIII.—SENECA. Los siete libros.
XLIX.—VIVES (Juan Luis). Tratado del socorro de los pobres. Introducción a la sabiduría.
L.—ROBLES DEGANO (Felipe). Filosofía del verbo.
LI y LII.—ARISTOTELES. Metafísica.

ARISTOTELES

.....

OBRAS COMPLETAS

V

METAFISICA

II

—
ETICA EUDEMICA

—
DE LAS VIRTUDES Y VICIOS

Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Seria

4250

MADRID

1931

IMP. DE L. RUBIO. AGUAS, 11. TEL. 73491

LIBRO X

CAPITULO I

Que la Sabiduría es ciencia de los primeros principios es cosa que salta a la vista considerando lo dicho en los capítulos preliminares de este tratado, en los que hemos aducido objeciones a las afirmaciones de otros filósofos sobre dichos primeros principios; no obstante, pudiere haber alguien que suscitase la dificultad sobre si la Sabiduría debe considerarse como una o varias ciencias. Si hay que considerarla como una se podría objetar que una ciencia trata siempre de contrarios, mientras los primeros principios no lo son. De *no* ser una, ¿qué clase de ciencias son aquellas con las que habrá que identificarla?

Además, ¿pertenece a una ciencia o a más de una el examen de los primeros principios de la demostración? Si pertenece a una sola, ¿por qué a ésta antes que a ninguna otra? De pertenecer a más de una, ¿qué clase de ciencias debe decirse son ésas?

Además, ¿investiga la Sabiduría todas las sustancias o no? Si no las investiga todas difícil será indicar cuáles; mas si, siendo una, las investiga todas, da lugar a dudas la manera como la misma ciencia puede abrazar varias materias y versar sobre ellas.

También hay que preguntarse si versa solamente

sobre sustancias o también sobre sus atributos. Si la demostración es posible en cuanto a los *atributos*, en cuanto a las *sustancias* no lo es. Mas si las dos ciencias son diferentes, ¿qué es cada una de ellas y cuál es la Sabiduría? Si la consideramos demostrativa, la ciencia de los atributos es Sabiduría, pero de considerar versa sobre lo que es primero, la ciencia de las sustancias reclama tal título.

Pero la ciencia en cuya busca vamos no debe suponerse trata de las causas que han sido mencionadas en la «*Física*», puesto que (A) no versa sobre la causa final (porque esa es la naturaleza del bien, y éste se halla en el campo de la acción y el movimiento; y es el primer motor (porque esa es la naturaleza del fin), pero cuando se trat de cosas inmóviles nada hay que las moviere primeramente), y (B) en general es difícil decir si quizás la ciencia que estamos buscando versa sobre sustancias sensibles o no, sino de otras sustancias distintas a ellas. De tratar de otras, debe versar sobre las Formas o sobre los objetos de las matemáticas. Ahora bien (a), es evidente que las Formas no existen (pero es difícil afirmar, aun en el caso de suponer que existan, por qué no ocurre otro tanto en cuanto a las otras cosas de las cuales son ellas Formas, como de los objetos de las matemáticas. Quiero decir que esos pensadores sitúan los objetos de las matemáticas entre las Formas y las cosas sensibles, como una especie de tercera serie de cosas independiente tanto de las Formas como de las cosas de este mundo; mas no hay un *tercer hombre* o *caballo* además del ideal y los individuales. Si, por otra parte, no es

tal cual dicen o afirman, ¿de qué especie de cosas debemos suponer trata el matemático? Ciertamente no trata de las cosas de este mundo, porque ninguna de ellas es del género que requieren las ciencias matemáticas). Tampoco (b) versa la ciencia que estamos buscando sobre los objetos de las matemáticas, puesto que ninguno de ellos puede existir independientemente; mas, lo diremos otra vez, no trata de sustancias sensibles, porque éstas son perecederas.

En general pudiéramos suscitar la cuestión sobre qué clase de ciencia es la apropiada para resolver las dificultades que surgen sobre la materia de los objetos de las matemáticas. No será la Física (puesto que la investigación del físico recae sobre las cosas que en sí contienen principio de movimiento y de reposo), no siendo tampoco la ciencia que indaga sobre la demostración y la ciencia, puesto que *éste* es precisamente el asunto que *indaga*. No queda, pues, ya más que la filosofía, que es la que hemos considerado versa sobre dichas materias.

También pudiere suscitarse la cuestión sobre si la ciencia objeto de nuestro estudio debe decirse trata de los principios que algunos llaman elementos; todo el mundo supone que éstos existen en las cosas compuestas. Pero pudiera creerse que la ciencia que estamos investigando versa únicamente sobre universales, porque toda definición y toda ciencia es de universales y no de las *infimae species*, de manera que por ello tenía que versar sobre los géneros superiores, lo cual equivaldría *al sér* y *a la unidad*, puesto que éstos pudiere suponerse encie-

rran o contienen todo cuanto existe, siendo principios según toda probabilidad por ser primeros por naturaleza, pues de perecer, todo lo demás quedaría destruído con ellos, porque toda cosa *existe y es* una. Mas si hubiere que suponerlos géneros, debieran ser atribuibles a sus diferencias, mientras no hay género atribuible a ninguna de sus diferencias, y de este modo parecería no los consideráramos géneros ni principios. Además, si lo más simple es más principio que lo menos simple, y los últimos miembros del género son más simples que los géneros (puesto que son indivisibles, mientras los géneros se dividen en muchas y diferentes especies), las especies pudiere parecer eran principios, antes que los géneros. Pero como las especies están encerradas en la destrucción de los géneros, éstos son más probablemente principios; porque aquello que encierra o comprende otra cosa en su destrucción es principio de dicha cosa. Estos puntos, y otros por el estilo, son las materias que consigo llevan dificultades.

CAPÍTULO II

Además, ¿debemos suponer hay algo independiente de las cosas individuales, o son éstas las cosas sobre las que versa la ciencia en cuya busca vamos? Hay que considerar que son infinitas en número. No obstante, las cosas independientes de los individuos son géneros o especies; pero la ciencia que estamos investigando no trata de ninguna de ellas. Ya expusimos la razón de esta imposibilidad. Es ciertamente difícil afirmar en general si podemos decir

hay una sustancia separable aparte de las sustancias sensibles (es decir, la sustancias existentes en este mundo), o que ellas sean las cosas reales y que sean de la incumbencia de la Sabiduría; porque parece busquemos otra clase de sustancia; éste es el problema que se nos plantea, es decir, ver si hay algo que puede existir por sí separadamente y que no pertenezca a ninguna cosa sensible. Además, si hay otra sustancia independiente de las sustancias sensibles y que a ellas corresponda, ¿qué clases de sustancia sensible debe suponerse tiene aquello que a ellas corresponde? ¿Por qué suponer que los hombres o los caballos la tienen, antes que cualquiera de los otros animales o hasta las cosas inanimadas?

Por otra parte, asentar otras sustancias eternas e iguales en número a las sustancias sensibles y perecederas pudiese parecer quedaba fuera de los límites de la probabilidad. Pero si el principio, en cuya busca vamos no es independiente de las cosas corpóreas, ¿no será la materia la que más títulos tiene para considerarse como tal? Esta, sin embargo, no existe en acto, sino potencialmente; pudiese parecer que la forma o la configuración era principio más importante que aquélla; pero la forma es precede-
ra, de manera que no hay sustancia eterna en absoluto que pueda existir aparte e independientemente. Mas esto es paradójico, porque tal principio y sustancia parecen existir, siendo buscado por casi todos los más refinados filósofos como algo existente; porque, ¿cómo puede haber orden de no ser haya algo eterno independiente y persistente?

Además, si hay una sustancia o principio de tal

naturaleza como el que estamos inquiriendo, y si es uno para todas las cosas e idéntico para lo eterno y lo perecedero, difícil será afirmar el porqué, si existe idéntico principio, algunas cosas que de él dependen son eternas, no siéndolo otras; esto es paradójico. Mas de haber un principio para lo perecedero y otro para lo eterno, no saldremos de la misma dificultad si el principio de lo perecedero, lo mismo que el de lo eterno, es eterno; porque, si el principio es eterno, ¿a qué se debe que las cosas que dimanen de dicho principio no sean también eternas? Mas de ser perecedero llevará consigo otro principio del que dimanen, y otro del que provenga aquél a su vez, de manera que llegaríamos hasta el infinito.

Si, por otra parte, hemos de establecer lo que se cree es el más inmutable de los principios, ser y unidad, ante todo, si cada uno de ellos no indica una *entidad* o sustancia, ¿cómo serían separables e independientes? No obstante, creemos que los principios eternos y primeros lo son. Mas si cada uno de ellos significa una *entidad* o sustancia, todas las cosas existentes son sustancias, porque *ser* es lo que se atribuye a todas (y también unidad a algunas de ellas); pero que todas las cosas que existen sean sustancia es falso. Además, ¿en qué pueden estar en lo cierto quienes afirman que el primer principio es unidad y ésta es sustancia, y generan el número como primer producto de la unidad y de la materia, asegurando que el número es sustancia? ¿Cómo podemos creer que *dos*, y los demás números están compuestos de unidad, como el uno? Sobre este punto nada nos dicen, no siendo tampoco fácil decir

algo. Mas si hemos de suponer que las líneas o lo que viene tras ellas (me refiero a las superficies primeras) son principios, éstas, al menos, no son sustancias separables, sino secciones y divisiones, las primeras de superficies, las últimas de cuerpos (mientras los puntos son secciones y divisiones de las líneas); además, son límites de esas mismas cosas; y todos ellos están en otras cosas, no siendo ninguno separable. Más aún, ¿cómo podremos suponer hay una sustancia de unidad y el punto? Toda sustancia se genera mediante proceso gradual, y el punto no, puesto que el punto es división.

Tropezamos con otra dificultad, debida al hecho que todo conocimiento es sobre universales y de la *cualidad*, mas la sustancia no es universal, sino más bien *entidad*, cosa separable, de manera que de haber conocimiento sobre los primeros principios, surge esta pregunta: ¿cómo podremos suponer que el primer principio sea sustancia?

Además, ¿hay algo aparte de la cosa concreta (quiero decir la materia y lo unido a ella), o no? De no haberlo, tropezaremos con la objeción que todas las cosas *existentes* en materia son precederías. Pero de *haber* algo, debe ser la forma o la configuración. Mas es difícil determinar en qué casos existe esto aparte y en cuáles no, porque en algunos la forma es evidentemente inseparable, v. g., de tratarse de *una casa*.

Además, ¿son los principios idénticos en género o en número? De ser uno en número, todas las cosas serán idénticas.

CAPITULO III

Puesto que la ciencia del filósofo trata del *sér* considerado como *sér* universalmente mas no respecto de parte de él, y *sér* tiene muchos significados o sentidos, no empleándose en uno solamente, de ello se desprende que si empleamos el vocablo equívocamente y en virtud de nada común a sus varios usos, el *sér* no estará sujeto a una ciencia (porque la significación de un término equívoco no forma un género); pero si el vocablo se emplea en virtud de algo común, el *sér* estará, corresponderá o pertenecerá a una ciencia. Parece que el vocablo se emplee de la manera como hemos indicado, lo mismo que *quirúrgico* y *sano*, porque también éstos se emplean en muchos sentidos. Los vocablos o términos se emplean de esta manera en virtud de alguna referencia, en un caso respecto a la ciencia de la medicina, en otros respecto de otra cosa, pero en todos con referencia a idéntico concepto; porque tanto *una discusión* como *una lanceta* se llaman quirúrgicos, porque la primera procede de la ciencia médica, y la última es utilizada por ella. De la misma manera llamamos sana a una cosa, o por ser indicadora de salud, o porque la produzca. Otro tanto se aplica en los demás casos. Por lo tanto, todo lo que existe se dice *existe* de esta misma manera; toda cosa que existe se dice que *existe* por ser modificación del *sér* considerado como *sér*, estado permanente o transitorio, o movimiento suyo, o algo más de esta índole. Y puesto que todo lo que existe puede

referirse a algo simple y común, las contrariedades pueden referirse también a estas primeras diferencias y contrariedades del sér, ya sean las primeras del sér pluralidad y unidad, o semejanza y desemejanza o algunas otras diferencias; démoslas por discutidas. No establece diferencia ya que aquello que existe se refiera al sér o a la unidad, porque aun en el caso de que no fueren idénticos, sino diferentes, en fin de cuentas son recíprocos, porque lo que es uno es sér de algún modo, y lo que es sér es uno.

Pero, puesto que cada par de contrarios está sujeto al examen de una y misma ciencia, y en cada par uno de los términos es privativo del otro, aunque alguien pudiere respecto de algunos contrarios suscitar la cuestión: cómo es posible estén privativamente relacionados, v. g., *los que tienen un intermedio*, v. g., *justo e injusto*, en tales casos debemos sustentar que la privación no es de toda la definición, sino de la *infimae species*. V. g., si el hombre justo es *en virtud de alguna disposición permanente obediente a las leyes*, al injusto no se le negará en todos los casos la definición por completo, sino que puede ser meramente *en algún respecto deficiente en cuanto a la obediencia a las leyes*, y en este respecto la privación se le aplicará; otro tanto ocurre en todos los demás casos.

De la misma manera que el matemático investiga las abstracciones se investiga respecto del sér (porque antes de iniciar la investigación descarta el matemático todas las cualidades sensibles, es decir, peso y ligereza, dureza y su contrario, así como calor y frío y las demás contrariedades sensibles, dejan-

do sólo lo cuantitativo y lo continuo, unas veces en una dimensión, otras en dos, otras en tres, y sus atributos como cuantitativas y continuas, no considerándolas en ningún otro aspecto, examinando las posiciones relativas de algunas y sus atributos, las conmensurabilidades e inconmensurabilidades de otras, las proporciones de otras; no obstante, nosotros proponemos una y misma ciencia de todas esas cosas, es decir, la geometría); porque los atributos, en cuanto a sér, y las contrariedades en él existentes considerado como sér, no corresponden a otra ciencia más que a la filosofía, que es la que debe investigarlas; porque a la física asignaríamos el estudio de las cosas no consideradas como sér, sino antes bien, en cuanto a que comparten el movimiento; la dialéctica y la sofística tratan sobre los atributos de las cosas existentes, mas no de ellas consideradas como seres, tampoco sobre el sér en sí en cuanto a sér; por lo tanto, sólo el filósofo será el que estudie lo que hemos indicado, considerado como sér. Puesto que todo lo que se dice que es, *es* en virtud de algo simple y común, aunque el término tenga muchos significados, estando los contrarios en el mismo caso (porque se refieren a las primeras contrariedades y diferencias del sér), y las cosas de esta clase están encerradas en los límites de una ciencia, la dificultad que asentamos al comienzo parece quedar disipada; me refiero a la cuestión de cómo puede haber una sola ciencia de las cosas que son muchas y diferentes en género.

CAPITULO IV

Puesto que hasta el matemático emplea los axiomas corrientes aplicándolos de modo especial únicamente, debe corresponder también a la primera filosofía el examen de los principios de las matemáticas. Que cuando se quitan cantidades iguales a cantidades iguales los residuos son iguales, es cosa común a todas las cantidades, pero las matemáticas estudian parte de su propia materia, que han separado, v. g., *líneas, ángulos o números* o alguna otra clase de cantidad, no considerados como *sér*, sino en cuanto a que cada uno de ellos es continuo en una, dos o tres dimensiones; pero la filosofía no investiga sobre sujetos particulares considerando que cada uno de ellos tiene un atributo u otro, sino que especula sobre el *sér*, en cuanto a que cada cosa particular *es*. La física se halla en las mismas circunstancias que las matemáticas, porque la física estudia los atributos y principios de las cosas existentes, consideradas desde el punto de vista del movimiento, pero no desde el del *sér* (mientras la ciencia primera, como hemos indicado, trata de ellas sólo desde el punto de vista de la existencia de los sujetos subestantes, mas no en virtud de ningún otro carácter); por eso, tanto la física como la matemática deben clasificarse como *partes* de la Sabiduría.

CAPITULO V

Hay un principio en las cosas sobre el cual no podemos ser engañados, y cuya verdad precisa reconocer siempre, a saber: que la misma cosa no puede ser y no ser a uno y mismo tiempo, ni admitir ningún otro par de parecidos opuestos. No poseemos prueba para tales asertos en el pleno sentido de prueba, aunque la poseamos *ad hominem*; porque no es posible inferir esta verdad en sí de principio más cierto, siendo ello *necesario* sin embargo, si hay que tener prueba plena de ello en el lato sentido de prueba. Pero el que quiera probar al que afirme los opuestos que se equivoca debe obtener de él, una aceptación *idéntica* al principio *que la misma cosa no puede ser y no ser a uno y mismo tiempo*, pero dicha aceptación no debe *parecer* idéntica; porque sólo de este modo podrá demostrarse la tesis al hombre que asevere que las afirmaciones opuestas pueden establecerse como ciertas sobre el mismo sujeto. Por lo tanto, aquellos que tengan que argüirse mutuamente deben entenderse recíprocamente hasta cierto punto; porque de no ser así, ¿cómo es posible puedan argumentar?; por eso cuantas palabras emplean en la discusión deben ser inteligibles e indicar algo, no muchas cosas, sino únicamente una; y, de significar más de una cosa, debe aclararse a cuál de ellas se aplica el vocablo. El que diga: *esto es y no es*, niega lo que afirma, porque dice que la palabra no significa lo que significa, cosa que es imposible. Por lo tanto, si *esto*

es significa algo, no es posible afirmar ciertamente su contradictorio.

Además, si el término significa algo y ello se afirma con verdad, dicha conexión debe ser necesaria; no siendo posible que aquello que *es* necesariamente *no deba* ser alguna vez; por lo tanto, es imposible presentar las afirmaciones y negaciones opuestas con certidumbre sobre el mismo sujeto. Además, si la afirmación no es más cierta que la negación, aquel que diga *hombre* no estará más en lo cierto que el que diga *no-hombre*. Pudiere parecer también que al decir que *el hombre no es caballo* tuviere uno más o no menos razón que al decir que *no es hombre*, de manera que estaría también en lo cierto al decir que la misma persona *es* caballo; porque se asumió era posible efectuar aseveraciones opuestas igualmente ciertas. De ello se desprende que *la misma persona es hombre y caballo, o cualquier otro animal*.

Por lo tanto, aunque no hay prueba de esas cosas en el pleno sentido de prueba, la tenemos, por disponer de una que puede bastarnos empleándola contra el que presente dichas suposiciones. Tal vez si alguien hubiere preguntado al mismo Heráclito de esta manera, le hubiere forzado a confesar que las aseveraciones opuestas no pueden ser nunca ciertas sobre el mismo sujeto. Pero, según parece, adoptó esta opinión sin comprender lo que encerraba su aseveración. En todo caso, si lo que dijo es cierto, ni aun ello mismo lo sería, es decir, *que la misma cosa puede a uno y mismo tiempo ser y no ser*; porque cuando separamos las aseveraciones, la afirma-

ción no es más cierta que la negación, de la misma manera (como la aseveración combinada y compleja es semejante a una sola afirmación) el todo tomado como afirmación no será más cierto que la negación. Además, de no ser posible afirmar nada ciertamente, esto mismo será falso, es decir, el aserto que dice no hay verdadera afirmación. Mas de existir la verdadera afirmación, parece refute lo que dicen aquellos que suscitan tales objeciones destruyendo completamente el discurso racional.

CAPITULO VI

La afirmación de Protágoras se parece a las opiniones que hemos mencionado; dijo que *el hombre es la medida de todas las cosas*; al expresarse de este modo quiso decir que las cosas son ciertamente aquello que parecen a cada uno de los hombres. De ser cierta su afirmación, el resultado sería que *todo es y no es*, que *todo es bueno y malo*, y que los contenidos de todas las demás afirmaciones opuestas son ciertos, puesto que una cosa particular parece con frecuencia bella a los ojos de algunos, lo contrario de bella a los de otros, y aquello que parece a cada uno de los hombres es la medida. Esta dificultad puede resolverse considerando el principio de esta opinión. Parece haber surgido en algunos casos de la doctrina de los filósofos físicos, y en otros del hecho que todos los hombres no sustentan las mismas opiniones sobre las mismas cosas, sino que una cosa particular parece agradable a unos y lo contrario de agradable a otros.

Que nada se genera de lo que no existe, sino que todo proviene de lo existente, es uno de los dogmas admitidos por casi todos los filósofos físicos. A partir de esto, lo blanco no puede generarse si lo perfectamente blanco y lo no-blanco en ningún respecto existieren anteriormente, pues lo que deviene blanco debe producirse de aquello que no es blanco; de manera que debe provenir de aquello que no existe (así arguyen ellos), a no ser que la misma cosa fuere en un principio blanca y no blanca. No es difícil resolver esta dificultad, porque ya dijimos en nuestro trabajo sobre la física en qué sentido provienen las cosas que provienen de aquello que no existe, y en qué sentido provienen de las existentes.

Pero prestar oídos igualmente a las opiniones sustentadas y a las fantasías de las partes contendientes es completamente infantil; porque es evidente que una de ellas debe sufrir error, saltando a la vista por lo que acontece en lo referente a la sensación, puesto que una misma cosa nunca parece *dulce* a unos y *lo contrario de dulce* a otros, a no ser que en un caso el órgano del sentido que establece la distinción entre los sabores indicados hubiere sido pervertido o alterado. De ser como se dice una de las partes contendientes debiere considerarse como medida y la otra no. Otro tanto digo respecto de lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, y todas las demás cualidades; porque sustentar la opinión que estamos rebatiendo equivale a afirmar que las cosas que parecen dos a los que se ponen el dedo debajo del ojo haciendo que el objeto aparezca *como dos*

en vez *de uno*, debe ser dos (por parecer es este número) y también uno (para aquellos que no interceptan con el dedo su vista porque el objeto singular aparecerá uno).

En general es absurdo establecer el hecho de observar que las cosas de este mundo devienen y que nunca persisten en el mismo estado como base de nuestro juicio sobre la verdad. Porque cuando se va en busca de ella se debe partir de cosas que estén siempre en igual estado y no sufren variación. Tales como los cuerpos celestes, porque ellos no parece son una vez de tal naturaleza y otra vez de otra, sino que manifiestamente son siempre lo mismo, no compartiendo mutación alguna.

Además, si hay movimiento, habrá también algún móvil, y todo lo que se mueve se mueve por algo y se dirige a algo; de esto se desprende que aquello que es movido debe existir primero en aquello por que es movido, y luego no estar en ello, y moverse en lo otro y llegar a estar en él, y que las aseveraciones contrarias no son ciertas al mismo tiempo, como esos filósofos aseguran son.

Y si las cosas de este mundo están en fluencia continua y se mueven respecto de la cantidad (si hubiere que suponerlo así, aunque no sea cierto), ¿por qué no persistirán respecto de la *cualidad*? Porque la afirmación de las aseveraciones contradictorias sobre la misma cosa parece ha surgido en gran parte de la creencia que la cantidad de los cuerpos no persiste, lo cual, según dicen nuestros adversarios, justifica su dicho de que la misma cosa tiene y no tiene cuatro codos en longitud. Pero la

esencia depende de la cualidad, y ésta es de naturaleza determinada, mientras la cantidad es de naturaleza indeterminada.

Además, cuando el médico ordena al enfermo tome algún alimento especial, ¿por qué lo toma? ¿En qué aspecto es: *esto es pan* más cierto que: *esto no es pan*? Porque de ser así no habría diferencia en que uno lo comiese o no lo comiese. Mas lo que de hecho ocurre es que los pacientes toman el alimento que les es ordenado, asumiendo conocen la verdad sobre ello y que *eso es pan*. No obstante, no debieran obrar así, de no haber una naturaleza constante fija en las cosas sensibles, y si todas las naturalezas fluyesen deviniendo eternamente.

Además, si estamos cambiando constantemente, no persistiendo en ser siempre los mismos, ¿por qué maravillarnos si, como para el enfermo, no nos parece que las cosas son lo mismo siempre? (porque también para ellos, por no estar en el mismo estado que cuando gozaban salud, las cualidades sensibles no les parecen iguales; no obstante, por todo eso, las mismas cosas sensibles no requieren compartir ningún movimiento, aunque produzcan diferentes sensaciones y no idénticas en el enfermo. Otro tanto debe ciertamente ocurrir en el sano si el cambio indicado acontece). Pero si no cambiamos, sino que persistimos siendo los mismos, habrá algo que persiste.

En cuanto a las personas a quienes se sugiriesen dichas dificultades por *razonamiento*, no es fácil resolverlas a su completa satisfacción, a no ser que propongan algo y no demanden razón de ello, por-

que sólo de este modo se efectúa todo razonamiento y toda prueba; si no proponen nada, destruyen la discusión y todo razonamiento. Por eso, de tratar con tales hombres, no hay razonamiento posible. Mas en cuanto a los que quedan perplejos debido a las dificultades tradicionales, es fácil salirles al paso y disipar las causas de su perplejidad, cosa evidente después de lo que hemos dicho.

Manifiesto es, pues, debido a nuestros argumentos, que las aseveraciones contradictorias no pueden ser ciertas sobre el mismo sujeto y al mismo tiempo, no pudiendo ser tampoco ciertas las aseveraciones contrarias, porque toda contrariedad depende de la privación. Esto es evidente si reducimos las definiciones de los contrarios a su principio.

Y, del mismo modo, ningún intermedio entre contrarios puede atribuirse a uno y mismo sujeto, al cual se atribuya uno de los contrarios. Si el sujeto *es blanco* nos equivocamos al decir que *no es ni negro ni blanco*, porque entonces se desprende que *es y no es blanco*, puesto que el segundo de los dos términos que hemos conectado es cierto aplicado a aquél, y éste es el contradictorio de *blanco*.

No estaríamos en lo cierto de aceptar las opiniones de Heráclito o de Anaxágoras. Si lo estuviésemos, de ello se desprendería que los contrarios se atribuirían a un mismo sujeto, porque cuando dice Anaxágoras que *en todo hay parte de todo*, dice que nada es dulce antes que amargo, y lo mismo sobre cada par de contrarios, puesto que en todas las cosas existen todas las cosas no sólo potencialmente, sino en acto e independientemente. Y, del mismo

modo, todas las aseveraciones no pueden ser falsas ni tampoco ciertas, a causa de las otras muchas dificultades que pudieren aducirse y que surgirían de esta posición, y también si todas son falsas no sería cierto afirmarlo así, y si todas son ciertas no sería falso decir que todas son falsas.

CAPITULO VII

Toda ciencia va en busca de ciertos principios y causas del objeto que le es peculiar, v. g., *la medicina y la gimnástica*, así como todas las demás, ya sean productivas o matemáticas; porque cada una de ellas indica cierta clase de cosas como pertenecientes a ella, ocupándose y preocupándose sobre alguna cosa como existente y real, mas no considerada como real, sin embargo; la ciencia que se preocupa de *esto* es otra y distinta de ellas. Entre las ciencias mencionadas cada una de ellas versa sobre *lo que es* de algún modo en alguna clase de cosas, intentando probar las otras verdades, con mayor o menor precisión. Las hay que tratan de *lo que es* por percepción, otras por hipótesis, de manera que es evidente que empleando inducción de esta especie no hay *demonstración* de la sustancia o *quididad*.

Hay una ciencia de la naturaleza, que claramente tiene que ser diferente tanto de la activa como de la productiva, porque de tratarse de la productiva el principio del movimiento está en el productor y no en el producto o cosa producida, en un arte o en cualquier otra facultad. De la misma manera, en la ciencia activa el movimiento no está en la cosa

hecha, sino en los agentes. Pero la ciencia del filósofo físico trata de las cosas que contienen en sí *principio* de movimiento. Debido a estos hechos es claro que la ciencia física no debe ser activa ni productiva, sino especulativa o teórica (porque debe estar comprendida en alguna de dichas clases). Y, puesto que toda ciencia debe conocer de algún modo *la quiddidad* y emplearla como principio, no debemos dejar de observar la manera como el filósofo físico debe definir las cosas y cómo debiera asentar la definición de la esencia (ya sea análoga a *convexo* o más bien a *cóncavo*); pues la definición de *convexo* comprende la materia de la cosa, mientras la de *cóncavo* es independiente de ella, puesto que la convexidad se halla en una nariz, de manera que buscamos su definición sin eliminar la nariz, porque *lo que es convexo es una nariz cóncava*. Es evidente, pues, que la definición de la carne también, lo mismo que la del ojo y demás partes, deben siempre establecerse sin eliminación de la materia.

Puesto que hay una ciencia sobre el ser como tal ser y capaz de existencia independiente, debemos estudiar si hay que considerarla lo mismo que la física o más bien como diferente. La física trata de las cosas que encierran principio de movimiento en sí; la matemática es especulativa, y *es* ciencia que versa sobre las cosas que están en reposo, pero sus sujetos no pueden existir independientemente. Por lo tanto, hay una ciencia diferente de ambas que trata de aquello que existe independientemente y es inmóvil, si es que *hay* sustancia de esta naturaleza (quiero decir, independiente e inmóvil), como in-

tentaremos probar la hay. Y de haber tal clase de cosa en este mundo, en ello debe residir ciertamente lo divino, y éste debe ser el primer principio y el más dominante. Es evidente hay tres clases de ciencias especulativas: la física, la matemática y la teología. Entre las ciencias, las especulativas son las mejores, y entre ellas la indicada en último lugar superior a todas, puesto que trata de la más elevada entre las cosas existentes, y las ciencias se llaman mejores o peores en virtud de su propio objeto.

Pudiera surgir la cuestión o dificultad sobre si la ciencia del sér, considerado como sér, se ha de considerar como universal o no. Cada una de las ciencias matemáticas versa sobre alguna clase determinada de cosas, pero la matemática universal se aplica a todas igualmente. Ahora bien, si las sustancias naturales son las primeras entre las cosas existentes, la física debe ser la primera entre las ciencias; pero de haber otra entidad y sustancia, separable e inmóvil, su conocimiento debe ser diferente y anterior a la física y universal por ser anterior.

CAPITULO VIII

Puesto que *sér* en general tiene varias acepciones, entre las cuales una es *ser por accidente*, debemos considerar ante todo aquello que *es* en este sentido. Es evidente que ninguna de las ciencias tradicionales se ocupa de lo accidental, porque ni la arquitectura considera lo que ocurrirá a los que vivirán

en la casa (v. g., si llevarán una vida penosa en ella o no), ni el arte del tejedor, del zapatero o el confitero se preocupan de esas cosas; mas cada una de esas ciencias considera únicamente lo que le es peculiar, es decir, su propio fin. Y, en cuanto al argumento que dice que *cuando el que es músico deviene gramático será ambas cosas al mismo tiempo, no habiendo sido ambas anteriormente; que aquello que es, no habiendo sido siempre, debe haber devenido; por eso aquél debe haber devenido a la vez músico y gramático*, cosa que no considera ninguna de las ciencias reconocidas, sino únicamente la sofística, por ser la sola que se ocupa de lo accidental, de manera que Platón no estuvo lejos de la verdad al afirmar que el sofista pasa el tiempo tratando del no-sér.

Es evidente que la ciencia de lo accidental no es posible, si tratamos de ver lo que es realmente lo accidental. Decimos que o todo es siempre y de necesidad (no necesidad en el sentido de violencia, sino aquello a que apelamos en las demostraciones), o lo es para la mayor parte, o no lo es para la mayor parte, ni siempre y de necesidad, sino meramente cuando ocurre; v. g., *puede hacer frío durante la canícula*, pero esto ni ocurre siempre ni de necesidad, ni para la mayor parte, aunque puede acontecer algunas veces. Lo accidental, pues, es aquello que acontece, pero no siempre ni de necesidad, ni para la mayor parte. Ya hemos dicho qué es lo accidental, quedando aclarado por qué no hay ciencia para tal cosa; porque toda ciencia es de aquello que es siempre o para la mayor parte,

y lo accidental no pertenece a ninguna de estas dos clases.

Es evidente no hay causas y principios de lo accidental, de la misma clase que los hay de lo esencial; pues de haberlos, todo sería de necesidad. Si A existe cuando B existe, y B existe cuando C existe, y si C existe, no por casualidad, sino de necesidad, aquello de que era causa C existirá de necesidad, hasta llegar al último *causatum*, como se dice (mas esto se suponía ser accidental). Por lo tanto, todo sería de necesidad, y lo fortuito y la posibilidad de una cosa ya ocurra o no ocurra queda alejada por completo del curso de los acontecimientos. Y si se supone que la causa no existe sino que se genera, se desprenderá los mismos resultados: que todo ocurrirá de necesidad. Porque el eclipse de mañana ocurrirá si A ocurre, y A si B ocurre, y B si ocurre C; y de este modo, si restamos tiempo del tiempo limitado entre ahora y mañana, llegaremos alguna vez al estado existente ya. Por lo tanto, desde el momento en que esto existe todo ocurrirá tras esto necesariamente, de modo que todas las cosas ocurren de necesidad.

En cuanto a lo que *es* en el sentido de ser cierto o ser por accidente, lo *primero* depende de una combinación en el intelecto y es una impresión del pensamiento (que es una de las razones debido a las cuales lo que buscamos es los principios, no de aquello que *es* en este sentido, sino de aquello que es exteriormente y puede existir independientemente); y lo *último* no es necesario sino indeterminado.

(y me refiero a lo accidental), siendo las causas de tal cosa irregulares e indefinidas.

La adaptación a un fin se observa en los acontecimientos que ocurren por naturaleza o como resultado del pensamiento. Cuando uno de estos acontecimientos ocurre accidentalmente se llama *azar*; porque como una cosa puede existir, por ello mismo puede ser causa, ya por su propia naturaleza o accidentalmente. El azar es causa accidental que opera en tales acontecimientos adaptados a un fin como usualmente se efectúan de acuerdo con un propósito. Por eso el azar y el pensamiento se hallan en la misma esfera, porque el propósito no puede existir sin el pensamiento. Las causas por las cuales pueden acontecer los resultados del azar son indeterminadas, por eso el azar es oscuro para el cálculo de los hombres y es causa por accidente, pero en el sentido absoluto no es causa de nada. El azar es bueno a malo, según sea el resultado, placentero o desagradable, prosperidad o desgracia, pues la escala de los resultados es extensa.

Puesto que nada accidental es anterior a lo esencial, tampoco lo son las causas accidentales. Si, por lo tanto, el azar o espontaneidad es causa del universo material, la inteligencia y la naturaleza son causas antes que aquél.

CAPITULO IX

Algunas cosas son sólo en acto, algunas potencialmente, algunas potencialmente y en acto, y son, a saber: en un caso una realidad particular, en otro

están caracterizadas por una cantidad particular, o cosa parecida. No hay movimiento separadamente de las cosas, porque el cambio está siempre de acuerdo con las categorías del sér, y nada hay común a éstas y en ninguna categoría. Pero cada una de dichas categorías pertenece a todos sus sujetos de una de las dos maneras (v. g., *entidad*, porque un género de ella es *forma positiva*, y la otra *privación*; y respecto de la cualidad un género es *blanco* y el otro *negro*, y respecto de la cantidad un género es *perfecto* y el otro *imperfecto*, y respecto del movimiento en el espacio uno es *ascendente* y el otro *descendente*, o una cosa es *ligera* y otra *pesada*); de manera que hay tantas clases de movimiento y cambio como de sér. Como hay distinción en toda clase de cosas entre lo potencial y lo perfectamente real, llamo movimiento a la actualidad de lo potencial como tal. Que esto es cierto, queda aclarado por los siguientes hechos. Cuando lo *edificable*, en cuanto lo es aquello que expresamos por *edificable* existe en acto, está edificándose, y éste es el proceso de la edificación. Otro tanto ocurre con *aprender*, *curar*, *andar*, *saltar*, *actuar*, *madurar*. El movimiento se verifica cuando el mismo acto perfecto existe, y no anterior o posteriormente. El acto perfecto de lo que existe potencialmente, cuando es completamente real y actual, no considerado como en sí, sino como móvil, es movimiento. Por *considerado como* entiendo esto: el bronce es potencialmente una estatua, mas no es aún la completa realidad del bronce considerado como bronce lo que es movimiento; pues no es idéntico ser bronce que ser

cierta potencia. De ser absolutamente idéntico en definición, el acto completo del bronce hubiere sido un movimiento; pero no es lo mismo (esto se evidencia tratándose de contrarios, porque ser capaz de estar sano y ser capaz de estar enfermo no son idénticos, porque de serlo, *estar sano* y *estar enfermo* serían idénticos; es lo que subyace y está sano o enfermo, ya sea humedad o sangre, lo que es uno e idéntico). Y puesto que no es lo mismo (como el color y lo visible no lo son), será la completa realidad de lo potencial, y *como potencial*, lo que es movimiento. Que es esto y que el movimiento se efectúa cuando existe el acto perfecto en sí, y nada anterior o posterior, es cosa que salta a la vista. Porque todas las cosas son capaces de ser actos alguna vez y otras veces no; v. g., *lo edificable como edificable*; y la actualidad de lo edificable como edificable es edificar. Porque la actualidad es una de dos cosas: el acto de edificar o la casa. Pero cuando la *casa* existe, no es ya edificable, lo edificable es lo que *se está edificando*. La actualidad debe ser, pues, el *acto de edificar*, y éste es movimiento. Otro tanto se aplica a todos los demás movimientos.

Que lo que hemos dicho es evidente se prueba por todo cuanto dijeron los demás respecto del movimiento, y debido al hecho de no ser fácil definir de otro modo. En primer lugar no es posible situarlo en ninguna otra clase, cosa que también se evidencia por lo que la gente dice. Algunos lo llaman diversidad, desigualdad y lo irreal; sin embargo, ninguna de estas cosas se mueve necesariamente, y además, el devenir no se dirige a esas cosas ni

parte de ellas, como tampoco parte ni se dirige a sus opuestos. La razón que asiste para situar el movimiento en esas clases es que se cree es algo indeterminado, y los principios que figuran en una de las dos *columnas de contrarios* son indeterminados por ser privativos, porque ninguno de ellos es *entidad* ni *cualidad*, ni otra de las demás categorías. La razón que se aduce para creer que el movimiento es indeterminado es no poder clasificarlo en la potencia de las cosas ni en su actualidad, porque ni aquello que es capaz de tener cierta cantidad, ni lo que tiene actualmente cierta cantidad, se mueve necesariamente, creyéndose que el movimiento es actualidad, aunque incompleta; esto se debe a que lo potencial, cuya actualidad es, es incompleto. Por eso es difícil comprender qué es el movimiento, por qué debe clasificarse o en la privación o en la potencia o en la actualidad absoluta, pero ninguna de ellas es evidentemente posible. Por lo tanto, no puede ser más que lo que decimos, tanto actualidad como la actualidad que hemos expuesto, cosa difícil de descubrir, pero capaz de existencia.

Es evidente que el movimiento reside en el móvil, por ser la completa realización del último por aquello que es capaz de causar movimiento; y la actualidad de lo que es capaz de causar movimiento no es más que la del móvil, porque debe ser la completa realidad de ambos. Porque mientras una cosa es capaz de causar movimiento debido a *poderlo* efectuar, es motor porque es *activa*, mas es sobre el móvil sobre lo que es capaz de actuar, de manera que

la actualidad de ambos es una, de la misma manera que existe el mismo intervalo entre *uno* y *dos* que entre *dos* y *uno*, y de la misma manera que el declive y la escarpadura de la cuesta son una misma cosa, pero el sér de ellos no lo es; lo mismo ocurre con el motor y el móvil.

CAPÍTULO X

Infinito es aquello que es imposible cruzar porque su naturaleza es precisamente no poder ser recorrido (correspondiendo esto al sentido en que se dice que la voz es *invisible*), siendo también infinito aquello que admite se recorra sólo incompletamente o que lo admita escasamente, o aquello que aunque naturalmente admite ser recorrido, no lo es o no es limitado; además, una cosa puede ser infinita respecto de la adición o la sustracción, o ambas cosas. Lo infinito no puede ser cosa separada, independientemente; porque si no es magnitud de espacio ni pluralidad, sino que la infinitud en sí es su sustancia y no su accidente, será indivisible; porque la divisible es magnitud o pluralidad, una de ambas cosas. Pero si es indivisible, no es infinito, excepto de la misma manera que decimos que la voz es *invisible*, pero la gente no quiere decir eso; tampoco nosotros estudiamos esta clase de infinito, sino lo infinito como imposible de ser recorrido. Además, ¿cómo puede existir un infinito en sí, a menos que el número y magnitud existan en sí, puesto que la infinitud es uno de sus atributos? Además, si lo infinito es accidente de otra cosa, no

puede ser elemento de las cosas considerado como infinito, de la misma manera que invisible no es elemento de la palabra, aunque la voz sea invisible. Claro es que lo infinito no puede existir en acto; porque entonces cualquiera de sus partes que se tomase sería infinito (porque *ser infinito* y *lo infinito* son idénticos, si lo infinito es sustancia y no puede atribuirse a un sujeto). Por lo tanto o es indivisible, o de poder partirse, es divisible en infinitos; pero la misma cosa no puede ser muchos infinitos (a la manera como una parte del aire es aire, una parte de lo infinito sería infinito, si lo infinito es sustancia y principio). Por lo tanto, debe ser imposible de partir e indivisible. Pero lo actual infinito no puede ser indivisible, porque debe ser de cierta cantidad. Por eso la infinidad pertenece a su sujeto accidentalmente. Mas de ser así (como hemos indicado), no puede ser ello principio, sino aquello de lo cual es accidente, *el aire* o *el número par*.

Esta investigación es universal, pero que lo infinito no figura *entre las cosas sensibles* es evidente debido a los siguientes argumentos. Si la definición de un cuerpo es *aquello que está limitado por planos*, no puede haber un cuerpo infinito, ya sea sensible ya inteligible, ni un número separado e infinito, porque el número o lo que tiene número es numerable. En concreto, la verdad de lo que decimos es evidente debido al siguiente argumento. Lo infinito no puede ser compuesto ni simple; porque (a) no puede ser cuerpo compuesto, puesto que los elementos son limitados en la multitud. Porque los contrarios deben ser iguales, no pudiendo ser nin-

guno de ellos infinito, porque si uno de los dos cuerpos es insuficiente en cuanto a potencia comparado con el otro, lo finito será destruído por lo infinito; y es imposible que *ambos* sean infinitos; porque cuerpo es aquello que tiene extensión en todas direcciones, y lo infinito es lo extenso ilimitado, de manera que si lo infinito es cuerpo será infinito en todas direcciones. Tampoco (b) puede el cuerpo infinito ser uno y simple, ni tampoco (como dicen algunos), ser algo independiente de los elementos, de los que los generan (por no haber tal cuerpo independientemente de los elementos, porque todo puede resolverse en aquello que lo constituye, mas no se observa tal producto del análisis, a no ser los cuerpos simples), ni el fuego ni ningún otro de los elementos. Porque aparte de la cuestión cómo puede cualquiera de ellos ser infinito, el Todo, aun en el caso de ser finito, no puede ser o devenir ninguno de ellos, como dice Heráclito cuando afirma que todas las cosas devienen fuego alguna vez. El mismo argumento se aplica a esto como a la Unidad que los filósofos físicos presentan *además* o *junto* a los elementos. Porque todo deviene de lo contrario en lo contrario, v. g., de *cálido frío*.

Además, un cuerpo sensible se halla en algún lugar, y *todo* y *parte* tienen la misma situación propia, v. g., *la tierra toda y una parte de ella*. Por lo tanto, si (a) el cuerpo infinito es homogéneo, será inmóvil o estará siempre en movimiento; mas esto es imposible, pues, ¿por qué había de estar en reposo, moverse hacia abajo, hacia arriba, o hacia cualquier lado, antes que hacia cualquier otro lugar? V. g.,

si hubiere un terrón que formase parte de un cuerpo infinito, ¿en dónde se movería o reposaría? El lugar propio del cuerpo que le es homogéneo es infinito. ¿Ocuparía el terrón todo el lugar? ¿Cómo? (ello es imposible). ¿Qué es, pues, su reposo o su movimiento? Reposaría en todos lugares, y entonces no podría moverse, o se movería en todos ellos, y no podría estar en reposo. Pero (b) si el *Todo* tiene partes desemejantes, los lugares propios de las partes son desemejantes también, y, en primer lugar, el cuerpo de *el Todo* no es uno excepto por contacto, y, en segundo lugar, las partes serán finitas o infinitas en variedad de género. No pueden ser finitas, porque las de un género serán infinitas en cantidad y las de otro no (si *el Todo* es infinito), v. g., el fuego o el agua serían infinitos, pero tal elemento infinito sería la destrucción de los elementos contrarios. Pero si las partes son infinitas y simples, sus lugares serán infinitos también habiendo infinito número de elementos; y, si esto es imposible, y los lugares son finitos, *el Todo* debe ser también limitado.

En general no puede haber un cuerpo infinito y también un lugar propio para los cuerpos, si todo cuerpo sensible tiene peso o ligereza; porque debe moverse hacia el medio o hacia arriba, y lo infinito (ya el todo o su mitad) no puede efectuarlo, porque, ¿cómo lo dividiríamos? O, ¿cómo podría parte de lo infinito estar abajo y parte arriba, o habría parte extrema y parte media? Además, todo cuerpo sensible está en un lugar, habiendo seis géneros de lugar, que no pueden existir en un cuerpo infinito.

En general, si no puede haber un lugar infinito, no puede haber un cuerpo infinito (y no puede haber un lugar infinito), porque aquello que está en un lugar, está en algún lugar, y esto significa estar arriba o abajo, o en una de las otras direcciones, siendo cada una de ellas límite.

Lo infinito no es idéntico en el sentido de que es una cosa sola, ya se considere distancia, movimiento o tiempo, pero lo posterior entre ellos se denomina infinito en virtud de su relación con lo anterior, es decir, v. g., se llama infinito a un movimiento en virtud de la distancia recorrida por el movimiento en el espacio o la alteración o desarrollo, y en cuanto al tiempo se denomina infinito a causa del movimiento que lo ocupa.

CAPITULO XI

Entre las cosas que se mueven, algunas lo hacen en sentido accidental, como aquello en que *el músico* puede decirse que anda, diciendo de otros sin restricción que se mueven debido a que se mueve en ellos, es decir, aquellas cosas que se mueven parcialmente; el cuerpo cura porque cura el ojo. Mas algo hay que se mueve directamente debido a su propia naturaleza, siendo esto lo esencialmente móvil. La misma distinción hallamos en cuanto al motor porque produce o causa movimiento ya en sentido accidental o respecto de una parte de sí mismo o esencialmente. Hay algo que causa movimiento directamente, habiendo algo que es movido; hay también el tiempo en que es movido, y aquello de lo cual y

aquello hacia lo cual es movido. Mas las formas y cualidades y el lugar que son fines del movimiento de las cosas móviles, son inmóviles, v. g., el *conocimiento* o el *calor*, pues no es el calor lo que es movimiento, sino la calefacción. El movimiento que no es accidental no se halla en todas las cosas sino entre los contrarios, y sus intermedios, y entre los contradictorios. La inducción nos puede convencer de lo que afirmamos.

Lo que se mueve se mueve o de lo positivo a lo positivo, o de lo negativo a lo negativo, o de lo positivo a lo negativo, o de lo negativo a lo positivo (por positivo entiendo aquello que se expresa por medio de término afirmativo). Por lo tanto, debe haber tres movimientos o mutaciones, puesto que lo que se mueve de lo negativo a lo negativo no es movimiento (porque los términos ni son contrarios ni contradictorios) por no haber oposición. El movimiento de lo negativo a lo positivo, que es su contradictorio en generación (mutación absoluta, generación absoluta, mutación parcial, generación parcial, y la mutación de positivo a negativo es destrucción) mutación absoluta, destrucción absoluta, mutación parcial, destrucción parcial. Si, por lo tanto, *lo que no es* tiene varios sentidos, y el movimiento no puede atribuirse ni a lo que consigo lleva unificación o separación, ni a lo que encierra potencia y se opone a lo que existe en el más perfecto sentido (cierto es que lo *no-blanco* o *no-bueno* puede moverse *accidentalmente*, porque lo *no-blanco* puede ser un *hombre*, pero lo que no es una cosa particular en absoluto, no puede moverse en manera al-

guna), lo que no existe no puede moverse (y de ser como decimos, la generación no puede ser movimiento, porque aquello que no existe *es* generado; porque aun en el caso de admitir en absoluto que su generación es accidental, será no obstante cierto decir que *no-ser* puede ser atribuido a lo que es generado absolutamente). De la misma manera no puede pertenecer el *reposo* a lo que no existe. Estas consecuencias nos conducen a dificultades, como ésta: que toda cosa que se mueve está en un lugar, pero lo que no existe no está en su lugar, porque entonces estaría en algún lugar. Tampoco la destrucción es movimiento, porque lo contrario del movimiento es el movimiento o el reposo, y lo contrario de la destrucción es la generación. Puesto que todo movimiento es mutación, y los géneros de movimiento son los tres indicados anteriormente, y entre ellos los propios de la generación y destrucción no son movimientos, y éstos son las mutaciones de una cosa en su contradictorio, de ello se desprende que únicamente la mutación de lo positivo a lo positivo es movimiento. Los positivos son contrarios o intermedios (porque aun la privación debe considerarse como contrario), y se expresan por término afirmativo, v. g., *desnudo* o *desdentado* o *negro*.

CAPITULO XII

Si las categorías se clasifican como sustancia, cualidad, lugar, acción o pasión, relación, cantidad, debe haber tres géneros de movimiento (de cualidad, de cantidad, de lugar). No hay movimiento respecto de la sustancia (porque nada hay contrario

a ella), ni de la relación (por ser posible que si una de las dos cosas que estuvieren en relación se mueva, el término relativo que era cierto sobre la otra cosa cesa de ser cierto, aunque el otro no se mueva en absoluto, de manera que su movimiento es accidental), ni de agente y paciente, o motor y móvil, porque no hay movimiento de movimiento, ni generación de generación, ni en general mutación de mutación. Porque *podiere* haber movimiento de movimiento en dos sentidos (1): el movimiento pudiere ser el sujeto movido, como un hombre se mueve porque se transmuta de blanco en negro, de manera que por este movimiento indicador también, pudiere ser calentado o enfriado o cambiar de lugar o crecer. Mas eso es imposible, porque la mutación no es un sujeto. O (2) algún otro sujeto pudiera trocar una mutación en alguna otra clase de existencia (v. g., un hombre de estado de enfermedad en estado de salud; mas tampoco es esto posible, excepto accidentalmente. Porque todo movimiento es mutación de algo en algo. (Así sucede en cuanto a la generación y destrucción; mas estos cambios se verifican en cosas opuestas en cierta manera, mientras el otro, el movimiento, se verifica en cosas opuestas de otra manera). Por lo tanto, una cosa cambia del estado de salud en el de enfermedad al mismo tiempo, y de este cambio en sí en otro. Natural es que de haber enfermado habrá cambiado en cualquier otra cosa que fuere el otro cambio de que se trate (aunque *puede* estar en reposo), y, además, en determinado cambio cada una de las veces; la nueva mutación será de algo definido en algo defini-

do; por lo tanto, se tratará del cambio opuesto, es decir, el de restablecerse. A esto responderemos que ello acontece solo accidentalmente; v. g., que entre el proceso del recuerdo y el del olvido hay cambio sólo porque *aquello a que atribuimos el proceso* está deviniendo, en un caso deviene estado de conocimiento, estado de ignorancia en el otro.

Además, de haber mutación de la mutación, y generación de la generación, o devenir del devenir, el proceso se extendería hasta el infinito; lo que afirmásemos de lo primero debería afirmarse de lo último; v. g., si el simple devenir estuviese deviniendo una vez, aquello que deviene algo estaría deviniendo también una vez; por lo tanto, aquello que simplemente deviene algo no existía entonces todavía, mas algo que estuviere deviniendo algo gozaría ya de existencia; mas ello estaba deviniendo una vez de manera que en dicho momento o tiempo no estaba todavía deviniendo otra cosa. Ahora bien, puesto que en un número infinito de términos no hay uno de ellos que sea primero, no existiría el primero de su serie, y por lo tanto no existiría tampoco un segundo. Por eso nada podría devenir, ni mutarse ni cambiar. Además, lo capaz de movimiento es también capaz del movimiento contrario y de reposo, y lo que deviene perece también. De manera que lo que deviene perece, en el caso en que aquello que deviene deviniese todavía, por no existir ya en el momento mismo de este devenir, y tampoco después de dicho devenir, y lo que perece es preciso que exista. Además, debe haber una materia subestante que soporte lo que deviene. ¿Cuál puede ser esa ma-

teria? ¿Qué será lo que deviene movimiento o devenir, como el cuerpo o el alma es aquello que sufre alteración? Y, ¿qué aquello hacia lo que se mueven? Pues debe ser el movimiento o el devenir de algo procedente de algo en algo. ¿Cómo se cumple pues esta condición? No es posible haya ciencia de la ciencia y, por lo mismo, no puede haber devenir del devenir, generación de la generación.

Puesto que no hay movimiento de la sustancia o de la relación o de la actividad, y pasividad, no queda más que el movimiento sea respecto de la cualidad, cantidad y lugar, porque todo esto admite la contrariedad. Entiendo por cualidad, no lo que hay en la sustancia (porque hasta la diferencia es cualidad), sino la cualidad pasiva, en virtud de la cual se dice que una cosa es pasiva o es incapaz de serlo. Lo inmóvil es tanto aquello incapaz por completo de moverse, como lo que se mueve difícilmente en largo tiempo o comienza lentamente, o aquello que es de naturaleza movable y puede moverse, pero que no se mueve cuándo y dónde y como naturalmente se movería. Esto es lo único que considero reposo entre los inmóviles, porque el reposo es contrario al movimiento, de manera que debe haber privación en lo que puede *recibir movimiento*.

Las cosas que están en lugar próximo están *juntas en cuanto a lugar*, y las cosas que están en lugares diferentes están *apartadas*; aquellas cosas cuyos extremos están juntos *se tocan*: aquello a lo cual una cosa que se mueve, de moverse continuamente de acuerdo con su naturaleza, llega naturalmente antes de llegar al extremo hacia el que se mueve, se

halla *entre* los extremos. Lo que se halla más distante en línea recta es *contrario en lugar*. Lo *sucesivo* es aquello que se halla tras el comienzo (estando determinado el orden por la posición o forma o de algún otro modo) y nada tiene de la misma clase entre sí y aquello a que sucede, v. g., *las líneas* de tratarse de líneas, *las unidades* si de unidades se tratase, o *una casa* en el caso de tratarse de una casa (nada hay que impida que una cosa de alguna clase *diversa* se halle entre ellas). Porque lo sucesivo sucede a algo siendo algo posterior; *uno* no sucede a *dos*, ni *el primer día* del mes *al segundo*. Lo que siendo sucesivo se toca se llama *contiguo*. (Puesto que todo movimiento o mutación es entre opuestos, y éstos son contrarios o contradictorios, es evidente que lo que está *entre* se halla entre contrarios). Lo *continuo* es una especie de contiguo. Llamo continuas a dos cosas cuando los límites de cada una de ellas, en los que se tocan y están unidas, devienen uno y el mismo, de manera que lo continuo se halla en las cosas en que se produce una unidad naturalmente en virtud de su contacto. Claro está que lo sucesivo es el primero de estos conceptos (porque lo sucesivo no se toca necesariamente, mas lo que se toca es sucesivo; y si una cosa es continua, se toca, pero si se toca, no por eso es necesariamente continua; y en las cosas en que no hay contacto, no hay unidad orgánica); por lo tanto, un punto no es idéntico a una unidad; porque el contacto pertenece a los puntos, pero no a las unidades, en las que sólo hay sucesión; algo hay entre dos de los primeros, mas nada entre dos de las últimas.

LIBRO XI

CAPITULO I

El tema de nuestra investigación es la sustancia, puesto que los principios y causas que tratamos de descubrir son los de las sustancias; porque si el universo es de la naturaleza de un todo, la sustancia es su primera parte, y si su coherencia se debe meramente a sucesión de series, también la sustancia será la primera en este aspecto, yendo seguida de la cualidad y luego de la cantidad. Al mismo tiempo estas últimas no existen ni aun en sentido absoluto, sino que son cualidades y movimientos suyos, pues de no ser así hasta lo *no-blanco* y lo *no-recto* existirían; al menos decimos que aun éstos *existen*, v. g., que *hay un no-blanco*. Además, ninguna de las categorías diversas a la sustancia puede existir independientemente, y los primitivos filósofos atestiguan en la práctica también la primacía de la sustancia, porque sobre ella buscaron los principios, elementos y causas. Los pensadores de nuestros días tienden a clasificar los universales entre las sustancias (porque los géneros son universales, tendiendo a describirlos como principios y sustancias, debido a la naturaleza abstracta de su investigación); pero los investigadores de la antigüedad clasificaban las cosas particulares entre las

sustancias, v. g., *el fuego y la tierra*, no aquello que es común a ambos, es decir, *el cuerpo*.

Hay tres clases de sustancia, una que es la sensible (que se subdivide en eterna y perecedera; la última se reconoce por todos los hombres y comprende, v. g., las plantas y los animales), cuyos elementos debemos comprender, ya sean uno o muchos; otra que es inmóvil, sobre la cual ciertos pensadores aseguran es capaz de existir independientemente, mientras otros la dividen en dos, identificando otros las Formas y objetos de las matemáticas, suponiendo o sustentando otros sólo los objetos de las matemáticas. Las dos primeras clases de sustancia están sujetas a la física (porque encierran movimiento); pero la tercera clase pertenece a otra ciencia, de no haber principio común para ella y las otras clases.

CAPITULO II

La sustancia sensible es mutable. Ahora bien, si el movimiento procede de los opuestos o los intermedios, y no de todos los opuestos (porque la voz no es no-blanca (pero no por eso deviene blanca), sino al contrario, debe haber algo subestante que se transforma en el estado contrario; porque los *contrarios* no cambian. Además, algo persiste, mas el contrario no persiste; por lo tanto, hay alguna tercera cosa además de los contrarios, es decir, la materia. Puesto que las trasmutaciones son de cuatro clases ya respecto de la quiddidad, o de la cualidad o de la cantidad, o del lugar, y la mutación respecto de

la *entidad* es simple generación y destrucción, y la mutación en cantidad es el aumento y disminución, y la mutación respecto de una cualidad es alteración, y la mutación de lugar es movimiento, las mutaciones se efectuarán de estados dados en sus contrarios en esos varios aspectos. Por eso la materia que sufre mutación debe ser capaz de ambos estados. Y, puesto que lo que *es* tiene dos sentidos, debemos manifestar que todo se transmuta de aquello que es potencialmente en lo que es actualmente, v. g., de *potencialmente blanco en actualmente blanco*, y parecidamente de tratarse de incremento y disminución. Por lo tanto, una cosa no sólo puede devenir accidentalmente, proviniendo de aquello que no es, sino también todas las cosas devienen proviniendo de lo que es, pero que es potencialmente y no en acto. Y esto es la *Unidad* de Anaxágoras; porque en vez de *todas las cosas estaban confundidas* (y la *Mezcla* de Empédocles y Anaximandro y la explicación dada por Demócrito), mejor será decir *«todas las cosas estaban confundidas potencialmente, pero no actualmente»*. Por lo tanto, estos pensadores parece tuvieron alguna noción de la materia. Ahora bien, todo lo que se trasmuta tiene materia, pero materia diferente; y entre las cosas eternas las que no son generables pero móviles en el espacio tienen materia, no materia para la generación, sin embargo, sino para el movimiento de un lugar a otro.

Pudiere suscitarse la cuestión de qué clase de no-sér procede la generación; porque *no-sér* tiene tres sentidos. Si, por lo tanto, una forma de no-sér exis-

te potencialmente, no será en virtud de una potencialidad para toda y cualquier cosa, sino que las cosas diferentes provienen de las diferentes; tampoco es satisfactorio decir que *todas las cosas estaban confundidas*, porque difieren en su materia, porque de ser de otro modo, ¿por qué se generaron infinidad de cosas y no una sola? Porque la *mente* es una, de ser la materia una también, lo que la materia era en potencia debió devenir en acto. Por lo tanto, las causas y los principios son tres, siendo dos el par de contrarios, de los cuales uno es la definición y la forma y el otro la privación, siendo el tercero la materia.

CAPITULO III

Observaremos también que ni la materia ni la forma se generan, quiero decir la última materia y forma; porque todo cuanto deviene es algo y deviene por algo y algo. Aquello por lo cual deviene es el motor inmediato, aquello que deviene, la materia; aquello en que deviene, la forma. Por lo tanto el proceso llegaría hasta el infinito, si no sólo el bronce deviene redondo, sino también la redondez o el bronce deviene; por lo tanto, debe haber solución de continuidad.

También observaremos que cada sustancia se genera proviniendo de alguna cosa que comparte su nombre (los objetos naturales y otras cosas se clasifican como sustancias). Porque las cosas se generan ya debido al arte o por naturaleza o el azar o espontaneidad. Pero el arte es un principio de

movimiento en algo diverso a la cosa movida; la naturaleza es principio en la cosa misma (porque el hombre engendra al hombre), y las otras causas son privaciones de estos dos.

Hay tres clases de sustancia: la materia, que es una *entidad* en apariencia (porque todas las cosas que se caracterizan por contacto y no por unidad orgánica son materia y sustrato, v. g., *el fuego, la carne, la cabeza*, porque son materia todos, y la última materia es la materia de aquello que es sustancia en el sentido absoluto); la naturaleza, que es una *entidad* o estado positivo hacia el cual se efectúa el movimiento; y en tercer lugar, la sustancia particular que está compuesta de esas dos, v. g., *Sócrates* o *Kallias*. Ahora bien, en algunos casos la *entidad* no existe independientemente de la sustancia compuesta, v. g., la forma de la casa no existe de este modo, a menos que el arte de la construcción exista aparte (no habiendo tampoco generación y destrucción de estas formas, sino que es de otro modo como existen y no existen la casa separadamente de su materia, y la salud, y todos los ideales del arte); pero si la *entidad* existe independientemente de la cosa concreta, es sólo en cuanto a los objetos naturales. Por eso no estuvo Platón muy lejos del error al afirmar que hay tantas Formas como clases de objetos naturales (si *hay* Formas distintas de las cosas de este mundo). Las causas motrices existen como cosas que preceden a los efectos, pero las causas en el sentido de definiciones son simultáneas a sus efectos. Porque cuando un hombre está sano, existe por lo tanto la sa-

lud; y la forma de una esfera de bronce existe al mismo tiempo que dicha esfera de bronce (pero debemos examinar si hay alguna forma que persista después; porque en algunos casos nada hay que lo evite, v. g., *el alma* puede ser de esta clase, no toda alma, sino la mente o intelecto, porque es de suponer sea imposible que *toda* alma haya de sobrevivir). Es evidente, pues, no hay necesidad, en este terreno al menos, de la existencia de las Ideas; porque el hombre es engendrado por el hombre, un hombre dado por un padre particular, ocurriendo otro tanto en las artes, porque el arte de la medicina es causa formal de la salud.

CAPITULO IV

Las causas y principios de las cosas diferentes son diferentes en un sentido, mas en otro, si hablamos universalmente, analógicamente, son las mismas para todas ellas. Porque pudiéramos suscitar la dificultad sobre si los principios y elementos son diferentes o los mismos para las sustancias y para los términos relativos, y similarmente cuando se trata de cada una de las categorías. Mas esto sería paradójico de ser los mismos para todas ellas; porque en este caso procederían de los mismos elementos los términos relativos y las sustancias. ¿Cuál será, pues, este elemento común? Porque (1) (a) nada hay común y distinto de la sustancia y las demás categorías, es decir, las que son atribuidas; pero un elemento es anterior a las cosas de que es elemento. Pero además (b), la sustancia no es elemento en

los términos relativos, no siendo tampoco ninguno de ellos elemento en la sustancia. Además (2), ¿cómo pueden todas las cosas tener los mismos elementos?, porque ninguno de ellos puede ser idéntico a lo que está compuesto de elementos, v. g., *b ó a* no pueden ser lo mismo que *ba* (por lo tanto, ninguno de los inteligibles, v. g., *el sér* o *la unidad*, es elemento, porque son atribuibles a todos los compuestos de la misma manera). Por eso, ninguno de los elementos será sustancia o término relativo, mas debe ser una u otra cosa. Todas las cosas no tienen, pues, los mismos elementos.

Ahora bien, tal cual debemos considerar la cuestión, en un sentido los tienen y en otro no; v. g., tal vez los elementos de los cuerpos perceptibles los tengan, como *forma*, *lo caliente*, y en otro sentido *lo frío*, que es *privación*; y en cuanto a la *materia*, aquello que directamente y por sí mismo potencialmente tiene estos atributos; y las sustancias comprenden tanto éstos como las cosas compuestas de ellos, de los cuales éstos son principios, o cualquier unidad que se produce de *lo caliente* o de *lo frío*, v. g., *la carne* o *el hueso*; porque el producto debe ser diferente de los elementos. Por lo tanto estas cosas tienen los mismos elementos y principios (aunque específicamente las cosas diferentes tienen elementos específicamente diferentes); pero *todas* las cosas no tienen los mismos elementos en este sentido, sino sólo analógicamente; es decir, pudiéramos sentar hay tres principios: la forma, la privación y la materia. Pero cada uno de ellos es diferente para cada clase; v. g., *en color* son blanco, negro y su-

perficie, y *en día y noche* son luz, oscuridad y aire.

Desde el momento en que no sólo los elementos existentes en una cosa son causas, sino también algo exterior, es decir, la causa motriz, es evidente que mientras *principio* y *elemento* son diferentes ambos son causas, y *principio* se divide en estas dos clases; y lo que actúa como productor de movimiento o reposo es un principio y una sustancia. Por lo tanto, analógicamente hay tres elementos, y cuatro causas y principios; pero los elementos son diferentes en las cosas diferentes, y la causa motriz inmediata es diferente en las cosas diferentes. La salud, la enfermedad, el cuerpo; la causa motriz es el arte de la medicina. La forma, el desorden de una clase particular, ladrillos; la causa motriz es el arte de la construcción. Y puesto que la causa motriz en cuanto a las cosas naturales es, para el hombre, por ejemplo, el hombre, y en las producciones del intelecto la forma o su contrario, tendremos en un sentido tres causas, mientras en otro hay cuatro. Porque el arte de la medicina es en un sentido la salud, y el arte de la construcción es la forma de la casa, y el hombre engendra al hombre; además, junto a éstas tenemos aquello que como primera de todas las cosas las mueve todas.

CAPÍTULO V

Algunas cosas pueden existir independientemente y otras no, y las primeras son sustancias. Por lo tanto, todas las cosas tienen las mismas causas, porque sin las sustancias, las modificaciones y movi-

mientos no existen. Además, estas causas serán probablemente el alma y el cuerpo, o el intelecto, el deseo y el cuerpo.

Y aun de otro modo, las cosas analógicamente idénticas son principios, es decir, el acto y la potencia; pero éstas también son no sólo diferentes para las cosas diferentes, sino que se aplican también a ellas de modos diferentes. Porque en algunos casos la misma cosa existe en un tiempo en acto y en otro potencialmente, v. g., *el vino o la carne o el hombre*, que son así (y también ellas caen dentro de las causas anteriormente citadas. Porque la forma existe en acto, si puede existir independientemente, lo mismo que el complejo de la forma y la materia, y la privación, v. g., *la oscuridad o la enfermedad*; pero la materia existe potencialmente, porque eso es lo que puede ser limitado por la forma o la privación). Mas la distinción entre acto y potencialidad se aplica de otro modo a los casos en que la materia de la causa y del efecto no es idéntica, en algunos de cuyos casos la forma no es idéntica, sino diferente, v. g., la causa del hombre es (1) los elementos en el hombre (es decir, *el fuego y la tierra* como materia, y la forma peculiar), y además (2) algo más exterior, es decir, *el padre*, y (3) además de éstas *el sol* y su curso oblicuo, que no son ni materia ni forma ni privación del hombre, no siendo tampoco de la misma especie que él, sino causas motrices.

Además, debemos observar que algunas causas pueden expresarse en términos universales, algunas no. Los principios inmediatos de todas las cosas son

la *entidad* que es inmediata en actualidad, y otro que es inmediato en potencialidad. No *existen*, por lo tanto, las causas universales, de las que ya hablamos. Porque es lo individual lo que es principio originario de los individuos. Porque mientras *hombre* es el principio originario de hombre universalmente, no *hay* hombre universal, sino que Peleo es el principio originario de Aquiles, y tu padre el tuyo, y esta *b* particular de esta *ba* particular, aunque en general *b* es el principio originario de *ba* considerada sin restricción.

Además, aunque las causas de las sustancias sean causas de todas las cosas, las cosas diferentes tienen causas y elementos diferentes como dijimos; las causas de las cosas que no figuran en la misma clase, v. g., de *los colores y sonidos*, de *sustancias y cuantidades*, son diferentes excepto en el sentido analógico; y las de las cosas que figuran en la misma especie son diferentes, no en especie, sino en el sentido de que las causas de individuos diferentes son diferentes; la causa de tu materia, forma y movimiento son diferentes de las mías, mientras en su definición universal son idénticas. Y, si inquirimos sobre cuáles son los principios o elementos de las sustancias y relaciones y cualidades (ya sean idénticas o diferentes), es evidente que cuando se empleen los nombres de las causas en varios sentidos, las causas de cada una de ellas serán las mismas, pero cuando se distingan los sentidos no lo serán ya, siendo diferentes entonces, excepto que en los siguientes sentidos las causas de todo son las mismas. Son (1) idénticas o análogas en el sentido que

la materia, la forma, la privación y la causa motriz son comunes a todas las cosas; y (2) las causas de las sustancias pueden tratarse como causas de todas las cosas en este sentido: que cuando las sustancias se descartan descartamos todas las cosas; además (3), aquello que es primero respecto del acto perfecto es causa de todas las cosas. Mas en otro sentido hay diferentes causas primeras, a saber: todos los contrarios que no son ni genéricos ni términos ambiguos; y además, las materias de las cosas diferentes son diferentes. Ya hemos sentado, pues, qué son los principios de las cosas sensibles y cuántos son, y en qué sentido son idénticos y en cuál son diferentes.

CAPÍTULO VI

Puesto que dijimos había tres clases de sustancia, dos de las cuales son físicas y una inmóvil, debemos asentar que respecto de la última es necesario haya una sustancia eterna inmóvil. Porque las sustancias son las primeras cosas existentes, y si todas ellas fueren perecederas, lo serían asimismo todas las cosas. Mas es imposible que el movimiento se haya generado o cese de existir (porque debe haber existido eternamente), o que lo haya sido el tiempo. Porque no podría haber un *antes* y un *después* de no existir el tiempo. También el movimiento es continuo, pues, en el sentido en que el tiempo lo es; porque el tiempo es o lo mismo que el movimiento o su atributo. Y no hay movimiento

continuo excepto el movimiento en el lugar, y en cuanto a éste sólo el que es circular es continuo.

Mas si hay algo capaz de mover las cosas o actuar sobre ellas, pero no lo efectúa actualmente, no habrá movimiento necesariamente; porque lo que tiene potencia no es necesario que la ejerza. Por eso nada adelantamos aun de suponer sustancias eternas, como hacen los creyentes en las Formas, a menos que haya en ellas algún principio que pueda causar cambio; tampoco esto es suficiente, ni lo es otra sustancia además de las Formas; porque de no ser *acto*, no habrá movimiento. Además, aunque actuare, no sería ello suficiente, si su esencia es potencia, porque no habrá movimiento *eterno*, puesto que lo que existe potencialmente puede posiblemente no existir. Debe haber, pues, un principio cuya propia esencia es actualidad. Además, estas sustancias no deben tener materia, porque deben ser eternas, si hay *algo* eterno. Por lo tanto, deben ser actualidad.

Mas tropezamos con una dificultad, porque se cree que todo cuanto actúa es capaz de actuar, pero no que todo cuanto es capaz de actuar actúe, de manera que la potencia es anterior. Mas de ser así, nada de lo existente necesita existir; porque es posible que todas las cosas sean capaces de existencia y no existan sin embargo.

No obstante, si seguimos a los teólogos que generan el mundo de la noche, o a los filósofos físicos que afirman que *todas las cosas estaban confundidas*, llegaremos al mismo resultado imposible. Porque, ¿cómo habrá movimiento, de no haber causa

existente actualmente? La *madera* no se moverá por sí misma, sino que el arte del carpintero deberá actuar sobre ella; tampoco los ménstruos, ni la tierra entrarán en movimiento, sino que las semillas deberán actuar sobre la tierra y el *semen* sobre los ménstruos.

A eso se debe que algunos supongan la actualidad eterna, por ejemplo, Leucippo y Platón; porque afirman hay siempre movimiento. Pero no nos dicen por qué y qué es este movimiento, no diciéndonos tampoco si el mundo se mueve de ésta o aquella manera, la causa que obre de este modo. Ahora bien, nada se mueve por azar, sino que debe haber siempre algo existente que lo mueva; v. g., de hecho una cosa se mueve de una manera por naturaleza, y de otra debido a fuerza o por influencia del pensamiento o cualquier otra cosa (además, ¿qué clase de movimiento es primero? Esto establece importante diferencia). En cuanto a Platón, diremos no es posible citar en este caso aquello que él supone algunas veces es origen de movimiento: lo que se mueve por sí, porque el alma es posterior, y coeva de los cielos, según se explica. Suponer la potencia anterior al acto es, pues, justo en un sentido, y en otro no; ya especificamos dichos sentidos. Que el acto es anterior es cosa que Anaxágoras afirmó (porque su *inteligencia* es acto), como Empédocles en su doctrina *del amor y la discordia*, lo mismo que los que afirmaron que hay siempre movimiento, Leucippo, por ejemplo: Por lo tanto *el caos* o *la noche* no existieron por infinito tiempo, sino que las mismas cosas existieron siempre (ya reco-

rriendo un ciclo de transformaciones, ya obedeciendo a cualquier otra ley), puesto que el acto es anterior a la potencia. Si, por lo tanto, hay un ciclo constante, algo debe persistir siempre, actuando de la misma manera. Y, si ha de haber generación y destrucción, debe haber algo más que está actuando siempre de modos diferentes. Esto debe entonces actuar de una manera en virtud de sí mismo, y de otra en virtud de otra cosa (ya de un tercer agente, o del primero). Mas debe ser en virtud del primero, pues de no ser así, también éste causa el movimiento tanto del segundo agente como del tercero. Por lo tanto, mejor será decir el *primero*; porque fué la causa de la uniformidad eterna, y la causa de la variedad es otra cosa, siendo evidente que los dos juntos son causa de la variedad eterna. Este es, pues, el carácter que presentan los movimientos actualmente. ¿Qué necesidad hay de ir en busca de otros principios?

CAPÍTULO VII

Puesto (1) que lo dicho sirve de explicación posible de la cuestión, y (2) de no ser cierto, el mundo hubiere procedido de la noche y *todas las cosas confundidas* y del no-sér, estas dificultades podrían darse por resueltas. Hay, pues, algo que se mueve siempre con incesante movimiento, que es movimiento circular, y esto no sólo es claro teóricamente, sino de hecho; por lo tanto, el primer cielo debe ser eterno; hay por supuesto algo también que lo mueve, y puesto que aquello que lo mueve y movía es inter-

medio, algo hay que se mueve sin ser movido, que es sustancia eterna y acto. Y el objeto del deseo y el del pensamiento, se mueven de esta manera, es decir, se mueven sin ser movidos. Los primeros objetos del deseo y el del pensamiento son los mismos, porque el bien aparente es el objeto apetecible, y el bien real es el primer objeto del deseo racional. Pero el deseo es consiguiente del pensamiento antes que el pensamiento del deseo, porque el pensamiento es el punto de partida. Y el pensamiento es movido por el objeto del pensamiento, y una de las dos columnas de opuestos es en sí el objeto del pensamiento; y en éste, la sustancia es primero, y en la sustancia, aquello que es simple y existe en acto (la unidad y lo simple no es idéntica cosa; porque *unidad* significa medida, y *simple* significa que la cosa en sí tiene cierta naturaleza). Pero también lo bello y aquello que es deseable en sí figuran en la misma columna, y lo primero en toda clase es siempre mejor, o análogo a lo mejor.

La distinción de sus significados nos indica que la causa final puede existir entre las entidades inmóviles; porque la causa final es (a) algún sér por cuyo bien se efectúa una acción, y (b) algo hacia lo que se dirige la acción; y de ellos el último existe entre las entidades inmóviles, aunque no el primero. Por lo tanto, la causa final produce movimiento al ser amada, pero todas las demás cosas se mueven al ser movidas. Ahora bien, si se mueve alguna cosa es capaz de ser distintamente a como es. Por lo tanto, si su actualidad es la primera forma del movimiento en el espacio, entonces en la me-

dida en que está sujeta a movimiento, en *este* aspecto, es capaz de ser de otro modo, en cuanto a lugar, aun de no serlo en sustancia. Pero puesto que hay algo que mueve mientras es inmóvil, que existe actualmente, ello no puede ser de ningún modo distinto a como es. Porque el movimiento en el espacio es la primera de las clases de movimiento, y el movimiento circular la primera clase de movimiento en el espacio; y este movimiento es *producido* por el primer motor. Por lo tanto, el primer motor existe de necesidad; y como existe de necesidad, su modo de ser es bien, y en este sentido es un primer principio. Porque lo necesario tiene todos estos sentidos: lo que es forzosamente preciso, de manera ineludible, por ser contrario al impulso natural; aquello sin lo cual es imposible el bien; aquello que no es posible sea de otro modo a como es, sino que existe únicamente de una sola manera.

Por lo tanto, de tal principio dependen los cielos y la naturaleza. Su vida es tal que iguala a la mejor que nosotros pudiéramos disfrutar, gozar únicamente un instante (porque se halla siempre en ese estado, cosa que no nos es dado alcanzar), puesto que su actualidad es también placer (debido a esta razón la vigilia, la sensación y el pensamiento son los mayores placeres, y la esperanza y el recuerdo lo son asimismo a causa de aquéllos). El pensamiento en sí es lo mejor que hay en sí, y lo que es pensamiento por excelencia es el pensamiento del bien por excelencia. El pensamiento piensa en sí porque comparte o participa de la naturale-

za del objeto del pensamiento; porque se convierte en objeto del pensamiento al entrar en contacto con sus objetos y pensar en ellos, de manera que el pensamiento y su objeto son idénticos; porque lo que es *capaz* de recibir el objeto del pensamiento, es decir, la esencia, es pensamiento. Mas es *activo* cuando *posee* dicho objeto. Por lo tanto, el elemento divino que parece contiene el pensamiento es la posesión antes que la sensación, y lo más placentero y mejor entre todo es el acto de la contemplación. Si, por lo tanto, Dios se halla siempre en ese placentero estado, en el que nosotros nos hallamos alguna vez, forzosamente hemos de asombrarnos, natural que nos maravillamos en alto grado, y, si su estado es mejor todavía, ello nos impulsa a que nuestra admiración sea mayor. Y Dios disfruta aún de mejor estado. A él pertenece la vida también, porque el acto del pensamiento es vida y Dios es ese acto; y el acto divino, que sólo de él depende, es la mejor vida, la vida eterna. Por eso decimos que Dios es un sér viviente, eterno, perfecto, de modo que la vida y la continua y sempiterna duración le pertenecen, porque eso *es* Dios.

Aquellos que suponen, como los Pitagóricos y Speusippo, que la suprema belleza y bondad no existen en el principio, porque los principios de las plantas y de los animales son *causas*, sino que la belleza y la perfección están en los *efectos*, se equivocan al sustentar tal opinión; porque la semilla proviene de otros individuos anteriores y perfectos, y la primera cosa no es semilla, sino el sér perfecta; v. g., debemos afirmar que antes que la semi-

lla existe un hombre, no el hombre producido por la semilla, sino otro del cual proviene aquella. Queda aclarado pues, debido a lo dicho, que hay una sustancia, sustancia eterna, inmóvil e independiente de las cosas sensibles. También se ha demostrado que esta sustancia no puede tener magnitud alguna, sino que carece de partes, siendo indivisible (porque produce movimiento a través del tiempo infinito; mas nada finito tiene infinito poder; y, mientras toda magnitud es infinita o finita, ella no puede tener magnitud finita, debido a la razón expuesta, no pudiendo tener magnitud infinita tampoco, porque no hay magnitud infinita en manera alguna). También se ha demostrado es impasible e inalterable; porque todos los demás movimientos son posteriores al del cambio de lugar.

Evidente es, pues, el por qué estas cosas son como son.

CAPITULO VIII

No debemos ignorar tampoco si hemos de suponer hay una sustancia tal o más de una, y, si suponemos lo último, cuántas hay de ellas; también debemos mencionar, en lo referente a las opiniones expresadas por los demás, que nada dijeron sobre el número de sustancias que es posible establecer claramente. Porque la teoría de las ideas no contiene exposición especial sobre este tema, puesto que los de ellas nos hablan dicen que las ideas son números, considerándolos ilimitados unas veces y otras limitados por el número 10; pero en cuanto a

la razón por qué ha de haber precisamente tantos números, nada se nos dice demostrando la exactitud. No obstante, debemos estudiar el asunto, partiendo de las presuposiciones y distinciones mencionadas. El primer principio o ser primero, no es móvil ni en sí ni accidentalmente, sino que produce el primer movimiento eterno y simple. Pero puesto que lo móvil debe ser movido por algo, y el primer motor debe ser en sí inmóvil, y el movimiento eterno debe ser producido por algo eterno, y el movimiento simple por una cosa simple, y, puesto que observamos que, además del movimiento simple en el espacio del universo, del cual decimos es producido por la primera sustancia inmóvil, hay otros movimientos en el espacio (los de los planetas) que son eternos (porque un cuerpo que se mueve en un círculo es eterno, y su movimiento incesante, cosa que probamos en nuestros tratados de *Física*), cada uno de *esos* movimientos debe ser causado también por una sustancia inmóvil en sí y eterna. Porque la naturaleza de las estrellas es eterna precisamente por ser cierta clase de sustancia, y el motor es eterno y anterior al móvil, y lo que es anterior a una sustancia debe ser también sustancia. Es evidente debe haber sustancias en igual número que los movimientos de las estrellas, y su naturaleza eterna, inmóviles en sí, y sin magnitud, debido a la razón aducida antes.

Que los motores son sustancias y que una de ellas es primera y otra segunda de acuerdo con el mismo orden que los movimientos, también es evidente. Pero en el número de movimientos llegamos a un

problema que hay que tratar desde el punto de vista de aquella de las ciencias matemáticas que más afín es a la filosofía, es decir, la astronomía; porque esta ciencia especula sobre la sustancia perceptible (sensible) mas eterna, mientras las otras ciencias matemáticas, es decir la aritmética y la geometría, no tratan de la sustancia. Que los movimientos son más numerosos que los cuerpos móviles es evidente para los que han prestado atención a este asunto, porque cada uno de los planetas tiene más de un movimiento. Mas en cuanto al número real de estos movimientos, nosotros ahora (con el fin de dar alguna idea sobre este punto) repetiremos algo de lo que dijeron los matemáticos, para que nuestra inteligencia disponga de número definido que pueda comprender; pero en lo demás debemos investigar en parte por nuestra cuenta y aprovechar en parte lo que otros investigadores nos enseñaron, y si aquellos que estudian estos temas formasen opinión contraria a la que hemos establecido, apreciaremos ambas maneras de considerar la cosa, pero adoptando la más exacta.

Supuso Eudoxio que el movimiento del sol o el de la luna llevan consigo, en cuanto a los dos, tres esferas, de las cuales la primera es la correspondiente a las estrellas fijas, y la segunda se mueve en el círculo que corre a lo largo del centro del zodiaco, y la tercera en el círculo inclinado a través de la anchura del zodiaco; pero el círculo en que se mueve la luna se halla inclinado en mayor ángulo que aquel en que se mueve el sol. El movimiento de los planetas lleva consigo, en cada caso particular, cua-

tro esferas, y entre éstas también la primera y la segunda son idénticas a la primera y segunda mencionadas anteriormente (porque la esfera de las estrellas fijas es la que mueve todas las demás esferas, y la situada debajo de ella y tiene su movimiento en el círculo que bisecciona el zodíaco es común a todas), pero los *polos* de la tercera esfera de cada planeta están en el círculo que bisecciona el zodíaco, y el movimiento de la cuarta esfera está en el círculo inclinado en ángulo sobre el ecuador de la tercera esfera; y los polos de la tercera esfera son diferentes para cada uno de los demás planetas, mas los de Venus y Mercurio son idénticos.

Kallippos dispuso la posición de las esferas del mismo modo que Eudoxio, mas mientras asignaba el mismo número que Eudoxio a Júpiter y Saturno, creyó debía añadir dos esferas más al sol y dos a la luna, si debemos explicarnos los hechos observados; y una más a cada uno de los demás planetas.

Pero precisa, si todas las esferas combinadas tienen que explicar los hechos observados, que para cada planeta haya otras esferas (una menos que las asignadas hasta aquí) que neutralice las ya mencionadas, volviendo a la misma posición la esfera exterior de la estrella que en cada caso particular se halla situada debajo de la estrella de que se trate; porque sólo de este modo podrán producir las fuerzas que entren en juego el movimiento observado de los planetas. Por lo tanto, las esferas comprendidas en el movimiento de los planetas mismos son: ocho para Saturno y Júpiter y veinticinco para los

demás, y entre ellas, sólo las comprendidas en el movimiento del planeta situado más abajo no requerirán neutralización; las esferas que neutralizan las de los dos planetas exteriores serán seis en número, y las que neutralicen las de los cuatro planetas próximos serán diez y seis; por lo tanto, el número de todas las esferas (tanto las que mueven los planetas como las que las neutralizan), será el de cincuenta y cinco. Y de no tener que añadir a la luna y al sol los movimientos mencionados, la serie completa de esferas sería de cuarenta y siete en número.

Demos por aceptado sea ese el número de esferas, de manera que las sustancias inmóviles y principios habrán de considerarse probablemente en igual número; el aserto de *necesidad* debe dejarse para pensadores de mayor potencia. Mas si no puede haber movimiento en el espacio que no conduzca a mover una estrella, y si además todo ser y toda sustancia impasible al movimiento y en virtud de sí misma ha alcanzado el bien por excelencia, debe considerarse como fin, no puede haber otro ser independiente de los que hemos mencionado, sino que ese debe ser el número de las sustancias. Porque si hay otros, causarán movimiento como causa final del mismo; mas no puede haber otros movimientos además de los mencionados. Razonable es inferir nuestra afirmación al considerar los cuerpos móviles, porque si todo motor tiene por fin lo que mueve, y todo movimiento pertenece a algo móvil, no habrá movimiento con fin propio o cuyo fin sea otro movimiento, sino que todos ellos deben tener

como fin las estrellas; pues de haber movimiento cuyo fin sea otro movimiento, también este último tendrá como fin otra cosa, de manera como no podemos retroceder hasta el infinito, el fin de todo movimiento será uno de los cuerpos divinos que se mueven a través del cielo.

(Es evidente no hay más que un cielo, porque de haber muchos de la misma manera que hay muchos hombres, los principios del movimiento, de los cuales cada cielo tendría uno, serían uno en cuanto a forma siendo *muchos* en número. Mas todas las cosas que son muchas en número tienen materia, porque una y misma definición, la del hombre, por ejemplo, se aplica a muchas cosas, mientras la de Sócrates es una. Pero la primera esencia no tiene materia, por ser acto perfecto; de manera que el primer motor inmóvil es uno, tanto en definición como en número; de la misma manera, por lo tanto, lo es también aquello que se mueve siempre y continuamente; por lo tanto, sólo hay un cielo.)

Nuestros antepasados de los más remotos tiempos legaron una tradición a su posterioridad, tradición en forma de mito, que decía que estos cuerpos son dioses y que lo divino encierra toda la naturaleza. El resto de la tradición ha sido añadido más tarde en forma mítica también con objeto de persuadir a la muchedumbre y para su conveniencia legal y utilitaria; dicen que estos dioses revisten la forma humana o parecida a la de algunos de los otros animales, afirmando otras cosas relacionadas y parecidas a las que hemos indicado nosotros. Mas si hubiere que separar el primer punto de los adi-

cionados ulteriormente, considerándolo independientemente (que creyeron que las primeras sustancias eran dioses), debiéramos considerarlo como lenguaje inspirado, y reflexionar que, mientras probablemente todo arte y toda ciencia ha sido desarrollado con frecuencia todo lo posible pereciendo luego, estas opiniones, juntamente con otras, han sido conservadas hasta nuestros días como reliquias del tesoro antiguo. Hasta aquí solamente vemos con claridad la opinión de nuestros antepasados y más remotos predecesores.

CAPÍTULO IX

La naturaleza del pensamiento divino encierra ciertos problemas; porque aunque el pensamiento se considera como la más divina de las cosas conocidas por nosotros, la cuestión de cómo debe situarse con objeto de que posea tal carácter lleva consigo dificultades. Porque ¿qué dignidad posee si no piensa en nada? Está como el que duerme. Y si piensa, pero depende su pensamiento de otra cosa, entonces (puesto que su sustancia no es el acto de pensar, sino potencia) no podrá ser la mejor sustancia; porque su excelencia le pertenece a causa del pensamiento. Además, ya sea su sustancia la facultad de pensar o el acto de pensar, ¿en qué piensa? O en sí mismo o en otra cosa; y de pensar en otra cosa, pensará siempre en lo mismo o en algo diferente. ¿Tiene importancia que piense en el bien o cualquier cosa al azar o no la tiene? ¿No hay algunas cosas sobre las cuales es increíble pensara?

Es, pues, evidente piensa en aquello más divino y precioso, y que es inmutable; porque de moverse se tendría que mover hacia lo peor, y esto constituiría movimiento. Por lo tanto, y en primer lugar, si el *pensamiento* no es el acto de pensar, sino potencia, sería razonable suponer que la continuidad de su pensamiento es molesta para él. En segundo lugar, es indudable habría algo más precioso que el pensamiento, es decir, aquello que se piensa; porque tanto el pensar como el acto de pensar pertenecerían al que piensa en lo peor que pueda pensarse, de manera que si hubiera que evitarlo (y así debería ser, puesto que hay algunas cosas que vale más no ver que ver), el acto de pensar no puede ser lo mejor entre todo. Por lo tanto, el pensamiento divino debe pensar en sí mismo (puesto que es lo más excelente entre todas las cosas), y su pensamiento es el pensamiento del pensamiento.

Pero es evidente que el conocimiento y la sensación y la opinión y el entendimiento tienen siempre otra cosa como objeto, y ellos en sí sólo como de pasada. Además, si el pensamiento y lo que se piensa son diferentes, hay que saber respecto del cuál pertenece el bien al pensamiento. Porque *ser* acto del pensamiento y *ser* objeto del pensamiento no son idénticos. A esto responderemos que en algunos casos el conocimiento es el objeto. En las ciencias productivas es la sustancia o esencia del objeto, descartando la materia, y en las especulativas el objeto es la definición o el acto de pensar. Por lo tanto, el pensamiento y el objeto del pensamiento no difieren cuando se trata de cosas inmateriales, el

pensamiento divino y su objeto serán, pues, idénticos, es decir, que el pensamiento y el objeto de su pensamiento son uno.

Queda otra cuestión por dilucidar: si el objeto del pensamiento divino es compuesto, pues de serlo el pensamiento se movería al tener que pasar de una a otra parte del todo. A esto podemos responder que todo lo inmaterial es indivisible; que así como el pensamiento humano, mejor dicho el pensamiento de los seres compuestos, existe durante cierto período de tiempo solamente (pues no posee el bien en tal o cual momento, mas su excelencia, que es cosa *diferente*, se alcanza únicamente en un entero período de tiempo), el pensamiento cuyo objeto es su *mismo* pensamiento existe sempiternamente.

CAPITULO X

También debemos considerar de qué manera contiene la naturaleza del universo el bien y el bien por excelencia, si como algo separado y por sí o como el orden de las partes. Lo probable es que sea de ambos modos, como en los ejércitos; porque su bien se halla tanto en su orden como en su caudillo, y más en este último, porque no depende del orden, sino de él. Todas las cosas están ordenadas y encadenadas de algún modo, mas no todas igualmente, tanto los peces como las aves y las plantas, y el mundo no escapa a este orden, de manera que una cosa nada tenga que ver con otra, sino que todas están eslabonadas; pues todas ellas se hallan ordenadas conjuntamente con un fin, como en una

casa, en la que los hombres libres gozan de la menor libertad para obrar a su antojo, sino que todas las cosas o su mayor parte están ordenadas de antemano, mientras los esclavos y los animales poco contribuyen al bien común, viviendo en su mayoría al azar; porque esta es la clase de principio que constituye la naturaleza de cada uno. Lo que quiero decir es que todo debe al final disolverse en o reducirse a sus elementos, y que hay otras funciones parecidas en las cuales todos toman parte en favor del bien del todo común.

No hemos de dejar de observar el cúmulo de resultados imposibles o paradójicos con que tropiezan aquellos que sustentan opiniones diferentes a la nuestra, qué es lo que opinan los sutiles pensadores, y cuáles son las opiniones que menor número de dificultades tienen que vencer. Todos afirman que todo proviene de los contrarios, pero no hay razón para decir *todo* ni *proviene de los contrarios*; tampoco nos dicen esos filósofos la manera cómo todas las cosas en que existen los contrarios pueden provenir de los contrarios, porque los contrarios no son afectados uno por el otro. En cuanto a nosotros, esta dificultad queda resuelta naturalmente por el hecho de existir un tercer elemento. Esos filósofos, no obstante, consideran la materia como uno de los dos contrarios; por ejemplo, así obran aquellos que oponen la materia desigual a la igual, o la pluralidad de materia a la unidad de materia. También se refuta esto de la misma manera, porque la materia que sustenta cualquier par de contrarios no es contraria a nada. Además, todas las cosas, ex-

cepto la unidad, compartirían el mal, de seguir la opinión que estamos criticando, puesto que el mal en sí es uno de los dos elementos. Pero la otra escuela no considera el bien y el mal como principios; no obstante, en todo es el bien principio en el más alto grado. La escuela que hemos mencionado primeramente tiene razón al decir que es un principio, pero no nos dice *cómo* es principio el bien, si como fin, como motor o como forma.

También Empédocles sustenta paradójica opinión, porque identifica el bien con el amor, mas esto es principio tanto como motor (por agregar todas las cosas) y como materia (por ser parte de la mezcla). Ahora bien, aunque acontezca que la misma cosa sea principio tanto como materia y como motor, al menos el sér de los dos no es el mismo. ¿En qué respecto es principio el amor? También es paradójico que la discordia sea imperecedera; la naturaleza de su *mal* es precisamente discordia.

Anaxágoras considera el bien como principio motor, puesto que su *inteligencia* mueve las cosas. Pero las mueve con un fin, que debe ser algo diverso a ella, de no ser de acuerdo con la manera que *nosotros* establecemos el caso, porque según nuestro modo de considerar la cosa, el arte de la medicina es salud en un sentido. También constituye paradoja no suponer contrario al bien, es decir, a la inteligencia. Mas todos aquellos que hablan de contrarios no los emplean, a no ser que demos forma a sus opiniones. Ninguno de ellos nos dice el por qué unas cosas son perecederas y otras imperecederas, puesto que consideran que todas las cosas existentes

dimanan de los mismos principios. Además, algunos consideran las cosas que existen como originadas en lo no-existente, mientras otros, para evitar esta necesidad, consideran que todas las cosas son una.

Además, ¿por qué ha de haber generación continua y cuál es la causa de este devenir? Ninguno de ellos dice tampoco nada sobre esto. Y los que suponen dos principios tienen que suponer un tercero, un principio superior, lo mismo que aquellos que creen en las Formas; ¿cómo llegaron a participar las cosas de las Formas, o cómo participan de ellas? Todos los demás filósofos tropiezan con la consecuencia necesaria de que hay algo contrario a la Sabiduría, es decir, contrario al conocimiento por excelencia, mientras nosotros no tropezamos; porque nada hay contrario a lo que es primero, pues todos los contrarios tienen materia, y las cosas que la tienen existen sólo potencialmente; y la ignorancia, que es el contrario de todo conocimiento, conduce a un objeto contrario al objeto del conocimiento, y lo que es primero no tiene contrario.

Además, si junto a las cosas sensibles no existen otras, no habrá primer principio, ni orden, ni devenir, ni cuerpos celestes, sino que cada principio tendrá un principio antes que él, como en las definiciones de los teólogos y todos los filósofos físicos. Mas si las Formas o los números tienen que existir, de nada serán causas, y de no ser así, no lo serán del movimiento. Además, ¿cómo se produce la extensión, es decir, un *continuum* de las partes inextensas? Porque el número no produce un *continuum* ni como motor ni como forma. Además, no puede haber

ningún *contrario* que sea también esencialmente principio productor o motor, porque pudiese posiblemente no existir, o al menos su acto, sería posterior a su potencia. Por lo tanto, de ser como dicen, el mundo no sería eterno, y lo es; por eso debe negarse una de esas premisas; ya dijimos la manera como hay que negarla. Además, ¿en virtud de qué son una los números, o el alma y el cuerpo, o en general la forma y la cosa? Ninguno de ellos nos dice nada sobre esto, ni puede decirnos nada, a menos que se exprese como nosotros nos expresamos, diciendo que el motor hace sean una. Y en cuanto a los que afirman que el número matemático es primero y continúa generando una clase de sustancia tras otra, presentando diferentes principios para cada una de ellas, consideran la sustancia del universo como mera serie de episodios (porque una sustancia no ejerce influencia alguna sobre otra por su existencia o no existencia), aprontándonos muchos principios dominantes; pero el mundo rechaza se le gobierne malamente.

«El gobierno de los muchos no es bueno; mejor es haya un solo gobernante.»

LIBRO XII

CAPITULO I

Ya hemos expuesto y asentado cuál es la sustancia de las cosas sensibles, al tratar de la materia en nuestra «*Física*», y luego al hablar sobre la sustancia que goza de existencia actual. Ahora, puesto que nuestra investigación se dirige a saber si hay o no hay, además de las sustancias sensibles, alguna que sea inmóvil y eterna y, si la hay, qué es ella, debemos considerar ante todo lo que otros dijeron antes que nosotros, de modo que de haber algo sobre lo que se expresaren equivocadamente, no quedemos expuestos a las mismas objeciones, mientras que de haber alguna opinión común recíprocamente, no podamos reprocharnos nada en cuanto a esta cuestión, porque debemos contentarnos siempre con exponer algunos puntos de mejor manera que nuestros predecesores, no presentando otros de peor manera que aquéllos lo hicieron.

Sobre este tema contamos con dos opiniones; se dice que los objetos de las matemáticas, es decir, los números y líneas y cosas similares, son sustancias, afirmando también que las Ideas lo son asimismo. Y puesto que (1) algunos reconocen que estas cosas son dos clases diferentes (las Ideas y los números matemáticos), y (2) algunos reconocen

que ambas cosas son de la misma naturaleza, mientras (3) otros afirman que las sustancias matemáticas son las únicas sustancias, debemos considerar primeramente los objetos de las matemáticas, no limitándolos o calificándolos, atribuyéndoles otra cualquier característica, no preguntando, por ejemplo, si son efectivamente Ideas o no lo son, o si son los principios y sustancias de las cosas existentes o no lo son, sino únicamente si como objetos de las matemáticas existen o no, y si existen, la manera cómo existen. Tras esto debemos considerar separadamente las Ideas en sí de modo general, y sólo hasta el punto que requiere la manera admitida de tratar sobre ellas; porque la mayor parte de los puntos ha sido allanada repetidamente debido a las discusiones no pertenecientes a nuestra escuela, y, además, casi todo nuestro estudio debe acabar por lanzar un rayo de luz sobre dicha investigación, es decir, cuando emprendemos el examen sobre si las sustancias y los principios de las cosas existentes son números e Ideas; porque después de haber discutido las Ideas aún nos queda esto para motivar una tercera investigación.

Si los objetos de las matemáticas existen, deben existir en los objetos sensibles, como afirman algunos, o independientemente de dichos objetos (cosa que también afirman algunos); o de no existir de ninguna de dichas maneras, o no existen, o existen únicamente en algún sentido especial. De modo que el objeto de nuestro estudio no será si existen, sino cómo existen.

CAPITULO II

Cuando tratamos de las dificultades, ya dijimos era imposible que los objetos de las matemáticas existiesen *en* las cosas sensibles, afirmando al mismo tiempo que la doctrina en cuestión es artificial; ya indicamos también es imposible que dos sólidos ocupen el mismo lugar, como asimismo que, debido al mismo argumento, sea posible existan en las cosas sensibles otras potencias y características y ninguna de ellas separadamente. Todo eso ha sido ya expuesto por nosotros. Pero, además, es natural que siguiendo esta teoría es imposible que cualquier cuerpo pueda ser dividido, porque tendría que dividirse en un plano, y el plano en una línea, y la línea en un punto, de manera que si el punto no puede dividirse, tampoco puede dividirse la línea, y si ésta no puede, tampoco podrá dividirse el plano ni el sólido. ¿Qué diferencia hay, pues, entre que las cosas sensibles sean entidades indivisibles, o que sin serlo en sí, contengan entidades indivisibles en ellas? El resultado sería el mismo; si las entidades sensibles se dividen, las otras se dividirán también, o de no ser así, ni aun las entidades sensibles podrán dividirse.

Pero no es posible que tales entidades puedan existir *independientemente*; porque si además de los sólidos sensibles ha de haber otros sólidos que estén separados de ellos y sean anteriores a los sensibles, queda aclarado que además de los planos debe haber también otros planos independientes y

puntos y líneas, porque la consistencia así lo requiere. Pero de existir éstos, además de los planos y líneas y puntos del sólido matemático debe haber otros independientes. (Porque los incompuestos son anteriores a los compuestos, y de haber cuerpos que no son sensibles anteriores a los sensibles, debido al mismo argumento los planos que existen por sí deben ser anteriores a los que hay en los sólidos inmóviles. Por lo tanto, esos serán planos y líneas diversos a los que existen junto o paralelamente a los sólidos matemáticos, a los cuales dichos filósofos asignan existencia independiente; porque los últimos existen paralelamente a los sólidos matemáticos, mientras los otros son anteriores a los matemáticos). Además, habrá, por lo tanto, líneas pertenecientes a estos planos, y anteriores a ellos, deberá haber, apoyándonos en el mismo argumento, otras líneas y puntos; y anteriormente a estos puntos en las líneas anteriores deberá haber otros puntos, aunque no habrá otros anteriores a ellos. Ahora bien (1), la acumulación llega al absurdo, por encontrarnos con una serie de sólidos independientes de los sensibles; tres series de planos independientes de los sensibles, los existentes separadamente de los planos sensibles, y los existentes en los sólidos matemáticos que existen independientemente de los existentes en los sólidos matemáticos; cuatro series de líneas, y cinco series de puntos. ¿Sobre cuáles de ellos versarán las ciencias matemáticas? No será ciertamente sobre los planos y líneas y puntos existentes en el sólido inmóvil, porque la ciencia siempre versa sobre lo que es an-

terior. Y (2) otro tanto se aplicará también a los números, porque habrá una serie diferente de unidades independiente de cada serie de puntos, y también aparte de cada serie de realidades, de los objetos del sentido y de los del pensamiento, de manera que tendremos varias clases de números matemáticos.

Además, ¿cómo es posible resolver las cuestiones que hemos enumerado en nuestro examen de las dificultades? Porque los objetos de la astronomía existirían independientemente de las cosas sensibles de la misma manera que los objetos de la geometría; pero ¿cómo es posible que un cielo y sus partes, o cualquier otra cosa que tuviere movimiento, existiese independientemente? Y, del mismo modo, los objetos de la óptica y de la armonía también existirían independientemente, porque habría tanto *voz* como *vista* además de las voces o las vistas sensibles o individuales. Por lo tanto, es evidente que también los demás sentidos, y otros objetos del sentido, existirían independientemente, porque, ¿cómo es posible que una serie de ellos existiere de este modo y otra no? Además, de ser como dicen, también habría animales que existiesen independientemente, desde el momento que hubiere sentidos.

Hay ciertos teoremas matemáticos universales, que se extienden rebasando el límite de esas sustancias. Por eso ha de haber otra sustancia intermedia independiente tanto de las Ideas como de los intermedios, sustancia que no es número, ni puntos, ni magnitud de espacio ni tiempo. Y de ser esto imposible, será también evidentemente imposible que

las entidades *anteriores* existieren separadamente de las cosas sensibles.

Y, en general, se desprenden conclusiones contrarias a la verdad y a las opiniones corrientes, si hay que suponer que los objetos de las matemáticas existen de tal modo como entidades independientes. Porque puesto que existen de tal manera deben ser anteriores a las magnitudes de espacio sensibles; mas lo cierto es que deben ser posteriores; porque la magnitud de espacio imperfecta es anterior en el orden de la generación, mas en el de la sustancia es posterior, de la misma manera que lo inanimado comparado con lo animado.

Además, ¿en virtud de qué, y cuándo, serán una las magnitudes matemáticas? Porque las cosas de nuestro mundo sensible son una en virtud del alma, o una parte del alma, o de cualquier otra cosa que sea lo suficientemente razonable; cuando no existen aquéllas, la cosa es pluralidad y se destroza; mas de tratarse de los objetos de las matemáticas, que son divisibles y cantidades, ¿cuál es la causa de su sér singular y qué las retiene unidas?

Además, los modos de generación de los objetos de las matemáticas indican estamos en lo cierto; porque la dimensión que se genera primeramente es la longitud, luego viene la latitud, últimamente la profundidad, y el proceso es completo. Si, por lo tanto, lo que es posterior en el orden de la generación es anterior en el de la sustancialidad, el sólido será anterior al plano y a la línea. Y de *esta* manera también es más completo y más entero, porque puede animarse. Y, por otra parte, ¿cómo

podría animarse una línea o un plano? La suposición rebasa la potencia de nuestros sentidos.

Además, el sólido es una especie de sustancia, puesto que en un sentido posee la perfección. Pero, ¿cómo pueden ser sustancias las líneas? Ni como forma ni configuración, como lo es tal vez el alma, ni como materia, como el sólido; porque no conocemos cosa alguna que pueda unirse fuera de las líneas o planos o puntos, mientras que si éstos hubieren sido una especie de sustancia material, habiéremos observado cosas que podrían unirse fuera de ellos.

Es evidente, pues, que son anteriores en definición. Mas no todo lo anterior en definición es también anterior en sustancialidad; porque las cosas anteriores en sustancialidad son aquellas que cuando se separan de otras cosas las superan en la potencia de existencia independiente, pero las cosas son anteriores en definición a aquellas cuyas definiciones están compuestas de sus definiciones; y estas dos propiedades no son coextensivas. Porque si los atributos no existen separadamente de sus sustancias (v. g., un *móvil* o un *blanco*), *blanco* es anterior al *hombre blanco* en *definición*, mas no en sustancialidad; porque no puede existir separadamente, sino que existe siempre paralelamente a la cosa concreta; y al decir concreta me refiero al *hombre blanco*. Por lo tanto, es evidente que ni el resultado de la abstracción es anterior ni lo producido al añadir determinantes posterior; puesto que añadiendo un determinante a *blanco* es como hablamos del *hombre blanco*.

Ya ha sido suficientemente indicado que los ob-

jetos de las matemáticas no son sustancias en mayor grado que los cuerpos, y que no son anteriores a las sensibles en el sér, sino sólo en definición, y que no pueden existir en algún lugar aparte.

CAPITULO III

Pero, puesto que no era posible existiesen *en* los objetos sensibles tampoco, claro es que o no existen en absoluto o existen en sentido especial y por lo tanto no *existen* sin restricción. Porque *existir* tiene varios sentidos. De la misma manera que las proposiciones universales de las matemáticas no tratan de los objetos que existen independientemente, aparte de las magnitudes extensas y de los números, sino de magnitudes y números, no considerándolos, sin embargo, como que tienen magnitud o como divisibles, es evidentemente posible haya proposiciones como demostraciones sobre las magnitudes sensibles, no *como* sensibles, sin embargo, sino *como* poseedoras de ciertas cualidades definidas. Porque como hay muchas proposiciones sobre las cosas meramente consideradas como en movimiento, aparte de lo que es cada tal cosa y de sus accidentes, y como no es por lo tanto necesario que haya un móvil separado de los sensibles, o una entidad claramente móvil en los sensibles, de la misma manera al tratarse de los móviles habrá proposiciones y ciencias, que tratan de ellos, no *como* móviles, sin embargo, sino sólo *como* cuerpos, o además, sólo *como* planos, o *como* líneas solamente, o *como* divisibles, o *como* indivisibles que tie-

nen posición o solamente *como* indivisibles. Por eso, puesto que es cierto decir sin restricción que no sólo las cosas separables, sino también las inseparables existen (por ejemplo, que existen los móviles), cierto es también decir sin restricción que los objetos de las matemáticas existen, y con el carácter a ellos atribuído por los matemáticos. Y del mismo modo que es cierto decir de las otras ciencias también, y sin restricción, que tratan de tal o cual objeto, no de lo que le es accidental (v. g., no *del blanco*, si la cosa *sana* es blanca, y la ciencia tiene *lo sano* como objeto), sino de aquello que es objeto de cada ciencia, con *lo sano* si trata de su objeto *como sano*, del *hombre* si *como hombre*, será cierto afirmararlo de la geometría; si sus objetos son sensibles, aunque no trate de ellos *como* sensibles, las ciencias matemáticas no por eso serán ciencias de sensibles, ni, por otra parte, de otras cosas separadas de los sensibles. Muchas son las propiedades atribuídas a las cosas en virtud de su propia naturaleza que poseen ambos caracteres; v. g., hay atributos peculiares del animal *como* hembra o *como* macho (no obstante, no hay *hembra* ni *macho* separados de los animales); de manera que también hay atributos pertenecientes a las cosas meramente como longitudes o como planos. Y en proporción, como estamos tratando de cosas que son anteriores en definición y más simples, nuestro conocimiento goza de mayor exactitud, es decir, sencillez. Por lo tanto, la ciencia que se abstrae de la magnitud de espacio es más precisa que la que la toma en consideración, y una ciencia será más precisa de

abstraerse del movimiento; mas, de tenerlo en cuenta, lo será si versa sobre el movimiento primario, puesto que éste es el más simple entre todos; y además, la forma más simple de dicho movimiento es el uniforme.

La misma explicación puede darse respecto de la armonía y la óptica; porque ninguna de ellas considera sus objetos *como* vista ni *como* voz, sino *como* líneas y números; mas los últimos son atributos propios de las primeras. Del mismo modo procede la mecánica. Por eso, si suponemos atributos separados de los atributos que les acompañan e investigamos respecto de ellos como tales, no por ello incurriremos en error, ni más ni menos que cuando trazamos una línea en el suelo diciendo que tiene un pie de longitud cuando no lo tiene; porque el error no está comprendido en las premisas.

La mejor manera de investigar sobre toda cuestión es ésta: establecer por medio de un acto de separación lo que no está separado, como hacen el aritmético y el geómetra. Porque un hombre considerado como hombre es cosa indivisible, y el aritmético suponía una cosa indivisible, considerando entonces si cualquier atributo pertenece a un hombre considerado como indivisible. Mas el geómetra no trata de él ni como hombre ni como indivisible, sino como sólido. Por ser evidente que las propiedades que le hubieren pertenecido aun en el caso en que por casualidad no hubiere sido indivisible, pueden pertenecerle aun aparte de esos atributos. Por eso, pues, se explican correctamente los geómetras; nos hablan sobre las cosas existentes v sus

objetos existen; porque el ser tiene dos formas, existiendo no sólo en acto perfecto, sino también materialmente.

Ahora bien, puesto que el bien y la belleza son diferentes (porque el primero lleva consigo siempre la conducta como su objeto, mientras la belleza se halla también en las cosas inmóviles), aquellos que afirman que las ciencias matemáticas nada dicen sobre la belleza o el bien sufren error; Porque estas ciencias afirman y prueban muchas cosas sobre ellos; y si no los mencionan expresamente, sino que prueban atributos que son sus resultados o sus definiciones, no es cierto afirmar que nada nos dicen sobre ellos. Las principales formas de la belleza son el orden, la simetría y la precisión, cosa que las ciencias matemáticas demuestran en grado especial. Y, puesto que éstos (v. g., el orden y la precisión) son claramente causas de muchas cosas, es evidente que esas ciencias deben considerar esta especie de principio causal también (es decir, la belleza) como causa en algún sentido. Ya hablaremos con mayor claridad sobre estos puntos en otra parte.

CAPÍTULO IV

Eso en cuanto a los objetos de las matemáticas; ya hemos dicho que existen y en qué sentido existen, y en cuál son anteriores y en cuál no lo son. Ahora, en lo concerniente a las ideas debemos examinar ante todo la teoría ideal en sí, no relacionándola en modo alguno con la naturaleza de los números,

sino tratando sobre ella en la forma que originalmente se entendía por aquellos que primeramente sustentaron la existencia de las ideas. Los defensores de la teoría ideal, se vieron conducidos a ella a causa de que sobre la cuestión de la verdad de las cosas aceptaron las doctrinas de Heráclito, que explican todas las cosas sensibles como en incesante devenir; de manera que si el conocimiento y el pensamiento tienen que tener objeto, debe haber algunas otras entidades permanentes o persistentes, independientemente de las sensibles; porque no sería posible hubiera conocimiento de las cosas que estuviesen en estado de fluencia. Pero Sócrates se preocupó de las excelencias del carácter, y en lo relativo a ellas fué el primero que planteó el problema de la definición universal (pues entre los físicos el único que rozó esta cuestión como de paso fué Demócrito, al definir, de la manera acostumbrada, *lo caliente y lo frío*; mientras los Pitagóricos trataron de algunas cosas antes de ésta, y cuyas definiciones (v. g., las de la oportunidad, la justicia o el matrimonio) relacionaron con los números; natural era pues, que Sócrates indagara respecto de la esencia, puesto que buscó el silogismo, y el punto de partida de todo silogismo es la quiddidad; pues entonces poseía todavía el poder dialéctico que faculta, aun sin el conocimiento de la esencia, a especular sobre los contrarios e inquirir si una misma ciencia trata de los contrarios; porque dos son las cosas que pueden muy bien atribuirse a Sócrates: los argumentos inductivos y la definición universal, las cuales están relacionadas con el pun-

to de partida de la ciencia); pero Sócrates no consideró que los universales o las definiciones existiesen aparte; sin embargo, *ellos* les concedieron existencia independiente, siendo esta la cosa que denominaron ideas. Por lo tanto, de ello dedujeron, casi debido al mismo argumento, que debía haber ideas de todas las cosas de las que se habla universalmente, obrando de la misma manera que si un hombre deseara contar ciertas cosas, y creyendo que mientras fuesen pocas no podía llevarlo a cabo, añadiese más contándolas entonces; porque pudiere decirse que las Formas son más numerosas que las cosas sensibles; sin embargo, al buscar sus causas procedieron de ellas llegando hasta las Formas. Porque a cada cosa corresponde una entidad que lleva el mismo nombre existiendo separadamente de las sustancias, y de la misma manera también, al tratarse de todos los demás grupos hay una unidad sobre una multitud, ya sean de este mundo, ya fueren eternas.

Además, ninguna de las maneras como se prueba la existencia de las Formas es convincente; porque de algunas de ellas nada se infiere necesariamente, y de algunas surgen Formas hasta de cosas de las cuales creen ellos no las hay. Porque según los argumentos sacados de las ciencias, habrá Formas para todas las cosas sobre las que haya ciencias, y según el argumento del *uno sobre la multitud* habrá Formas hasta para las negaciones, y de acuerdo con el argumento que dice que el pensamiento tiene un objeto cuando el objeto individual ha perecido, tendremos Formas de las cosas precede-

ras; porque tenemos imagen de ellas. Además, entre los argumentos más precisos, algunos conducen a ideas de relaciones, sobre las cuales dicen no hay clase independiente, y otros introducen el *tercer hombre*.

En general, los argumentos de las Formas destruyen cosas por cuya existencia se muestran más celosos los creyentes en las Formas que por la existencia de la ideas; porque de ello se desprende que no es la diada sino el número, lo que es primero, y que el relativo es anterior al número, y que aquél es anterior a lo absoluto, además de todos los otros puntos sobre los cuales ciertas personas tropiezan con dificultades que se oponen a los principios de la teoría, debido a seguir las opiniones sustentadas sobre las Formas.

Además, según la suposición sobre que reposa o se basa la creencia en las ideas, habrá formas no sólo para las sustancias sino también para muchas otras cosas; porque el concepto es simple, no sólo cuando se trata de las sustancias sino también cuando se trata de las no-sustancias, habiendo ciencias de otras cosas; y otras mil dificultades parecidas que surgen a su paso. Pero de acuerdo con las necesidades del caso y las opiniones sobre las Formas, si admiten la participación debe haber ideas de las sustancias solamente. Porque no se participa accidentalmente, sino que cada Forma debe admitir participación como algo no atribuible a ningún sujeto. (Por *participación accidental* quiero decir que si una cosa participa del *doble en sí*, participa también del *eterno*, pero accidentalmente, porque

ocurre que *el doble* es eterno). Por lo tanto, las Formas serán sustancia. Pero los nombres que indican sustancia en este mundo y en el ideal son los mismos (de no ser así ¿que significación tendría decir que hay algo independiente de los particulares, la unidad sobre la pluralidad?). Y, si las ideas y las cosas que de ellas participan tienen la misma forma, habrá algo en ellas de común, porque ¿cómo podría ser la diada una y la misma en las diadas perecederas, o en las diadas que son muchas pero eternas, y no lo mismo en la *diada* en sí como en la diada individual? Pero si no tienen la misma forma, sólo el nombre tendrán de común, ocurriendo lo mismo que si uno tuviere que llamar *hombre* tanto a Kallías como a un trozo de madera, sin observar comunidad alguna entre ellos.

Pero si hemos de suponer que en otros respectos las definiciones comunes se aplican a las Formas, v. g., que *figura plana* y las otras partes de la definición se aplican al círculo en sí, mas hay que añadir *lo que realmente es*, habremos de preguntar si no está esto falto de sentido por completo. Porque, ¿a qué hay que añadirlo? ¿A *centro* o a *plano*, o a todas las partes de la definición? Porque todos los elementos de la esencia son Ideas, v. g., *animal* y *bípedo*. Además, debe haber alguna Idea que responda a *plano*, alguna naturaleza que exista en todas las Formas como género suyo.

CAPITULO V

Sobre todo hay que discutir la cuestión de cómo contribuyen las Formas a las cosas sensibles, ya a

las eternas o a las que se generan y perecen, puesto que ni causan movimiento ni cambio alguno en ellas. Tampoco contribuyen al conocimiento de otras cosas (por no ser ni aun sustancia de ellas, pues de otro modo hubieran estado en ellas), o hacia su ser, si no están *en* los individuos que participan de ellas; porque de estarlo, pudiese creerse eran causa a la manera como *blanco* causa *blancura* en *un objeto blanco* al entrar en su composición. Pero este argumento, que empleó Anaxágoras antes que nadie, y que adoptó Eudoxio en su explicación de las dificultades y algunos otros tras ellos, se refuta fácilmente, porque no es difícil reunir muchas e insuperables objeciones y oponerlas a tal opinión.

Pero además, todas las otras cosas no pueden provenir de las Formas en ninguno de los sentidos usuales de DE. Y afirmar son modelos y que las demás cosas participan de ellas equivale a emplear palabras huecas y metáforas poéticas. Porque, ¿qué es lo que actúa considerando las Ideas? Toda cosa puede ser y generarse sin que copie a otra cosa, de manera que ya exista Sócrates o no exista, puede generarse un hombre como Sócrates; siendo evidente que esto es posible aun en el caso en que Sócrates fuere eterno. Y habría muchos modelos para una misma cosa, y por lo tanto muchas formas; v. g., *animal* y *bípedo*, y también *el hombre en sí*, serían Formas del hombre. Además, las Formas son modelos no sólo de las cosas sensibles, sino de las mismas Formas también; es decir, que el género es el modelo de las varias formas de un género; por lo tanto, la misma cosa sería modelo y copia.

Además, parecería imposible que la sustancia y aquello cuya sustancia es existiesen separadamente; ¿cómo podrían, pues, existir las Ideas separadamente siendo sustancias de las cosas?

En el «*Phaedo*» se expone o explica el caso de la siguiente manera: que las Formas son causas tanto del ser como del devenir. No obstante, aunque existieren las Formas, las cosas no llegarían a la existencia, a menos que hubiere algo que originase movimiento; y muchas otras cosas llegan a existir de las cuales dicen ellos no hay formas, v. g., *una casa* o *un anillo*. Es evidente, pues, que hasta de tratarse de las cosas de las cuales afirman hay Ideas pueden ser y llegar a ser debido a tales causas productoras de las cosas que acabamos de mencionar, mas no debido a las Formas. Pero en lo concerniente a las Ideas es posible, tanto de este modo como por medio de argumentos más abstractos y precisos, reunir gran número de objeciones como las que hemos indicado.

CAPÍTULO VI

Puesto que hemos discutido los puntos en cuestión, bueno será consideremos de nuevo en lo referente a los números los resultados con que tropiezan los que aseguran que los números son sustancias separables y primeras causas de las cosas. Si el número es entidad y su sustancia no es más que número precisamente, como algunos afirman, de ello se desprende que o (1) hay en él un primero y un segundo, siendo ellos diferentes en especie, y

o que (a) esto es cierto en cuanto a las mónadas sin excepción, y toda mónada es incombinable con cualquier otra mónada, o (b) que todas ellas son sucesivas sin excepción, y que cualquiera de ellas es combinable con cualquiera de ellas, según dicen ocurre con el número matemático; porque en el número matemático ninguna mónada es diferente a otra en manera alguna. O (c) algunas unidades deben ser combinables y algunas no; v. g., supongamos que la diada es primero tras la unidad, y luego viene la triada y luego el resto de la serie de números, y las mónadas de cada número son combinables, v. g., las de la primera diada se combinan una con otra, y las de la primera triada una con otra, ocurriendo otro tanto en cuanto a los demás números; pero las unidades de la diada ideal son incombinables con las de la triada ideal, y lo mismo en cuanto a los demás números sucesivos. Y así, mientras el número matemático se cuenta de este modo: después de 1 el 2 (que consiste de otro 1 además del primer 1), y 3 (que consiste de otro 1 además de esos dos), y lo mismo en cuanto a los demás números, el número ideal se cuenta de este modo: tras el 1, un 2 distinto que no comprende el primer 1, y la triada 3 que no contiene la diada, y del mismo modo el resto de la serie numeral. O (2) una clase de número debe ser como el primero que se nombró, una como aquel de que nos hablan los matemáticos, y el que hemos nombrado últimamente debe ser una tercera clase.

Además, estas clases de números deben o ser separables de las cosas, o no separables sino en los

objetos perceptibles (no obstante, no de la manera como consideramos primeramente, sino en el sentido de que los objetos perceptibles consisten de números que en ellos existen) o una de dichas clases y no otra, o todas ellas.

Estas son necesariamente las únicas maneras como los números pueden existir. Y entre los que afirman que la unidad es el principio y sustancia de todas las cosas, y que el número está formado de la unidad y algo más, casi todos ellos explicaron el número de una de esas maneras; lo que nadie hizo fué decir que *todas* las mónadas son incombinables. Y eso ha ocurrido razonablemente, por no haber otro camino fuera de los mencionados. Dicen algunos que ambas clases de números existen, la que tiene prioridad y posterioridad es idéntica a las Ideas, y el número matemático es diferente a las Ideas y a las cosas sensibles, y ambos son separables de las cosas perceptibles; y otros afirman que el número matemático es el único que existe, como la primera entre las realidades, separado de las cosas sensibles. También creen los Pitagóricos en una clase de número: el matemático, pero dicen no es separable, sino que las sustancias sensibles se forman de él. Porque ellos generan todo el universo en los números, mas no en números consistentes de mónadas abstractas; suponen que las mónadas tienen magnitud de espacio. Pero la manera como se integró el primer 1 para que tuviese magnitud, es cosa que parece no son capaces de expresar.

Otro pensador dice que solamente existe la primera clase de número, la de las Formas, afirmando

algunos que el número matemático es idéntico a él.

Otro tanto puede aplicarse de tratarse de líneas, planos y sólidos; porque algunos creen que los que son objetos de las matemáticas difieren de aquellos que vienen tras las Ideas; y entre los que se expresan de manera distinta algunos hablan de los objetos de las matemáticas y de modo inmaterial, es decir, los que no consideran números las Ideas ni afirman que éstas existen; otros nos hablan sobre los objetos de las matemáticas, pero no matemáticamente, porque dicen que ni toda magnitud de espacio es divisible en magnitudes, ni que dos mónadas cualesquiera tomadas al azar componen una diada. Todos los que aseguran que la mónada es elemento y principio de las cosas suponen que los números consisten de unidades abstractas, excepto los Pitagóricos; pero suponen que los números tienen magnitud, como hemos dicho ya. Nuestra exposición evidencia de cuántas maneras puede expresarse los números, y que todas ellas han sido mencionadas; todas esas hipótesis son imposibles. Quizás unas más que otras.

CAPÍTULO VII

Ante todo inquiriremos si las unidades son combinables o incombinales, y, de ser lo último, en cuál de los dos modos que hemos distinguido. Porque es posible que cualquier unidad sea incombinaible con cualquiera, siendo posible que las de la diada *en sí* sean incombinaibles con las de la triada *en sí*, y, generalmente, que las existentes en todo

número ideal sean incombinables con las existentes en los otros números ideales. Ahora bien, si todas las unidades son combinables y sin diferencia, obtendremos el número matemático, una clase de número sola, y las Ideas no podrían ser números. Porque, ¿qué clase de número sería el hombre en sí, el animal en sí o cualquier otra Forma? Hay una Idea para cada cosa, v. g., una para el hombre en sí y otra para el animal en sí, pero los números similares e indiferentes son muchos infinitamente, de manera que cualquier triada particular no es el hombre en sí con mayor motivo que otra cualquier triada. Pero si las Ideas no son números, tampoco pueden existir, porque, ¿de qué principios provendrían las Ideas? El número es lo que viene de la unidad y la diada indefinida, y los principios o elementos se dice son principios y elementos del número, y las Ideas no pueden clasificarse como anteriores o posteriores a los números.

Pero (2) si las unidades son incombinables en el sentido que cualquiera de ellas sea incombinable con cualquiera otra, el número de esta clase no puede ser número matemático, porque el número matemático consiste de unidades indiferentes, y las verdades comprobadas sobre él están de acuerdo con éste carácter. Tampoco puede ser el número ideal; porque la primera diada no procederá inmediatamente de la unidad y la diada indefinida, yendo seguida de los números sucesivos; como afirman «2, 3, 4», porque las unidades que hay en la diada ideal se generan al mismo tiempo, ya como dijo el primer defensor de la teoría, de desiguales (generán-

dose cuando éstos se igualaban), o de algún otro modo, puesto que si una unidad tiene que ser anterior a la otra, será anterior también a la diada, compuesta por ellas; porque cuando hay una cosa anterior y otra posterior, la resultante de ellas será anterior a la una y posterior a la otra.

Además, como la unidad en sí es primera, y hay una unidad particular que es primera entre las otras, que va inmediatamente detrás de la unidad en sí, y luego una tercera que sigue inmediatamente a la segunda y casi inmediata a la primera unidad, puesto que entre ellas dos existe la otra, las unidades deben ser anteriores a los números cuya denominación reciben cuando las contamos; v. g., que habrá una tercera unidad en la diada antes que la triada exista, y una cuarta y una quinta en la triada antes de que los números 4 y 5 existan. Ahora bien, ninguno de dichos pensadores ha dicho que las unidades son incombinables de este modo, sino que de acuerdo con sus principios es razonable fueren como se dice, aunque a decir verdad es imposible. Por ser razonable tanto que las unidades tuviesen prioridad y posterioridad de haber una primera unidad o primer 1, y también que las diadas la tuviesen si es que hay una primera diada; porque tras lo primero es razonable y necesario haya un segundo, y de haber un segundo, un tercero, y así sucesivamente en cuanto a los demás (y afirmar ambas cosas al mismo tiempo, que una *unidad* es primera y otra unidad es segunda tras la unidad ideal, y una primera diada tras ella, es imposible). Pero ellos consideran una primera unidad o mónada, mas no una

segunda también y una tercera, y una primera diada, pero no una segunda y una tercera.

Claro es que no es posible, si todas las unidades son incombinales, haya un 2 en sí y un 3 en sí; ocurriendo otro tanto en lo referente a los demás números. Porque aunque las unidades sean indiferentes o sean diferentes una a otra, el número debe contarse por adición, v. g., 2 añadiendo otro 1 al uno, 3 añadiendo otro 1 al dos, y de la misma manera el 4. Siendo así, los números no pueden generarse como ellos los generan, de la diada y la unidad; porque la diada es parte del 3, y 3 del 4, ocurriendo otro tanto en cuanto a los números sucesivos, mas *ellos* dicen que el 4 venía de la primera diada y de la indefinida, que lo hace dos diadas *diversas* a la diada en sí; si no la diada en sí sería parte del 4 y se añadiría otra diada. Y del mismo modo la diada consistirá de la unidad en sí y otra unidad; mas de ser así, el otro elemento no puede ser una diada indefinida; porque genera una unidad, no una diada definida, como genera la diada indefinida.

Además, junto a la triada en sí y a la diada en sí, ¿cómo puede haber otras triadas y diadas? Y, ¿cómo consisten de mónadas anteriores y posteriores? Todo esto es absurdo y ficticio, y no puede haber una primera diada y luego una triada en sí. No obstante, debiera haberla, si la unidad y la diada indefinida tienen que ser los elementos. Pero si los resultados son imposibles, también lo será que éstos sean los principios generadores.

Si, por lo tanto, las unidades son diferentes una

de otra, esos son los resultados que necesariamente se desprenden, y otros parecidos. Pero (3) si las existentes en los números diferentes son diferentes, y las del mismo número son las solas indiferentes una de otra, las dificultades que se desprenden de ello no son menos. V. g., en la década en sí hay diez unidades, y el 10 está compuesto tanto de ellas como de dos *cinco*s. Pero puesto que el 10 en sí no es cualquier otro número al azar ni compuesto de cualesquiera *cinco*s al azar, o para el caso, unidades, las unidades de este 10 debieren diferir. Porque si no difieren, tampoco diferirán los *cinco*s de que consiste el 10; pero puesto que difieren, también diferirán las unidades. Mas de diferir, ¿no habrá otros *cinco*s en el 10 sino sólo esos dos, o habrá otros? Si no los hay, esto es paradójico, y, de haberlos, ¿qué clase de 10 estará integrado por ellos?, puesto que no hay otro 10 en el 10 en sí. Pero es realmente *necesario*, siguiendo su opinión, que el 4 no estuviese integrado por cualesquiera diadas al azar; porque la diada indefinida, según dicen ellos, recibió la diada definida e hizo dos diadas; porque su naturaleza era duplicar lo que recibía.

Además, ¿cómo es posible que la diada sea entidad separada de sus dos unidades, y la triada entidad aparte de sus tres unidades? O debido a participación de una en la otra, cómo *hombre blanco* es diferente de *blanco* y *hombre* (puesto que participa de ellos), o cuando sea una diferencia de la otra, cómo *hombre* es diferente de *animal* y *bípedo*.

Además, hay cosas que son unidad por contacto,

algunas por orden, algunas por posición; ninguna de ellas puede pertenecer a las unidades que integran la diada o la triada; pero de la misma manera que dos hombres no son unidad aparte de los dos, tampoco deben poder serlo las unidades. Y que sean indivisibles no establecerá diferencia en cuanto a ellas, porque los puntos son indivisibles también, y sin embargo un par de ellos nada es aparte de los dos.

No hay que olvidar esta consecuencia: que se desprende hay diadas anteriores y posteriores, ocurriendo lo mismo en cuanto a los otros números. Porque supongamos que las diadas del 4 sean simultáneas; no obstante, éstas serán anteriores a las del 8, y como fué la diada la que los generó, ellos generaron los *cuatros* en el 8 en sí. Por lo tanto, si la primera diada es una Idea, estas diadas también lo serán de alguna clase. Otro tanto se aplica a las unidades, puesto que las unidades de la primera diada generan las cuatro en el 4, de manera que todas las unidades se convierten en Ideas y una Idea se compondrá de Ideas. Evidente es, pues, que también aquellas cosas de las cuales éstas son Ideas serán compuestas, v. g., se puede decir que los animales están compuestos de animales, si es que hay Ideas de ellos.

En general es absurdo y ficticio diferenciar las unidades de un modo cualquiera, y al decir ficticio me refiero a que es afirmación forzada para acomodar una hipótesis. Porque ni en cantidad ni en cualidad observamos difiera la unidad de la unidad, y el número debe ser igual o desigual, todo núme-

ro y especialmente el formado de unidades abstractas; de manera que si un número no es ni mayor ni menor que otro, es igual a él; pero las cosas que son iguales y no se diferencian de ningún modo las consideramos idénticas cuando hablamos de los números. De no ser así, ni aun las diadas del 10 en sí serían indiferentes, aunque son iguales; ¿qué razón podría aducir el hombre que alega no son diferentes?

Además, si cada unidad + mas otra unidad hace dos, una unidad de la diada en sí y una de la triada en sí harán una diada. Ahora bien (a), éste consistiría de unidades diferentes; y (b) ¿sería anterior o posterior a la triada? Más bien parece debiera ser anterior; porque una de las unidades es simultánea de la triada y la otra simultánea de la diada. Nosotros, por nuestra parte, suponemos que en general una unidad y una unidad, ya saen las cosas iguales o desiguales, es 2; v. g., el bien y el mal, o un hombre y un caballo; pero los que sustentan tales opiniones dicen que ni aun dos mónadas son 2.

Si el número del 3 en sí no es mayor que el del 2, es cosa que causa sorpresa; y si *es* mayor, es evidente hay también un número en él igual al 2, de manera que *éste* no es diferente del 2 en sí. Mas esto no es posible, si hay un primer y un segundo número.

Tampoco son las Ideas números; porque en este punto particular tienen razón los que afirman que las unidades deben ser diferentes, si ha de haber Ideas, como hemos dicho anteriormente. Porque la Forma es única, pero si las unidades no son dife-

rentes, las diadas y las triadas no serán diferentes tampoco. Por esta razón también deben afirmar que cuando contamos así: 1, 2, no procedemos añadiendo al número dado, porque si procedemos de esa manera, ni los números serán generados de la diada indefinida, ni el número puede ser Idea; porque entonces una Idea estaría en otra, y todas las Formas serían partes de una Forma. Por eso, considerando su hipótesis, son ciertas sus afirmaciones, pero en conjunto son erróneas; porque su opinión es muy refutable, puesto que admitirán que *esta* cuestión en sí presenta alguna dificultad, ya contemos diciendo: 1, 2, 3, contando por adición o por porciones separadas. Pero lo efectuamos de ambas maneras, por lo cual es absurdo deducir de esto tan gran diferencia de esencia en los números.

CAPITULO VIII

Ante todo bueno será determinar cuál es la diferencia de un número, y de una unidad, si es que hay diferencia. Las unidades deben diferir ya en cantidad o en cualidad; mas ninguna de estas cosas parece ser posible. Pero el número considerado como número difiere en cantidad. Y si también las unidades hubieren de diferir en cantidad, el número diferiría del número, aunque fuere igual en número de unidades. Además, ¿son las primeras unidades mayores o menores, y aumentan o disminuyen estas últimas? Todo esto son suposiciones faltas de razón. Pero tampoco pueden diferir en *cualidad*, porque ningún atributo puede serles atribuído;

pues aun en los números se dice que la cualidad les pertenece *después* de la cantidad. Además, la cualidad no podría provenirles de la unidad o de la diada; porque aquélla no tiene cualidad, y la última proporciona *cantidad*; porque esta entidad es lo que hace que las cosas sean múltiples. Si ocurre realmente de otro modo, debieran establecerlo desde el comienzo y determinar si es posible, respecto de la diferencia de la mónada, por qué debe existir, y, de fracasar en ello, a qué diferencia se refieren.

Es evidente entonces que si las Ideas son números, las mónadas no pueden ser todas combinables, ni incombinales de ninguna de las dos maneras. Pero tampoco es cierta la manera en que algunos hablan de los números, y me refiero a los que no creen hay Ideas, ya sin restricción o como identificadas con ciertos números, sino que creen existen los objetos de las matemáticas y que los números son las primeras entre las cosas existentes y el 1 en sí es el punto de partida que adoptan. Es paradójico deba haber una unidad que es la primera de las unidades, como *ellos* dicen, y no una diada que sea la primera de las diadas, ni una triada de las triadas; porque a todos se aplica la misma razón. Si, por lo tanto, los hechos respecto del número son de este modo, y suponemos que el número matemático es el único que existe, la unidad no será el punto de partida (porque esta clase de unidad debe diferir de las otras unidades; y si ello es así, debe haber también una diada que sea primera entre las diadas, y otro tanto ocurre con los

otros números sucesivos). Pero de ser la unidad el punto de partida, la verdad en lo referente a los números debe ser lo que acostumbraba a manifestar Platón; que debe haber una primera diada y triada, y que los números no deben ser combinables uno con otro. Pero si, por otra parte, suponemos esto, se desprenderán muchos resultados imposibles, como ya hemos dicho antes. Pero lo cierto *tiene* que ser esto o lo otro, de manera que de no serlo ni lo uno ni lo otro el número no puede existir separadamente.

También se evidencia con lo dicho que la tercera versión es la peor de todas; me refiero a la que considera el número ideal y el matemático como idénticos; porque en una misma opinión se encuentran dos errores: (1) el número matemático no puede ser de esta clase, mas el defensor de esta teoría tiene que aclararlo haciendo suposiciones que le son peculiares; y (2) debe admitir también todas las consecuencias con que tropiezan aquellos que nos hablan del número en el sentido de las *Formas*.

La versión pitagórica presenta menos dificultades que las anteriormente citadas, mas en otro aspecto tiene otras que le son propias, pues al no creer que el número es capaz de existir separadamente descarta muchas consecuencias imposibles, pero que los cuerpos estén compuestos de números, y que esto tenga que ser el número matemático, es cosa imposible. Porque no es razonable hablar de magnitudes de espacio indivisibles, y aunque pudiese haber magnitudes de esta especie, las unidades, al menos, no tienen magnitud; y, ¿cómo puede estar una

magnitud compuesta de indivisibles? Pero al menos el número aritmético consiste de unidades, mientras esos filósofos identifican el número con las cosas reales; de todos modos aplican sus proposiciones a los cuerpos como si consistiesen de esos números.

Si es por lo tanto necesario, si el número es una cosa real subsistente por sí, y hubiere de existir de una de las maneras que hemos mencionado, y si no puede existir de ninguna de ellas, es evidente que el número no es de la naturaleza que aquellos que le consideran separable le concedieron.

Además, ¿proviene cada una de las mónadas de lo grande y de lo pequeño, igualados, o una de lo pequeño y otra de lo grande? (a) Si es cierto lo último, ni cada una de las cosas contiene todos los elementos, ni las unidades dejan de tener diferencia; porque en una está lo grande y en otra lo pequeño, que en naturaleza es contrario a lo grande. Además, ¿qué diremos sobre las unidades de la triada en sí? Una de ellas es mónada impar. Tal vez debido a esta razón asignan a la unidad en sí lugar medio en los números impares (b). Pero si cada una de las dos unidades consiste tanto de lo grande como de lo pequeño, igualados, ¿cómo consistirá la diada, que es una sola cosa, de lo grande y de lo pequeño?, o, ¿en qué diferirá de la mónada? Además, la mónada es anterior a la diada; porque cuando se destruye queda destruída la diada. Por lo tanto, debe ser la Idea de una Idea, puesto que es anterior a una Idea, y debe haber llegado a la existencia antes que ella. Y, ¿de qué? No será de la diada indefinida, porque *su* función era duplicar

Además, el número debe ser infinito o finito, porque estos filósofos consideran el número capaz de existir separadamente, de manera que no es posible que ninguna de dichas alternativas sea cierta. Claro es que no puede ser *indeterminado*, porque el número indeterminado no es impar ni par, mas la generación de los números es siempre generación ya de un número impar o de un número par; de una manera, cuando una unidad se une a un número par, produce uno impar; de otra, cuando la diada se une, se producen los números obtenidos de la unidad por duplicación. Además, si cada Idea es una Idea de algo, y los números son Ideas, el número infinito en sí será una Idea de algo, ya de alguna cosa sensible o de otra cosa. Pero esto no es más posible, si consideramos su tesis, que razonable en sí, al menos si disponen las Ideas de la manera como lo hacen.

Pero si el número es finito, ¿hasta qué límite llega? Respecto a esto, débese exponer no sólo el hecho, sino también la razón. Pero si el número llegase únicamente hasta la década, como algunos afirman, las Formas pronto serían insuficientes; v. g., si la triada es el hombre en sí, ¿qué número sería el caballo en sí? Las series de los números que son las varias cosas en sí llegan hasta la década. Por lo tanto, debe ser uno de los números existentes dentro de dichos límites, puesto que ellos son las sustancias e Ideas. Mas serán insuficientes, porque las varias formas de los animales los superarán. Al mismo tiempo, es cosa clara que si de este modo la triada es el hombre en sí, las otras triadas lo son

también (porque las existentes en números idénticos son semejantes), de manera que habrá infinito número de hombres; si cada triada es una Idea, cada uno de los números será el hombre en sí, y de no serlo, al menos serán hombres en fin de cuentas. Y si el número menor es parte del mayor (siendo el número de tal clase que las mónadas en el mismo número son combinables), entonces el cuaternario en sí es Idea de algo, v. g., de *caballo* o de *blanco*, el hombre será parte del caballo, si el hombre es diada. Es paradójico también tenga que haber Idea para la década, y no para el 11, ni para los números sucesivos. Además, existen y llegan a existir cosas para las que no hay Formas, y, ¿por qué no hay Formas para ellas también? De esto inferimos que las Formas no son causas. Además, es paradójico si la serie numérica hasta la década es más una cosa real y una Forma de la década en sí. No hay generación de la primera como cosa, habiéndola para la última. Pero ellos intentan operar asumiendo que la serie de los números hasta el 10 es serie completa. Finalmente, generan los derivados, v. g., lo vacío, la proporción, lo impar y demás de esta índole, dentro de la década. Porque algunas cosas, v. g., el movimiento y el reposo, el bien y el mal, las asignan a los principios originales, y las otras a los números. Por eso identifican lo impar con la mónada, porque si lo impar lleva consigo la triada, ¿cómo sería impar el quinario? Además, las magnitudes de espacio y todas las cosas por el estilo se explican sin superar un número determinado, v. g., la primera, lo indivisible, línea, luego la

diada, etc.; también estas entidades se extienden solamente hasta la década.

Además, si el número puede existir independientemente, pudiere preguntarse cuál es anterior, la mónada, la triada o la diada. Como el número es compuesto, la mónada es anterior, pero como lo universal y la forma es anterior, el número es anterior, porque cada una de las mónadas es parte del número como materia suya y el número obra como forma. Y en cierto sentido el ángulo recto es anterior al agudo, porque es determinado y en virtud de su definición; pero en cierto sentido el agudo es anterior, porque es parte, y el ángulo recto se divide en ángulos agudos. En cuanto a materia, el ángulo agudo y el elemento y la mónada son anteriores, pero respecto de la forma y la sustancia según expresa la definición, el ángulo recto, y el todo consistente de materia y la forma, son anteriores; porque la cosa concreta está más cerca de la forma y de lo que se expresa en la definición, aunque en generación sea posterior. ¿Cómo, pues, será la mónada el punto de partida o principio? Porque no es divisible, dicen ellos; pero tanto lo universal como lo particular o el elemento, son indivisibles; mas son puntos de partida de diversas maneras, uno en definición y el otro en tiempo. ¿De qué manera pues es la mónada el punto de partida? Como hemos dicho, el ángulo recto se considera anterior al agudo, y el agudo al recto, y ambos son uno. Por lo tanto, consideran la mónada como punto de partida de dos modos, cosa que no es posible; pero lo universal es uno como forma o sustancia, mientras el elemento

es uno como parte o como materia; porque cada uno de ellos es uno en un sentido (en *verdad* ambas unidades o mónadas existen potencialmente, al menos de ser el número mónada o unidad y no un montón, es decir, si diferentes números consisten de diferentes mónadas, como ellos aseguran), pero no acto completo; y la causa del *error* en que incurren es que indagaron al mismo tiempo desde el punto de vista de las matemáticas y desde el de las definiciones universales, de modo que (1) desde el primer punto de vista consideraron la mónada como punto, como su primer principio, porque la mónada es un punto sin posición. Ellos integraron las cosas produciéndolas de las partes más pequeñas, como hicieron también algunos otros. Por lo tanto, la mónada se convierte en materia de los números, y al mismo tiempo en anterior a la diada; y además posterior, tratando la diada como un todo, una mónada, y una forma. Pero (2) como iban en busca de lo universal consideraron, en este sentido también, la mónada que puede atribuirse a un número, como parte del número. Pero estas características no pueden pertenecer al mismo tiempo a la misma cosa.

Si la mónada en sí tiene que ser unitaria (por no diferir en nada de las otras mónadas excepto en que es el punto de partida), y la diada es divisible mientras la mónada no lo es, la mónada debe ser más parecida a la mónada en sí que lo es la diada. Pero si la mónada se parece más a ella, *ella* debe parecerse más a la mónada que a la diada; por lo tanto, cada una de las mónadas existentes en la diada

deben ser anteriores a la diada. Pero ellos lo niegan; al menos generan la diada primero. Además, si la diada en sí es una mónada y la triada en sí lo es también, ambas forman una diada. ¿De dónde se produce, pues, esta diada?

CAPITULO IX

Puesto que entre los números no hay contacto, sino sucesión, es decir, entre las mónadas, entre las que nada hay, v. g., entre las de la diada o las de la triada, pudiere preguntarse si suceden a la mónada en sí o no, y si, entre los términos que le suceden, la diada o alguna de las mónadas de la diada es anterior.

Parecidas dificultades surgen respecto de las clases de cosas posteriores al número, la línea, el plano y el sólido. Porque algunos las generan o producen de las especies de *lo grande* y *lo pequeño*; v. g., las líneas de *lo largo* y *lo corto*, los planos de *lo ancho* y *estrecho*, las masas de *lo profundo* y *superficial*, que son especies de *lo grande* y *lo pequeño*. Y el principio original de tales cosas correspondiente a la mónada lo definen los filósofos de diferentes maneras. También en esto son innumerables, según toda probabilidad, las imposibilidades, ficciones y contradicciones; porque (i) aislan las clases geométricas una de otra, a no ser que los principios de las mismas estén comprendidos uno en otro de tal manera, que *lo ancho* y *lo estrecho* sea también *largo* y *corto* (mas de ser así, el plano sería una línea y el sólido un plano; además, ¿cómo

explicaríamos los ángulos y las figuras y cosas de esta índole?) Y (ii) otro tanto ocurre en lo referente al número, porque *largo* y *corto*, etc., son atributos de la magnitud, pero la magnitud no está *integrada* por ellos, como tampoco las líneas están integradas por *recto* y *curvo*, o los sólidos por *fino* y *áspero*.

(Todas estas opiniones comparten una dificultad que surge en lo referente a las especies de un género, cuando alguien establece los universales, es decir, si es el animal en sí o algo diverso al animal en sí lo que hay en el animal particular. Ciertamente es que si lo universal no es separable de las cosas sensibles, no presentará esta dificultad; pero si la mónada y los números *son* separables, como dicen los que afirman estas opiniones, no será fácil resolver la dificultad, si hay que aplicar las palabras *no fácil* a lo imposible. Porque cuando consideramos la mónada en la diada, o en un número en general, ¿consideramos una cosa en sí u otra cosa diversa?)

Por lo tanto, algunos generan las magnitudes de espacio de materia de esta índole, otros del punto, creyendo que el punto no es mónada sino algo parecido a ella, y de otra materia como la pluralidad, pero no idéntica a ella; las mismas dificultades surgen ante tales principios; porque si la materia es una, la línea, el plano y el sólido serán una e idéntica cosa. Pero si las materias son más de una, y hay una para la línea y una segunda para el plano y otra para el sólido, o estarán comprendidas una en otra o no lo estarán, de manera que se despren-

derá los mismos resultados, porque o el plano no contiene una línea o *será* una línea.

Lo que no se esfuerzan por explicar es la manera cómo el número puede consistir de la unidad y la pluralidad; pero se expresaren como se expresaren chocarían contra las mismas objeciones que los que forman el número haciéndole provenir de la mónada y la diada indeterminada. Porque una de las opiniones genera el número de la pluralidad universalmente atribuída, y no de una pluralidad particular, mientras la otra lo genera de una pluralidad particular, pero de la primera; porque se dice que la diada es una *primera pluralidad*. Por eso no hay prácticamente diferencia, desprendiéndose y surgiendo las mismas dificultades, ¿será la mezcla, la posición, la combinación o la generación?, y así sucesivamente. Ante todo, pudiérase dirigir la siguiente pregunta: *¿de dónde proviene la mónada, si cada una de ellas es una?* Seguramente no será cada una de ellas la mónada en sí; por eso debe provenir de la mónada en sí y la pluralidad, o una parte de la pluralidad. Imposible es afirmar que la mónada sea pluralidad, puesto que es indivisible; y generarla de una parte de la pluralidad lleva consigo muchas objeciones; porque (a) cada una de las partes debe ser indivisible (o será pluralidad y la mónada será divisible) y los elementos no serán la mónada y la pluralidad, porque las mónadas simples no vienen de la pluralidad y la mónada. Además (b), el defensor de esta teoría no hace más que presuponer otro número; porque su pluralidad de indivisibles es un número. Además, debemos inda-

gar, en vista de esta teoría también, si el número es infinito o finito. Porque parece que en un principio hubiere pluralidad finita, de la cual y de la mónada proviene el número finito de mónadas. Además, hay otra pluralidad que es la pluralidad en sí y la pluralidad infinita; ¿qué clase de pluralidad, pues, es el elemento que coopera con la mónada? Otro tanto pudiérase indagar sobre el punto, es decir, el elemento del que hacen provenir las magnitudes de espacio. Porque seguramente éste no es el único punto, y, de todos modos, pudiéramos preguntarles de qué provienen los otros puntos, de qué se forman. No será ciertamente de alguna *distancia* + el punto en sí. Tampoco podrá haber partes indivisibles de una distancia, porque los elementos de los que se diga provienen las mónadas son partes indivisibles de la pluralidad, porque el número consiste de indivisibles, mas no las magnitudes de espacio.

Por eso, todas estas objeciones y otras por el estilo, evidencian que el número y las magnitudes de espacio no pueden existir independientemente de las cosas. Además, la discordia sobre los números entre las varias versiones es signo de que lo que produce confusión en las teorías es la inexactitud de los mismos hechos alegados; porque los que consideran los objetos de las matemáticas como los únicos existentes separadamente de las cosas sensibles, al ver las dificultades que surgen sobre las Formas y su ficción, abandonaron el número ideal y establecieron el matemático. Pero aquellos que deseaban que las Formas fueren números al mismo tiempo, mas no vieron, si se aceptaban estos principios, có-

mo podía existir el número matemático aparte del ideal, consideraron idénticos el ideal y el matemático, de *palabra*, puesto que de *hecho* el número matemático ha sido destruído, porque establecen hipótesis que les son peculiares personalmente y no las de las matemáticas. El primero que supuso existían las Formas y que son números y que los objetos de las matemáticas existen, los separó naturalmente. Por eso resulta que todos tienen razón hasta cierto punto, pero no por completo. Ellos mismos confirman lo que decimos, puesto que sus afirmaciones no conciertan y tropiezan unas con otras. La causa es que sus hipótesis y principios son falsos, siendo difícil hacer un buen discurso con malos argumentos, según dijo Epicharmo: *pues tan pronto se afirma algo, salta a la vista su falsedad.*

Suficientes consideramos las cuestiones que hemos tratado y las conclusiones expuestas en lo referente a los números (porque mientras el que esté ya convencido pudiere reforzar su convencimiento después de largo debate, el que no lo esté aún no se aproximaría más a la convicción de lo que está; respecto de los primeros principios y causas primeras y elementos, las opiniones expresadas por aquellos que discuten solamente sobre la sustancia sensible han sido expuestas en parte en nuestra «Física», y en parte no pertenecen a la presente investigación; pero las opiniones de los que aseguran hay otras sustancias además de las sensibles deben considerarse después de las que hemos mencionado. Puesto que algunos afirman que las Ideas y los números son tales sustancias, y que los elementos de ellos son

elementos y principios de las cosas reales, tenemos que investigar en lo referente a esta cuestión y sobre lo que afirman y en qué sentido lo afirman.

Los que únicamente proponen los números, y los matemáticos, serán considerados por nosotros ulteriormente; pero en cuanto a los que creen en las Ideas, hay que observar al mismo tiempo su manera de pensar lo mismo que la dificultad con que tropiezan; porque al mismo tiempo consideran universales las Ideas tratándolas además como separables de los individuos, cosa a la que anteriormente opusimos nuestros argumentos. La razón de que los que consideraron sus sustancias como universales combinasen estas dos características en una sola, es que no creyeron que las sustancias fueren idénticas a las cosas sensibles. Creyeron que los particulares en el mundo sensible se hallaban en estado de fluencia y que ninguno de ellos persistía, sino que lo universal era independiente de éstos y algo diferente. Sócrates fué quien dió impulso a esta teoría, como ya dijimos en nuestra *«De Generatione et Corruptione»*, a causa de sus definiciones, pero no separó los universales de los individuales. Y en esto pensó cuerdamente, al no establecer dicha separación. Lo que decimos se evidencia por los resultados, porque sin lo universal no es posible adquirir conocimiento, y la separación es causa de las objeciones que surgen en lo referente a las Ideas. No obstante, sus sucesores, al considerarlo necesario, si es que ha de haber sustancias además de las sensibles y transitorias, que deben ser separables, no tuvieron otras, sino que concedieron existencia inde-

pendiente a las sustancias atribuídas universalmente, de manera que de esto se desprendía que los universales e individuales eran casi la misma índole de cosa. Por lo tanto, esto en sí sería una de las dificultades en la opinión que hemos mencionado.

CAPITULO X

Vamos a permitirnos ahora indicar un punto que presenta cierta dificultad tanto para los que creen en las Ideas como para los que no opinan de ese modo, punto que ya mencionamos anteriormente al iniciar las dificultades. Si no suponemos que las sustancias son separables, y a la manera como las cosas individuales se dice son separables, destruiremos la sustancia en el sentido en que entendemos la *sustancia*; pero de concebir las sustancias como separables, ¿cómo podemos concebir sus elementos y principios?

Si son individuales y no universales (a), las cosas reales serán las mismas en número que los elementos, y (b) los elementos no serán cognoscibles. Porque (a) si consideramos las sílabas de la palabra como sustancias, y sus elementos como elementos de las sustancias, entonces tendremos sólo un *ba* y uno de cada una de las sílabas, puesto que no son universales y los mismos en forma, sino que cada uno será uno en número y una *entidad* y no una clase que posee nombre común (y además suponen que la *precisa quiddidad de una cosa* es una en todos los casos). Y si las sílabas son únicas, también lo serán las partes de que consisten; y entonces no

habrá más que una *a*, ni más de uno en cuanto a los otros elementos, debido al principio por el cual no puede existir una sílaba idéntica en número plural. Pero de ser como se dice, no habrá otras cosas existentes además de los elementos, sino únicamente los elementos (b). Además, los elementos no serán ni aun cognoscibles, porque no son universales, y el conocimiento es de los universales. Lo que estamos diciendo se evidencia debido a las demostraciones y a las definiciones; porque no llegamos a la conclusión de que *este triángulo* tiene sus ángulos iguales a dos rectos, a no ser que *todo triángulo* tenga sus ángulos iguales a dos rectos, ni tampoco que *este hombre* es un animal, a menos que *todo hombre* sea animal.

Pero si los principios *son* universales, también las sustancias compuestas de ellos lo son, o la no-sustancia será anterior a la sustancia; porque lo universal no es sustancia, sino el elemento o principio es lo universal, y el elemento o principio es anterior a las cosas cuyo principio o elemento es.

Todas estas dificultades se desprenden naturalmente cuando producen las Ideas de los elementos y al mismo tiempo afirman que separadamente de las sustancias que tienen la misma forma hay Ideas, entidad simple separada. Pero si, v. g., de tratarse de los elementos del discurso, las *as* y las *bes* pueden ser igualmente muchas y no es necesario haya una *a* ideal y una *b* ideal además de las muchas, puede haber, hasta cierto punto, infinito número de sílabas similares. La afirmación de que todo conoci-

miento es universal, de manera que los principios de las cosas deben ser también universales y no sustancias separadas, presenta ciertamente, la mayor dificultad entre todos los puntos mencionados por nosotros, siendo dicha afirmación cierta en un sentido a pesar de ello, aunque no lo sea en otro. Porque el conocimiento, como el verbo *conocer*, significa dos cosas, de las cuales una es potencial y otra acto. Siendo la potencia universal e indefinida, como materia, trata de lo universal e indefinido, pero el acto, al ser definido, trata de un objeto definido, al ser una *entidad*, trata de una *entidad*. Mas *per accidens* la vista ve el color universal, porque este color individual que ve es color; y esta *a* individual que investiga el gramático es una *a*. Porque si los principios deben ser universales, lo que deriva de ellos debe ser universal, como en las demostraciones; y si es como decimos, nada habrá capaz de existencia separada, es decir, ninguna sustancia. Pero es evidente que en un sentido el conocimiento es universal y en otro no lo es.

LIBRO XIII

CAPITULO I

Lo dicho sobre esta clase de sustancia debe aceptarse como suficiente. Todos los filósofos consideran contrarios los primeros principios, tanto en cuanto a las cosas de la naturaleza como en el caso de las sustancias inmóviles. Pero puesto que no puede haber nada anterior al primer principio de todas las cosas, el principio no puede ser principio y ser atributo de otra cosa. Suponer lo contrario equivale a decir que *lo blanco* es primer principio, no considerado como otra cosa sino considerado como *blanco*, pero que no obstante es atribuible a un sujeto, es decir, que el ser blanco presupone sea otra cosa; esto es absurdo, porque en este caso el sujeto sería anterior. Pero todo lo que deviene de sus contrarios lleva consigo un sujeto subestante, por lo cual debe existir un sujeto tratándose de los contrarios, si es que lo hay en algún sitio. Por eso todos los contrarios son siempre atribuibles a un sujeto, y ninguno de ellos puede existir independientemente; las apariencias sugieren no hay nada contrario a la sustancia, cosa que confirma el argumento. Por lo tanto ningún contrario es el primer principio de todo en el pleno sentido de la palabra, porque el primer principio es algo diferente.

Mas esos pensadores consideran la materia como

uno de los dos contrarios, algunos hacen de lo desigual (que toman como esencia de la multitud) materia de la Unidad, mientras otros hacen de la multitud materia de la Unidad (los primeros generan los números de la diada de lo desigual, es decir, de lo grande y lo pequeño, y el otro filósofo a quien nos referimos los genera de la multitud, mientras según afirman ambos son generados *por* la esencia de la Unidad). Porque aunque el filósofo que afirma que lo desigual y la Unidad son los elementos, y lo desigual es una diada compuesta de lo grande y lo pequeño, como uno, considera lo desigual, o lo grande y lo pequeño como uno, no estableciendo la distinción de que son uno en definición, pero no en número. Pero no explican exactamente ni aun los principios que ellos denominan elementos, porque algunos indican lo grande y lo pequeño con la Unidad, considerando estos tres como elementos de los números, siendo los primeros materia y la otra forma, mientras otros proponen lo mucho y lo poco, porque lo grande y lo pequeño son por naturaleza más propios de la magnitud que del número; otros indican antes el carácter universal como común, es decir, el exceso y el defecto. Ninguna de estas variedades de opinión establece diferencia digna de tenerse en cuenta, en vista de ciertas consecuencias; ellas afectan únicamente a las objeciones lógicas, que estos filósofos tienen el cuidado de evitar, porque las demostraciones que nos ofrecen personalmente son lógicas, con la excepción que, si el exceso y el defecto son principios, y no lo grande y lo pequeño, la consistencia reclama que el número venga de los

elementos antes que la diada; porque el número es más universal que la diada, porque el exceso y el defecto son más universales que lo grande y lo pequeño. Lo cierto es afirman una de estas cosas, pero no la otra. Otros oponen *lo diferente y lo diverso* a la Unidad, y otros la multitud. Pero, si como pretenden, las cosas consisten de los contrarios, y o no hay nada contrario a la Unidad, o si lo hay es la multitud, y lo desigual es contrario a lo igual, y lo diferente a lo idéntico, y lo diverso a la cosa en sí, los que oponen la Unidad a la multitud tienen más derecho al aplauso, no obstante ser su opinión insuficiente, porque la Unidad sería *lo poco* de acuerdo con su teoría; porque la multitud se opone al escaso número y lo mucho a lo poco.

La unidad significa evidentemente medida; y en todos los casos hay algo subestante de naturaleza distinta y propia, v. g., en una armonía una diesis, en la magnitud de espacio un dedo o un pie o algo de esta índole, en la cadencia un compás o una sílaba; en la gravedad un peso determinado, y de la misma manera en todos los demás casos, una cualidad en las cualidades, una cantidad en las cantidades (y la medida es indivisible, en el primer caso en clase, en el último para el sentido); lo que lleva consigo que la unidad no es en sí la sustancia de nada, cosa razonable, porque *la unidad* significa la medida de alguna multitud, y *número* significa una multitud medida y una multitud de medidas (por esto es natural que unidad no es número, porque la medida no es medidas, pero tanto la medida como la unidad son puntos de partida). La medida debe

ser siempre algo idéntico atribuible a todas las cosas que mide, v. g., si las cosas son caballos, la medida es *caballo*, y de ser hombres, *hombre*. Si son un hombre, un caballo y un bien, la medida es tal vez «*ser viviente*», y el número de ellos será un número de seres vivientes. Si las cosas son *hombre* y *blanco* y *andante*, escasamente tendrán número, porque todos pertenecen a un sujeto que es uno y el mismo en número, sin embargo el número de éstos será un número de *clases* o de algún término parecido.

Aquellos que consideran lo desigual como una cosa, y la diada como compuesto indefinido de lo grande y lo pequeño, afirman lo que está muy lejos de ser probable o posible. Porque (a) eso son modificaciones y accidentes, antes que substratos, de números y magnitudes (lo mucho y lo poco del número, y lo grande y lo pequeño de la magnitud) de la misma manera que par e impar, fino y áspero, recto y curvo. Además (b) junto a este error, lo grande y lo pequeño, y así sucesivamente, debe ser relativo a algo; pero lo que es relativo es menos que nada especie de entidad o sustancia, y es posterior a la cualidad y a la cantidad; y lo relativo es accidente de cantidad, como hemos dicho, no su materia, puesto que algo con naturaleza distinta propia debe servir de materia tanto al relativo en general como a sus partes y géneros. Porque nada hay que sea grande o pequeño, mucho o poco, o en general, relativo a algo, que sin tener naturaleza propia sea multitud o reducido número, grande o pequeño, o relativo a alguna otra cosa. Uno de los signos de que lo relativo es sustancia menos que nada y

no cosa real es el hecho que él sólo es el que no tiene generación propia o destrucción o movimiento, mientras respecto de la cantidad hay aumento y disminución, respecto de la cualidad alteración, respecto del lugar locomoción, respecto de la sustancia simple generación y destrucción. Respecto de la relación no hay cambio apropiado; porque sin cambio una cosa no será mayor ahora y menor luego o igual, si aquello con lo que se la compara se ha alterado en cantidad. Y (c) la materia de cada una de las cosas, y por lo tanto de la sustancia, debe ser aquello que es potencialmente de la naturaleza de que se trate; pero lo relativo no es sustancia ni potencialmente ni en acto. Por eso es extraño, o más bien imposible, hacer de la no-sustancia un elemento de la sustancia y anterior a ella; porque todas las categorías le son posteriores. Además (d), los elementos no son atribuibles a las cosas cuyos elementos son, mientras que lo mucho y lo poco se atribuyen ambos al número, separada o juntamente, y largo y corto a la línea, ancho y estrecho se aplican al plano. Si hay multitud a la cual pueda atribuirse siempre un término, digamos poco, v. g., diada (que no puede ser lo mucho, porque de serlo, la unidad sería lo poco), debe haber también uno que sea absolutamente lo mucho, v. g., década es multitud (de no haber número mayor que 10), ó 10.000. ¿Cómo es posible, pues, consista el número de lo poco y de lo mucho, considerando lo que acabamos de exponer? O deben ser atribuibles ambos o ninguno; mas de hecho solamente el uno o el otro pueden atribuirse al número.

CAPITULO II

En general hemos de investigar si las cosas eternas pueden consistir de elementos, pues si así fuese tendrían materia, porque todo cuanto consiste de elementos es compuesto. Por lo tanto, aun en el caso en que una cosa existiere sempiternamente, como proviene de aquello de que consiste, precisa necesariamente que también aquello de que proviene *haya* devenido, si ha devenido, puesto que todo deviene lo que deviene originado por lo que es en potencia (por no ser posible hubiese devenido de lo que no tuviere dicha capacidad, no pudiendo tampoco consistir de tales elementos), y puesto que lo potencial puede pasar al acto o no pasar, aunque el número eterno o cualquier otra cosa que tenga materia exista, es capaz de no existir, de la misma manera que lo que tiene un número cualquiera de años es capaz de no existir ni más ni menos que lo que únicamente tiene un día; si esto es capaz de no existir, lo mismo lo será aquello que haya durado un tiempo tan largo que no tiene límite. No pueden, por lo tanto, ser eternas, porque lo que es capaz de no existir no es eterno, como tuvimos ocasión de demostrar en nuestro *«De Caelo»*. Si lo que ahora estamos exponiendo es cierto universalmente, es decir, que no hay sustancia eterna a menos que sea actualidad, y que si los elementos son materia que sustenta la sustancia, ninguna sustancia eterna puede tener elementos que existan en ella, y de los cuales consista.

Hay algunos que consideran el elemento que interviene con la Mónada como diada indefinida, haciendo objeciones bastantes razonables en cuanto a lo *desigual*, a causa de las dificultades que se desprenden; pero únicamente consiguieron deshacerse de aquellas objeciones que inevitablemente surgen de la consideración de lo desigual, es decir, de lo relativo, como elemento; en cuanto a las que surgen aparte de esta opinión, también tienen que afrontarlas estos filósofos, ya se trate del número ideal o del matemático, que forman con esos elementos.

Muchas son las causas que les condujeron a estas explicaciones, especialmente el hecho de haber forjado la dificultad de manera insólita. Porque creyeron que todo lo existente fuese uno (es decir, el Sér en sí), si alguien no hallaba salida y refutaba lo dicho por Parménides:

«Porque nunca se probará esto: que las cosas que no existen existen».

Creyeron necesario probar que lo que no existe existe; porque sólo de este modo (de aquello que es *y algo más*) podían estar integradas las cosas existentes, si son muchas.

Ante todo, si *sér* tiene muchos sentidos (porque significa algunas veces sustancia, otras que es de cierta cualidad, otras que es de cierta cantidad, y otras veces las demás categorías), ¿que clase de *mónada*, pues, son todas las cosas que son, si el no-sér ha de suponerse que no es? ¿Será las sustancias las que son una, o las cualidades y demás categorías también, o todas juntas, de manera que la

entidad y la *cualidad* y la *cuantidad* y demás categorías que indican cada una alguna clase de ser las que serán una? Pero es extraño o más bien imposible, que la intervención de una sola cosa haga que parte de aquello que es, sea una *entidad*, parte una *cualidad*, parte una *cuantidad*, parte un *lugar*.

En segundo lugar, ¿de que clase de no-sér y sér están integradas las cosas? Porque también el *no-sér* tiene varios sentidos, tantos como el sér y *no-sér*. *Hombre* quiere decir no ser cierta sustancia; *no ser recto* no ser de cierta cualidad; *no ser de tres codos en longitud*, no ser de cierta cantidad. ¿Qué clase de sér y no sér, pues, producen por su unión la multiplicidad de las cosas existentes? Hay filósofo que por no-ser entiende lo falso y el carácter de la falsedad, creyendo que la unión del no-ser con él produce la multiplicidad de lo que existe. A esto se debe asimismo se afirme podemos suponer algo falso, a la manera de los geómetras que suponen que una línea tiene un pié de larga cuando no lo tiene; más eso no puede ser así; porque ni los geómetras suponen nada falso (porque la enunciación es extraña a la inferencia), ni es el no-ser en este sentido aquello de que las cosas existentes se generan, ni tampoco en aquello en que se resuelven. Pero puesto que *no-ser* considerado en sus varios casos tiene tantos sentidos como categorías hay, y lo potencial es así, de éste será de lo que procederá la generación, *el hombre* de aquello que *no* es el hombre sino potencialmente *hombre*, y *blanco* de lo que *no es blanco* sino potencialmente *blanco*, y esto, ya sea una sola cosa la que se genera o fueren muchas.

Evidentemente se trata de saber cómo es múltiple el sér en el sentido de *las sustancias*; porque las cosas que se generan son números, líneas y cuerpos. Ahora bien, es extraño investigar cómo es múltiple el sér en el sentido de *quididad*, y no si las cualidades o cantidades son múltiples. Seguramente la diada indefinida o *lo grande y lo pequeño* no es razón para que haya dos clases de *blanco* o muchos colores o sabores o formas; porque en este caso también éstos serían números y unidades. Mas de *haber* estudiado estas otras categorías, hubieren descubierto la causa de la multiplicidad en las sustancias también; porque la causa es lo mismo o algo análogo. Esta aberración motiva también que al buscar lo opuesto al ser y la unidad, de los cuales proceden con el ser y la unidad las cosas que existen, presentaron el término relativo (es decir, lo desigual), que no es ni el contrario ni el contradictorio de ellos, sino una especie de ser como lo son también la *quididad* y la *cualidad*.

También debieren haber preguntado a qué se debe que los términos relativos sean muchos y no uno sólo. Pero de todos modos, lo que preguntan e indagan es cómo ocurre que hay muchas unidades además de la primera mónada, sin seguir preguntando e inquiriendo por qué hay muchos desiguales además del desigual ideal. No obstante los emplean y hablan de lo grande y lo pequeño, multitud y corto número (de los que proceden los números), de lo largo y lo corto (de los que procede la línea), de lo ancho y estrecho (de los que procede el plano), de lo profundo y lo superficial (de los que proce-

de el sólido o cuerpo), discurriendo todavía sobre más clases de término relativo. ¿A qué razón se debe, pues, la existencia de su multiplicidad?

Como hemos dicho, precisa presuponer para cada cosa aquello que potencialmente es, y el defensor de estas teorías declara más adelante qué es lo que es *entidad* potencialmente y sustancia, pero que no es en sí *sér*, es decir, que es lo relativo (como si hubiere dicho lo *cualitativo*), que no es potencialmente la unidad o el *sér*, tampoco la negación de la unidad o del *sér*, sino unidad entre los seres. Como dijimos, era mucho *más* necesario, si inquiría cómo es que los seres son múltiples, no investigar sobre ellos en la misma categoría (cómo hay muchas sustancias o muchas cualidades) sino cómo son muchos los seres como conjunto, porque algunos son sustancias, otros modificaciones, otros relaciones. En las categorías diversas a la sustancia hay todavía otro problema que encierra la existencia de la multiplicidad. Puesto que no son separables de las sustancias, las cualidades y las cantidades son muchas precisamente a causa de que su sujeto deviene y es muchos; no obstante, *debe* haber una materia para cada categoría; pero no puede ser separable de las sustancias. Pero de tratarse de *entidades*, es posible explicar cómo la *entidad* es muchas cosas, a menos que una cosa tenga que considerarse tanto como *entidad* como carácter general. La dificultad que surge de los hechos sobre las sustancias es más bien ésta: a qué se debe haya muchas sustancias en acto y no una sola.

Además, si la *entidad* y lo cuantitativo no son idénticos, no se nos explica cómo y por qué las cosas existentes son muchas, sino cómo son muchas las cantidades. Porque todo *número* significa una cantidad, lo mismo que la *unidad*, a no ser que signifique medida o lo cuantitativamente indivisible. Si, por lo tanto, lo cuantitativo y la *quididad* son diferentes, no se nos explica de dónde ni cómo la *entidad* es múltiple, pero si alguien dice son idénticas, tendrá que hacer frente a muchas inconsistencias.

También debemos fijar la atención, en cuanto a los números, sobre qué es lo que justifica la creencia de su existencia. Al que cree en las Ideas, éstas le proporcionan una especie de causa sobre las cosas existentes, puesto que cada número es una Idea, y la Idea es para las demás cosas causa de su ser, de un modo o de otro; concedámosle este supuesto. Mas en cuanto al que no sustenta esta teoría, por descubrir las objeciones inherentes a las Ideas (y por eso no se debe a *esta razón* proponga los números), sino que propone el número *matemático*, ¿por qué hemos de creer su afirmación que dice que tal número existe, y de qué sirve ese número a las demás cosas? Tampoco el que afirma que existe sostiene sea causa de algo (más bien afirma es cosa existente por sí), ni se observa sea causa de nada; porque los teoremas de los aritméticos se crearán ciertos todos aun tratándose de las cosas sensibles, como ya dijimos anteriormente.

CAPITULO III

En cuanto a los que suponen que las Ideas existen y que son números, por su misma suposición (y en virtud de establecer cada uno de los términos aparte de sus casos), es decir, al suponer la unidad de cada término general intentan al menos explicar de algún modo a qué se debe la existencia del número. Puesto que sus razones no son ni concluyentes ni posibles en sí mismas, no se debe afirmar la existencia del número, al menos debido a dichas razones. Además, los Pitagóricos supusieron, debido a la observación de que muchos atributos de los números pertenecían a los cuerpos sensibles, que las cosas reales eran número, no separables, sin embargo, sino números de los cuales consistían las cosas reales. Y, ¿por qué? A causa de que los atributos de los números existen en una armonía y en el firmamento y en muchas otras cosas. No obstante, aquellos que afirman que el número matemático es el único existente no pueden afirmar nada de tal índole de acuerdo con sus hipótesis, apremiándoseles para que reconozcan que estas cosas sensibles no podrían ser objeto de las ciencias. Nosotros sostenemos que lo son, como hemos dicho ya. Es evidente que los objetos de las matemáticas no existen separadamente, porque de existir independientemente sus atributos no residirían en los cuerpos. Los Pitagóricos no están sujetos a objeciones sobre este punto; pero al formar de los números los cuerpos naturales, las cosas que tienen ligereza y gravedad de las cosas

que no tienen gravedad o ligereza, parece nos hablan de otro cielo y otros cuerpos, y no de los sensibles. Mas los que consideran separable el número asumen que existe y que es independiente porque entonces los axiomas no serían ciertos al aplicarlos a las cosas sensibles, mientras las afirmaciones de las matemáticas *son* ciertas y halagan al ánimo; lo mismo ocurre en lo referente a las magnitudes de espacio de las matemáticas. Lo evidente, pues, es, no sólo que la teoría rival afirmará lo contrario de esto, sino también que la dificultad que suscitamos ahora precisamente: cómo es que si los números no residen en manera alguna en las cosas sensibles, residen sus atributos en dichas cosas, es cuestión que toca resolver a quienes sustentan dichas opiniones.

Hay algunos que, a causa de que el punto es el límite y extremo de la línea, ésta del plano y el plano del sólido, creen debe haber cosas reales de esta índole. Por eso hay que examinar este argumento también, y ver si no adolece de intensa debilidad. Porque (i) los extremos no son sustancias, sino que todas esas cosas son límites; pues hasta el andar y el movimiento en general, tiene límite, de manera que basándonos en su teoría éste sería *entidad* y sustancia. Pero eso es absurdo. Tampoco (ii) aun en el caso de que sean sustancias, lo serán todos de las cosas sensibles existentes en este mundo; porque a ellos precisamente se aplica este argumento. ¿Cómo, pues podrían ser capaces de existencia independiente?

Además, si no se nos satisface fácilmente, en

lo concerniente a todo número y a los objetos de las matemáticas, hay que suscitar esta dificultad: que ellos en nada contribuyen recíprocamente, el anterior al posterior; porque si el número no existiese, no por eso dejarían de existir las magnitudes de espacio para los que afirman la existencia de los objetos de las matemáticas únicamente, y si las magnitudes de espacio no existieren, el alma y los cuerpos sensibles existirían. Mas los hechos observados indican que la naturaleza no es serie de episodios, como si se tratase de una mala tragedia. En cuanto a los que creen en las Ideas, esta dificultad pasa inadvertida, porque producen las magnitudes de espacio de la materia y el número, las líneas del número 2, los planos del 3 indudablemente, los sólidos del 4, o emplean otros números, cosa que no establece diferencia. Pero. ¿serán estas magnitudes Ideas, o cuál es su modo de existencia, y en qué contribuyen en las cosas? En nada contribuyen, como tampoco contribuyen los objetos de las matemáticas. Tampoco será cierto ninguno de los teoremas que se les aplique, a no ser cambiemos los objetos de las matemáticas e inventemos doctrinas que nos sean propias. No es difícil asumir cualquier hipótesis al azar y formar con ella larga serie de conclusiones. Esos pensadores se equivocan en este sentido al buscar la manera de enlazar los objetos de las matemáticas con las Ideas. Y aquellos que primeramente propusieron dos clases de número, el de las Formas y el matemático, no declararon ni pueden declarar cómo tiene que existir el número matemático y en qué debe consistir; porque lo sitúan entre el núme-

ro ideal y el sensible. Si (i) consiste de *lo grande* y *lo pequeño*, será idéntico al otro número (el ideal) (produciendo las magnitudes de espacio de algún otro *pequeño* y *grande*). Y si se (ii) indica algún otro elemento, producirá sus elementos múltiples. Y si el principio de cada una de las dos clases de número es una unidad, la unidad será algo común a ellos, teniendo que investigar la manera cómo la unidad es estas *múltiples* cosas, mientras al mismo tiempo el *número*, según él, no puede generarse de no ser de la unidad y *una diada indefinida*.

Todo eso es absurdo, y tropieza tanto consigo mismo como con las probabilidades, pareciéndonos ver en ello el *largo galimatías* de Simónides; porque el extenso galimatías entra en juego, como el de los esclavos, cuando los hombres no tienen nada sensato que decir. Y los mismos elementos, *lo grande* y *lo pequeño*, parece protestan de la violencia a que se les quiere someter; porque no pueden en modo alguno generar los números de modo distinto a los obtenidos de la unidad por duplicación.

También es extraño atribuir la generación a cosas eternas, más bien dicho, esto es una de las cosas imposibles. No debe haber lugar a dudas, ya atribuyan los Pitagóricos la generación a ellos o no la atribuyan; porque claramente dicen que una vez producida la unidad, de planos, de la superficie o de la semilla o de elementos que no pueden expresar, inmediatamente la parte más próxima de lo ilimitado comenzó a verse cercada y limitada por el límite. Pero puesto que están produciendo un mundo y su deseo es emplear el lenguaje de la ciencia

de la naturaleza, justo es someter a examen sus teorías físicas, aunque dejándolas fuera de la presente indagación, porque ahora estamos investigando los principios que actúan en las cosas *inmóviles*, de manera que lo que debemos estudiar es la génesis de los números de *esta* índole.

CAPITULO IV

Afirman estos filósofos no hay generación del número impar, lo cual lleva evidentemente consigo *hay* generación del par; presentando algunos el par como primeramente producido de los desiguales (lo grande y lo pequeño), cuando se igualan. La desigualdad, pues, debe pertenecer a ellos *antes* de que se igualen. Si hubieren estado igualados siempre, no hubiesen sido desiguales anteriormente; porque nada hay anterior a lo eterno. Por lo tanto, es evidente no proponen su explicación sobre la generación de los números meramente para contribuir al estudio de su naturaleza.

En la cuestión referente a cómo los elementos y principios se relacionan con el bien y la belleza, surge una dificultad y un reproche ante todos cuantos *no* hallan dificultad; la dificultad es ésta:—si alguno de los elementos es tal cual lo que queremos expresar por el bien en sí y la excelencia, o si no es tal, sino que éstos son posteriores a los elementos. Parece que los teólogos estén de acuerdo con algunos filósofos de los tiempos actuales, que responden a la pregunta negativamente, diciendo que tanto el bien como la belleza aparecen en la naturale-

za de las cosas sólo cuando esa naturaleza ha efectuado algún progreso (esto lo hacen para evitar una verdadera objeción con que tropiezan los que afirman, como algunos, que la unidad es primer principio. La objeción surge, no porque atribuyan la bondad al primer principio como atributo, sino porque consideran la unidad como primer principio, principio en el sentido de elemento, y por generar el número de la unidad). Los antiguos poetas muestran su acuerdo con esto al decir que no aquellos que son primeros en tiempo, v. g., la Noche y el Cielo o el Caos o el Océano, reinan e imperan, sino Zeus. Estos poetas, sin embargo, se ven llevados a expresarse de esta manera sólo porque consideran los que rigen el mundo como *móviles*; porque aquellos de entre ellos que combinan ambos caracteres no expresándose en el lenguaje mítico exclusivamente, por ejemplo Pherekydes y algunos otros, consideran la Excelencia como agente generador original, lo mismo que los Magos, y algunos de los últimos sabios también, v. g., tanto Empédocles como Anaxágoras, de los cuales el primero consideró *el amor* como elemento, considerando el último *la inteligencia* como principio. En lo referente a los que sustentan la existencia de las sustancias *inmóviles*, algunos afirman que la Unidad o Mónada en sí es el bien en sí; pero creyeron que su sustancia estribaba principalmente en su unidad.

Este es, pues, el problema: cuál de las dos maneras de expresarse es cierta. Extraño sería no fuese por ser el bien, sino por otra razón, por lo que el sér primero y eterno tuviese el privilegio de bas-

tarse a sí mismo y ser imperecedero. Lo cierto es que el bastarse a sí mismo y ser imperecedero no puede deberse a otra razón sino a que su naturaleza es el mismo bien. Por lo tanto, justo y correcto será de toda probabilidad afirmar que el primer principio es el bien; pero que dicho principio pudiese ser la Unidad, y de no serlo, fuere al menos elemento, y elemento de los números, es imposible. Poderosas son las objeciones que surgen, y para evitarlas, algunos abandonaron esta teoría (es decir, los que convienen en que la Unidad es primer principio y elemento, pero sólo del número *matemático*). Porque según esta opinión todas las unidades devienen idénticas a las especies de bien, habiendo gran profusión de bienes. Además, si las Formas son números, todas las Formas serán idénticas a las especies de bien. Mas concedamos que el hombre asuma hay Ideas para todo, si le place; si son Ideas de los bienes solamente, las Ideas no serán sustancias, pero si las Ideas son también Ideas de sustancias, todos los animales y plantas y todos los individuos que participan en las Ideas serán el bien.

Esos son los absurdos que se desprenden, ocurriendo también que el elemento contrario, sea la multitud, sea lo desigual, es decir, lo grande y lo pequeño, es el mal en sí (de aquí que un filósofo evitase atribuir el bien a la Unidad, porque de ello se desprendería necesariamente (puesto que la generación es de los contrarios), que la maldad sería la naturaleza fundamental de la pluralidad, mientras otros afirman que la desigualdad es la naturaleza del mal). De aquí se deduce, pues, que todo par-

ticipa del mal excepto una cosa: la Unidad en sí, y que los números participan de él en forma menos diluída que las magnitudes de espacio, y que el mal es el espacio en el cual se realiza el bien, y que participa de aquello y desea aquello que tiende a destruirlo; porque lo contrario tiende a destruir lo contrario. Y, si como íbamos diciendo, la materia es aquello que toda cosa es potencialmente, v. g., la del fuego en acto es lo que potencialmente es fuego, el mal será por precisión el bien potencialmente.

Esas son todas las objeciones que desprendemos; en parte porque consideran todo principio elemento; en parte porque consideran principio la Unidad; en parte porque consideran los números como primeras sustancias, y capaces de existir independientemente, y como Formas.

CAPITULO V

Si, por lo tanto, es igualmente imposible no comprender el bien entre los primeros principios y situarlo entre ellos de este modo, es evidente que los principios no han sido correctamente explicados, ni son sustancias primeras. Tampoco concibe nadie este asunto adecuadamente si compara los principios del universo con los de los animales y las plantas, basándose en que lo más perfecto proviene siempre de lo indeterminado e imperfecto, que es precisamente lo que conduce a este filósofo a decir que esto se aplica también ciertamente a los primeros principios de la realidad, de manera que la Unidad en

sí no es ni aun cosa que existe. Esta afirmación no es exacta, porque aun en este mundo de animales y plantas los principios de los cuales provienen son perfectos; por ser un hombre lo que produce un hombre, y no ser el semen lo primero.

No hay tampoco razón para generar el lugar simultáneamente con los sólidos matemáticos (porque el lugar es peculiar a las cosas individuales, y, por lo tanto, se hallan separadas en cuanto a lugar; pero los objetos de las matemáticas no se hallan en lugar alguno), no habiéndola tampoco para afirmar deben estar en algún sitio, sin decir qué clase de cosa en su lugar.

Aquellos que afirman que las cosas existentes son las números, debieran haber distinguido antes los sentidos en que una cosa viene de otra, afirmando en qué sentido proviene el número de sus primeros principios.

¿Será por mezcla? Pero (1) no todo es capaz de mezclarse, y (2) lo producido por ella es diferente a sus elementos, y basándonos en esta opinión, la unidad no persistiría separadamente o como entidad distinta; pero ellos quieren que persista.

¿Por yuxtaposición, como una sílaba? En este caso (1) los elementos deben gozar de posición y (2) el que piensa en el número estará capacitado para pensar en la unidad y la pluralidad separadamente; en este caso el número será esto: una unidad y una pluralidad, o lo uno y lo desigual.

Además, provenir de ciertas cosas significa en un sentido que éstas tienen todavía que hallarse en lo producido, y en otro que no deben hallarse; ¿en

qué sentido proviene el número de estos elementos? Unicamente las cosas generadas pueden provenir de elementos existentes en ellas. ¿Proviene el número, pues, de sus elementos como del semen? Mas nada puede ser segregado de aquello que es indivisible. ¿Proviene de su contrario, no persistiendo este último? Mas todo lo que proviene de este modo deviene también de algo más que no persiste. Puesto que un filósofo considera la unidad contrario de la pluralidad, mientras otro la considera contrario de lo desigual, tomando la unidad como igual, el número debe considerarse como producido por los contrarios. Por lo tanto, hay algo más que persiste, de lo cual y de un contrario existe o ha llegado a ser el compuesto. Además, ¿cómo es posible que todo lo demás que proviene de los contrarios, o que tiene contrarios, perezca (aun en el caso en que todo el contrario se emplee en su producción), mientras con el número no ocurre otro tanto? Nada se nos dice respecto a este punto. No obstante, exista o no exista en el compuesto el contrario lo destruye, v. g., *la discordia* destruye *la mezcla* (no obstante no debiera ser así; por no ser de eso de lo que es contrario).

Lo diremos de nuevo: no ha sido determinado en manera alguna de qué modo son los números causas de las sustancias y del sér, ya como (1) límites (a la manera como los puntos lo son de las magnitudes de espacio). Así decidió Erytos cuál era el número de cada una de las cosas (v. g., uno del hombre y otro del caballo), es decir, imitando las figuras de las cosas vivientes con piedrecillas, a la ma-

nera como algunos reducen los números a las formas del triángulo y el cuadrado, o ¿será (2) porque la armonía es proporción de número, siéndolo también y todo lo demás? ¿Pero cómo son los atributos (blanco, dulce y caliente) números? Es evidente no son los números la esencia o causas de la forma; porque la proporción es la esencia, mientras el número es la materia. V. g., la esencia de la carne o del hueso es número únicamente de este modo, *tres partes de fuego y dos de tierra*. Y un número, fuere cual fuere, es siempre número de ciertas cosas, ya de partes de fuego o tierra o de mónadas; pero la esencia es que allí hay tanto de una cosa por tanto de otra en la mezcla; y esto no es ya proporción de mezcla de números, ya sean corpóreos o de cualquier otra índole.

Por lo tanto el número, ya sea el número en general o el número consistente de mónadas abstractas, no es ni causa como agente, ni la materia, ni la proporción y la forma de las cosas. Naturalmente, tampoco es la causa final.

CAPÍTULO VI

También pudiéramos suscitar la dificultad sobre qué clase de bien alcanzan las cosas de los números debido a que su composición pueda expresarse por uno de ellos, ya por uno fácilmente calculable o por uno impar. Porque de hecho el aguamiel no es más saludable si se mezcla en la proporción de tres por tres; pero sería más saludable no estando mezclada en proporción particular alguna sino bien di-

luída, que sí pudiera expresarse numéricamente, pero fuere fuerte. Además, las proporciones de mezclas se expresan por *adición* de números, no por meros números; v. g., es *tres partes por dos*, no *tres veces dos*. Porque en toda multiplicación el género de las cosas multiplicadas debe ser el mismo; por lo tanto, el producto ABG debe ser mensurable por A, y DEZ por D, y por lo tanto, todos los productos en que entre el mismo factor deben ser mesurables por aquel factor. El número del fuego, pues, no puede ser BEGZ, y al mismo tiempo 2×3 el del agua.

Si todas las cosas deben participar del número, de esto debe desprenderse que muchas cosas son idénticas, y que el mismo número debe pertenecer a una cosa y a otra. ¿Es o no es cierto que el número es causa y que existe la cosa a causa de su número? V. g., los movimientos del sol tienen un número, lo mismo que los de la luna; sí, y la vida y juventud de los animales también. ¿Por qué, pues, no serían algunos de dichos números cuadrados, algunos cubos, y algunos lo igual y otros lo doble? No hay razón para que no lo fueren, y claramente deben moverse dentro de estos límites, puesto que todas las cosas se supuso participaban en el número. También se supuso que las cosas que difieren pueden estar comprendidas en el mismo número. Por eso, si el mismo número hubiera pertenecido a ciertas cosas éstas hubieren sido idénticas una a otra, puesto que hubieren tenido idéntica forma de número; v. g., el sol y la luna hubieren sido idénticos. Pero, ¿qué necesidad hay de que estos núme-

ros sean causas? Hay siete vocales; la escala musical consiste de siete notas; las Pléyades son siete; a los siete años caen los dientes a los animales (al menos así acontece respecto de algunos, aunque no en otros), y los adalides que lucharon contra Tebas fueron siete. ¿Se debe a que ese número sea de la naturaleza que es que los adalides fueran siete o que la Pléyade consista de siete estrellas? Seguramente si fueron siete dichos caudillos su número se debió a que las puertas eran siete, o a otra razón cualquiera, y si la Pléyade cuenta siete estrellas el motivo de ello es el mismo que causa que la Osa cuente doce, mientras no deja de haber quien descubre más estrellas en dichas constelaciones que nosotros. También afirman que las letras dobles griegas XI, PSI y ZETA son armonías, y fundándose en la existencia de tres armonías, dicen que dichas letras son tres por eso mismo. No se fijan en el hecho de que pudiere haber mil letras como esas, porque también pudiéramos asignar un símbolo a GAMMA y a RHŌ. Pero si afirman que cada una de esas tres letras equivale a dos de las demás, no ocurriendo otro tanto en cuanto a ninguna otra letra, y si la causa de ello es el hecho de haber tres partes en la boca y una letra en cada una de ellas que se aplica a la SIGMA, se debe a esto haya solamente tres, no a causa de que las armonías sean tres, puesto que de hecho las armonías son más de tres, mientras que las consonantes dobles no pueden ser más de tres. Esa gente se parece a los antiguos eruditos intérpretes de Homero, que descubren las nimias semejanzas y no ven las importantes. Hay algunos

que afirman hay muchos casos por este estilo, v. g., que las cuerdas mediales están representadas por el 9 y el 8, y que el verso épico tiene 17 sílabas, equivalente en número a las dos cuerdas, y que la escansión cuenta en la media línea de la derecha nueve sílabas, y ocho en la izquierda. También dicen que la distancia entre las letras desde ALPHA a OMEGA es igual a la existente entre la nota más grave de la flauta y la más aguda, y que el número de esta nota equivale a la de la completa melodía celeste. Pudiéramos sospechar que nadie encontraría dificultad en establecer analogías tales o hallarlas en las cosas eternas, puesto que pueden hallarse hasta en las perecederas.

Mas las elogiadas características de los números y sus contrarios, y en general las proporciones matemáticas, como algunos las llaman, considerándolas como causas de la naturaleza, parece se desvanecen cuando se investigan de *este* modo, porque ninguna de ellas es causa en ninguno de los sentidos que hemos distinguido en lo referente a los primeros principios. No obstante, en un sentido evidencian que el bien pertenece a los números, y que el impar, lo recto, el cuadrado, las potencias de ciertos números, figuran en la columna de la belleza; porque las estaciones y una especie particular de número van juntas, y las demás conformidades que entresacan de los teoremas de las matemáticas tienen todas esta significación. Son como las coincidencias, porque son accidentes; mas las cosas que conciertan son siempre apropiadas recíprocamente, y una por analogía. Porque en cada una de las categorías del sér

se halla un término análogo (*lo recto* es, en longitud, lo mismo que *el nivel* en la superficie, tal vez *lo impar* en el número y *lo blanco* en lo referente al color).

Además, no son los números *ideales* lo que causa los fenómenos musicales y otros parecidos (porque los números ideales iguales difieren en forma uno de otro; pues hasta en las unidades se observa lo mismo); de manera que no hay que dar por sentadas las Ideas, al menos debido a esta razón.

Estos son, pues, los resultados de la teoría, y aun pudiéramos aportar muchos más. El hecho de que nuestros oponentes tropiezan con muchísimas dificultades en lo concerniente a la generación de los números, no consiguiendo en manera alguna establecer un sistema para ellos, parece indicar que los objetos de las matemáticas no son separables de las cosas sensibles, como algunos afirman, y que no son los primeros principios.

FIN DE LA METAFISICA

ETICA EUDEMICA

.....

LIBRO I

CAPÍTULO I

El hombre que administraba justicia en el sagrado recinto de Delos mandó grabar una inscripción en el propileo del templo de Leto, en la que se separaba el bien de la belleza y el placer, no considerándolos propiedades de una misma cosa; en aquella inscripción se leía: «Lo más bello es lo más justo, pero lo mejor entre todo es la salud, y lo más placentero la consecución de nuestros deseos.» Permittedme os diga no estoy de acuerdo con él; porque la felicidad es al mismo tiempo lo más bello y lo mejor entre todas las cosas, así como lo más placentero.

Ahora bien, muchas y muy discutidas opiniones son las sustentadas respecto de cada una de esas cosas y sus clases; por eso debemos investigar sobre ellas; las hay referentes al conocimiento solamente, otras a su adquisición, así como al cumplimiento de los actos. Sobre las concernientes a la filosofía especulativa diremos algo pertinente al caso en cuanto se nos presente oportunidad para ello. Ante todo, interesa considerar en qué consiste la felicidad en la vida y cómo hay que alcanzarla; si todos aquellos a quienes se aplica el epíteto *feliz* lo

son por naturaleza (de la misma manera que somos altos, bajos, o de diferente constitución), o si se debe a enseñanza (siendo la felicidad una especie de ciencia), o motivada por alguna clase de disciplina, puesto que los hombres adquieren muchas cualidades sin que en ello intervenga la naturaleza ni la enseñanza, sino por hábito, malas si estuviesen avezados al mal, buenas si se sintiesen inclinados hacia el bien. ¿O será que los hombres alcanzan la felicidad, no por los medios indicados, sino o como los poseídos de las ninfas o deidades (a causa de una especie de influencia divina, como si se sintiesen inspirados), o debido al azar? Porque hay muchos que declaran que la felicidad equivale o es idéntica a la buena suerte.

Evidente es que la felicidad del hombre es motivada por todas o algunas de dichas causas; porque prácticamente, todas las nuevas creaciones están sometidas a dichos principios, porque todos los actos que surgen de la inteligencia pueden incluirse entre los actos que surgen del conocimiento. Ahora bien, ser feliz, vivir dichosamente, virtuosamente, debe consistir principalmente en tres cosas, que parece son los más de apetecer, puesto que algunos afirman que la prudencia es el mayor de todos los bienes, otros dicen que es la virtud, sosteniendo otros que es el placer. También hay quien discute sobre la importancia de la contribución aportada por cada uno de dichos elementos a la felicidad, declarando otros que uno de ellos contribuye más que los restantes, otros que es éste o el otro, porque hay quien considera la prudencia como mayor bien que

la virtud, quiénes lo opuesto, mientras no deja de haber otros que consideran el placer mayor bien que los demás, creyendo algunos que la vida feliz es un compuesto de todos o de dos de ellos, mientras los hay que afirman reside en uno de ellos solamente.

CAPITULO II

Por lo tanto, al tratar de estas cosas, debemos solicitar de todos cuantos pueden vivir de acuerdo con su elección erijan algún objeto a que pueda tender la vida feliz (honor, reputación, riqueza, cultura), con el fin de que todos sus actos puedan referirse a él, puesto que el no tener organizada la vida con tendencia a un fin es prueba de gran insensatez. Ante todo, pues, debemos definir sin grandes prisas ni negligencia en cuál de nuestras pertenencias reside la felicidad de la vida, y cuáles son las condiciones indispensables para alcanzarla, porque la salud no equivale a las condiciones indispensables para alcanzar la salud, ocurriendo otro tanto con muchas otras cosas, v. g., la vida feliz y sus condiciones indispensables no son idénticas. Entre tales cosas, algunas no son peculiares a la salud o a la vida, sino comunes (hablando en general) a todas las disposiciones y actos, v. g., sin la respiración, o de no estar despiertos, o en disposición del poder de movimiento no podríamos disfrutar del bien ni del mal; pero algunas son condiciones indispensables en sentido más especial y peculiar de cada clase de cosa, lo cual es muy importante observar; v. g., el comer carne y pasear después de las

comidas son más peculiarmente indispensables para el buen estado físico que las condiciones más generales indicadas anteriormente. Porque en eso se originan las discusiones sobre la felicidad en la vida, su naturaleza y causas, pues algunos consideran elementos de la felicidad aquello que no pasa de ser meramente sus condiciones indispensables.

CAPITULO III

Superfluo sería examinar todas las opiniones sustentadas sobre la felicidad, porque los niños, los enfermos y los insensatos todos tienen su manera de considerar este asunto, y la persona sensata no se mostraría dispuesta a discutir dichas opiniones, porque tales individuos no requieren argumentación, sino años durante los cuales pueden cambiar de opinión, o corrección médica o política, porque la medicina es tan correctiva como las disciplinas. Tampoco hay que considerar las opiniones del vulgo (debido a que hablan sin consideración sobre casi todas las cosas, y sobre la felicidad más aún que sobre lo demás); porque es absurdo aplicar argumentos a los que no los requieren; lo que necesitan es sufrir. Puesto que todo estudio tiene sus problemas especiales, es evidente los tiene también el referente a la mejor manera de vivir y la mejor existencia; bueno será, pues, examinar las opiniones que presentan tales dificultades, porque refutar al adversario lo que opone al razonamiento es demostrar nuestro propio argumento.

Además, conviene no descuidar estas considera-

ciones, especialmente con miras a lo que debe dirigirse, toda indagación, es decir, a las causas que nos capacitan para participar en el bien y la vida feliz, si es que alguien cree envidia denominarla bienaventurada, y con miras a la esperanza que podemos abrigar de alcanzar todo bien. Porque si la vida feliz consiste en lo que se debe a la fortuna o a la naturaleza, sería algo que muchos no pueden esperar, puesto que su adquisición es superior a sus fuerzas, y no puede lograrse a cambio de sus cuidados o actividad; mas si depende del individuo y sus acciones personales gozan de cierto carácter, entonces el supremo bien sería más general y divino; más general, porque serían más numerosos aquellos capaces de alcanzarlo; más divino, porque la felicidad sería entonces el premio ofrecido a los que adoptan y dan a sus actos cierto carácter.

CAPITULO IV

La mayor parte de las dudas y dificultades que surgen se aclararán si definimos bien lo que debemos entender es la felicidad, ya consista meramente en que el alma tenga cierto carácter (como algunos de los sabios y escritores antiguos creyeron), o en que el hombre posea cierto carácter; pero es todavía más necesario que sus actos revistan cierto carácter.

Ahora bien, si establecemos división entre los géneros de vida, hay algunos que ni aun llegan a pretender esta especie de bienestar, y únicamente se lo procuran a causa de lo indispensable, v. g., aque-

llos que se dedican a las artes vulgares, o a ocupaciones comerciales o serviles; por vulgares entiendo aquellas artes a que uno se dedica con miras a la reputación; por serviles las que son sedentarias y sirven para ganar un jornal; por comerciales las relacionadas con la compra en los mercados y reventa en las tiendas. Pero también hay tres bienes a los que puede tender la feliz ocupación de la vida, que son los que hemos llamado antes los tres mayores bienes de la humanidad: la virtud, la prudencia y el placer. Por esto podemos considerar existen tres vidas entre las que pueden elegir los que disponen de poder, a saber: la del *político*, la del filósofo y la del voluptuoso; entre ellos el filósofo procura emplear sus horas prudentemente indagando la verdad; el *político* en actos nobles (es decir, aquellos que tienen su origen en la virtud), y el voluptuoso que se entrega a los placeres corporales. Por eso el último de los citados considera que una persona es feliz de modo diferente a los dos primeros, como dijimos en otra parte. Una vez preguntaron a Anaxágoras de Clazomene cuál era el más feliz entre los hombres, respondiendo: «No lo es ninguno de los que vosotros suponéis, sino alguno que os parecería ser muy extraño», porque observó que el que le dirigía la pregunta creía imposible que el que no fuese grande, bello o rico no era merecedor del epíteto de «*feliz*», mientras el interrogado tal vez pensase que el hombre que vive libre de preocupaciones y puro de injusticia o entregado a alguna divina contemplación era realmente todo lo feliz que un hombre puede serlo.

CAPITULO V

Difícilísimo es juzgar sobre muchas cosas, siéndolo muchísimo más sobre aquella que se considera más fácil, aquella cuyo conocimiento se halla al alcance de todo el mundo, es decir, sobre lo que es más de apetecer entre lo que hay en la vida, qué es lo que satisfacería nuestro deseo, una vez conseguido; porque la vida lleva consigo muchas consecuencias que quisieren evitar los hombres, v. g., la enfermedad, el dolor excesivo, las tormentas; de modo que es evidente que si alguien dispusiere del poder de opción, tal vez fuere deseable o preferible no haber nacido, a juzgar por lo dicho. Además, la vida que llevamos cuando somos niños no es la apetecible, porque nadie que goce de sus sentidos consentiría en volver nuevamente a la niñez. Además, hay muchos incidentes que no llevan consigo placer o dolor o que llevan en sí placer, pero no del noble género de los que hemos indicado, por lo cual, y en cuanto a ellos se refiere, quizás la no-existencia fuere preferible a la vida. Y, en general, si hubiere que sumar todo cuanto hacen y experimentan los hombres involuntariamente, puesto que no lo efectúan ni experimentan por inclinación sentida hacia ello, y se añadiese a esto una vida de duración infinita, tampoco se preferiría la existencia a la no-existencia a causa de lo dicho. Pero tampoco, debido sólo al placer de la mesa ni al sexual, si todos los demás placeres fueren anulados: el que proporciona al hombre el conocimiento, la vista o

cualquier otro sentido, concedería ningún hombre valor a la existencia, a no ser que fuese completamente esclavo, porque es cosa clara que el hombre que optare por vivir no establecería diferencia alguna entre nacer para vivir como una bestia y nacer para vivir como un hombre; tras toda clase de consideraciones el buey que reverencian en Egipto con el nombre de Apis, en muchos de estos aspectos, posee más poder que muchos monarcas. Otro tanto podemos aplicar al placer de dormir; porque, ¿qué diferencia habría entre un sueño que durase desde que una persona nace hasta que fallece (digamos durante mil años, o un número cualquiera de ellos), y vivir la vida de una planta? Parece que las plantas viven de tal modo, y los niños también; porque ellos, aunque tienen su naturaleza a partir del instante en que fueron engendrados en el seno de su madre, duermen durante todo ese período. Por estas consideraciones se evidencia que los hombres, aunque tienen ojos, dejan de ver qué es lo que constituye el bienestar, qué es la dicha en la vida.

Por eso se dice que Anaxágoras respondió a un hombre que le planteaba problemas de esta índole interrogándole sobre la razón que hubiere para elegir de preferencia nacer a no nacer: *«por el gusto de contemplar el firmamento y el perfecto orden que reina en el universo»*. Por lo tanto, creía preciosa la opción entre vivir o no vivir a causa de alguna especie de conocimiento; mas aquellos que felicitan a Sardanápalo o a Smindyrides el Sibarita o cualquiera de los que viven voluptuosamente, parece sitúan la felicidad en el sentido del placer.

Otros al contrario, antes preferirán los hechos virtuosos que cualquier clase de sabiduría o placeres sensuales; de todos modos hay quien los prefiere no sólo por amor a la reputación, sino también cuando ningún crédito obtiene por su mediación, pero la mayoría de los *políticos* no lleva este nombre de acuerdo con la verdad, por no ser *políticos* verdaderamente, porque el *político* es el que prefiere los actos nobles por inclinación hacia ellos, mientras la mayor parte de entre ellos se encauzan en la vida *política* por amor al dinero y por codicia.

Por lo dicho, pues, se evidencia que todo el mundo relaciona la felicidad con una u otra de las tres vidas: la *política*, la filosófica y la voluptuosa. Entre ellas la naturaleza, cualidad y manantiales de placer del cuerpo y goce sensual son evidentes, de manera que no nos vemos precisados a inquirir qué clase de placeres son, sino si tienden a la felicidad o no tienden a ella, y cómo, y si (suponiendo sea justo atribuir a la vida noble ciertos placeres) es justo atribuir los mencionados, o si es necesaria alguna especie de participación en ellos; más los placeres mediante los cuales creen justamente los hombres vivir agradablemente el hombre feliz y no meramente indoloramente, son diferentes.

Más adelante indagaremos sobre esos placeres. Ante todo consideraremos la virtud y la prudencia, la naturaleza de cada una de ellas, y si son partes de la vida dichosa ya en sí o por los actos que surgen de ellas, puesto que todos los filósofos (o al menos los más importantes entre ellos) relacionan la felicidad con ellas.

Sócrates el viejo creía que el conocimiento de la virtud era el fin, y acostumbraba a investigar qué es la justicia, qué es el valor, y cada una de las partes de la virtud; y su conducta era razonable, puesto que consideraba que todas las virtudes eran género de conocimiento, de modo que el conocer la justicia y ser justo era idéntico; porque a partir del momento en que hemos aprendido geometría o arquitectura somos arquitectos y geómetras. Por eso investigaba sobre qué es la virtud, y no cómo o de qué surge. Y tenía mucha razón, en cuanto al conocimiento teórico, porque no hay otra parte de la astronomía, de la física o de la geometría excepto el conocimiento y contemplación de la naturaleza de las cosas que sean objeto de esas ciencias; aunque nada evita nos sean útiles de manera accidental por lo mucho que no nos es posible hacer sin ellas. Pero el fin de las ciencias productivas es diferente al de la ciencia y el conocimiento, v. g., la salud de la ciencia de la medicina, la ley y el orden (o algo de esta índole) de la ciencia política. Ahora bien, el conocimiento de cualquier cosa noble es noble en sí; mas en lo referente a la virtud, al menos, lo más precioso no es el conocimiento de lo que es, sino el conocer aquello de que proviene; porque lo que apetecemos no es conocer lo que es el valor, sino ser valientes; ni saber lo que es la justicia, sino ser justos, de la misma manera que deseamos gozar de salud antes que saber lo que es disfrutarla, y que nuestro cuerpo goce del buen equilibrio antes que saber en qué consiste el buen equilibrio corporal.

CAPITULO VI

La convicción en cuanto a todos esos puntos se debe adquirir mediante argumentos, empleando los hechos presenciados como evidencia e ilustración sobre ellos. Lo preferible sería que todos los hombres coincidiesen en lo que vamos a exponer; mas si esto no pudiese conseguirse, al menos quisiéremos estuvieren de acuerdo de algún modo, cosa que harán, de estar convencidos, porque todos los hombres tienen que aportar su contribución a la verdad y, tomando esto como punto de partida, debemos presentar algunas pruebas sobre dicha materia. Porque avanzando de juicios ciertos, aunque oscuros, llegará el hombre a los claros, trocando las afirmaciones confusas usuales por conocimiento más real. Ahora bien, en toda investigación hay diferencia entre el argumento filosófico y el no filosófico; por lo tanto, no debemos creer superflua, aun tratándose de la filosofía política, la especie de consideración que no sólo evidencia la naturaleza de la cosa, sino también su causa; porque tal consideración es el verdadero método filosófico en toda investigación; mas esto requiere mucho cuidado; porque hay algunos que por creer que el signo que indica al verdadero filósofo es no efectuar afirmaciones arbitrarias, sino proponer siempre una razón, presentan con frecuencia razonamientos extraños al asunto y ociosos (cosa debida algunas veces a ignorancia, otras a que no pasan de charlatanes), por cuyo motivo hasta los hombres experimentados y capaces de discutir son

sorprendidos por aquellos que ni tienen ni están capacitados para tener inteligencia práctica y constructiva. Y eso les ocurre debido a falta de cultura; porque la torpeza con respecto de cada materia para distinguir los razonamientos apropiados al asunto de los extraños a él no pasa de ser falta de cultura. Y bien está criticar separadamente la razón que procura la causa y la conclusión debido a lo que hemos expuesto, es decir, a que hay que prestar atención no sólo a lo que se infiere mediante argumento, sino que frecuentemente habrá que atender más a los hechos observados (porque cuando los hombres son incapaces de descubrir un fallo en el argumento se ven impulsados a aceptar lo que se les propone), y también porque con frecuencia aquello que parece haberse demostrado mediante el argumento es cierto, mas no cierto debido a la causa aducida en él, puesto que, como evidenciamos en los «*Analíticos*», es posible probar la verdad mediante falsedades.

CAPITULO VII

Tras estas observaciones preliminares vamos a continuar nuestra averiguación arrancando de lo que hemos llamado los primeros juicios confusos, investigando entonces con objeto de descubrir el claro juicio respecto de la naturaleza de la felicidad. Sabido es que ésta se acepta como el mayor y mejor de los bienes de la humanidad, y decimos de la humanidad porque quizás pudiese haber una felicidad superior peculiar a algún ser superior, un

dios, por ejemplo; pues en cuanto a los animales, que son inferiores a los hombres en naturaleza, no hay uno solamente que tenga derecho a que se le aplique el epíteto de «feliz», por no haber caballo, pájaro ni pez que sea feliz, como tampoco ninguna de las cosas cuyo nombre no lleve consigo alguna participación en un divino elemento en su naturaleza; mas en virtud de alguna otra especie de participación en cosas buenas algunos gozan de mejor existencia, otros de peor.

Más adelante veremos es como afirmamos. Ahora diremos que algunos bienes están al alcance de los actos humanos y otros no, y, si afirmamos esto, es porque algunas cosas (y por lo tanto algunas buenas también) no tienen capacidad para el movimiento, siendo tal vez las mejores en cuanto a su naturaleza. Además, algunas cosas se hallan comprendidas dentro de la esfera de acción, pero sólo en cuanto a seres superiores a nosotros. Pero puesto que «dentro de la esfera de acción» es frase ambigua, porque tanto aquello debido a lo cual obramos como las cosas que hacemos debido a ello, se relacionan con la práctica, por lo cual situamos entre las cosas comprendidas dentro de la esfera de acción la salud y la riqueza, así como los actos efectuados a causa de ambos fines, es decir, la juiciosa conducta en cuanto a la salud y la que procura el dinero, claro es debemos considerar la felicidad como lo mejor entre lo existente dentro de la esfera de acción del hombre.

CAPITULO VIII

Por lo dicho debemos examinar qué es lo mejor y en cuántos sentidos empleamos este vocablo. La respuesta podemos hallarla principalmente en tres opiniones, puesto que los hombres afirman que el bien en sí es aquello que hay de mejor entre todo, siendo el bien en sí aquello cuya propiedad estriba en ser el bien original así como la causa del bien en otras cosas motivado por su presencia en ellas; esos dos atributos pertenecen a la Idea del bien (y al decir *dos* me refiero a que es el bien original y a que es la causa de que otras cosas sean bienes motivados por su presencia en dichas cosas); porque el bien se atribuye a esta Idea con la mayor verdad (siendo bienes las otras cosas por participación en él y por semejanza); y éste es el bien original, porque la destrucción de aquello en que se participa lleva consigo la destrucción de aquello que participa de la Idea, y recibe su nombre debido a la participación que en ella tiene. Pero esto es la relación existente entre el primero y la segunda, de modo que la Idea del bien es el bien *per se* porque también éste (según se dice) es separable de aquello que de él participa, como todas las demás Ideas.

Sin embargo, la discusión de esta manera de opinar pertenece necesariamente a otra clase de investigación, que es en su mayor parte más lógica, porque los argumentos que son destructibles y generales al mismo tiempo pertenecen a la lógica y no

a otra ciencia. Mas si hemos de emplear pocas palabras refiriéndonos a estos asuntos, ante todo hemos de manifestar que se habla abstractamente, ociosamente al afirmar hay una Idea, ya del bien o de cualquier otra cosa, cuestión que hemos considerado de muchas maneras tanto en nuestros discursos vulgares como en nuestras disquisiciones filosóficas. Luego, aunque haya Ideas y particularmente una Idea del bien, quizás sean inútiles con miras a la vida virtuosa y la acción. Porque el bien tiene muchos sentidos, tan numerosos como los del sér. Porque el sér, según lo hemos dividido en otros tratados, significa unas veces aquello que una cosa es, otras cantidad, otras tiempo, otras cualidad, y también algunas veces estriba en la pasividad, otras en la actividad; y el bien se halla de cada una de estas maneras, en la sustancia como inteligencia y Dios; en cualidad como justicia; en cantidad como moderación; en tiempo como oportunidad, mientras como ejemplos del bien en el movimiento, tenemos aquello que nos enseña y aquello que se nos enseña. De la misma manera que el sér no es uno en todo eso que acabamos de mencionar, tampoco lo es el bien, no habiendo tampoco una ciencia sobre el sér o sobre el bien; tampoco las cosas llamadas bienes en la misma categoría son objetos de una sola ciencia, v. g., la oportunidad o la moderación; mas una ciencia estudia un género de oportunidad o moderación, otra otro; v. g., la oportunidad y la moderación respecto del alimento se estudian en la medicina y la gimnasia; en los asuntos militares el arte de la estrategia, y

de la misma manera en cuanto a las otras clases de acción, de manera que difícilmente puede ser del dominio de una ciencia el estudio del bien *per se*.

Además, en las cosas que tienen sucesión natural, un anterior y posterior, no hay elemento común más allá, y nada que sea ulteriormente separable de ellas, porque en este caso habría algo anterior a lo primero; porque el elemento común y separable sería anterior, puesto que con su destrucción quedaría también destruído el primero; v. g., si el doble es el primero de los múltiplos, el múltiplo universal no puede ser separable, porque entonces sería anterior al doble, si el elemento común resulta ser la Idea, como lo sería si alguien considerase separable el elemento común; porque si *la justicia* es bien, siéndolo también *el valor*, habrá, según dicen, un bien *per se*, debido a lo cual añaden «*per se*» a la definición general; pero, ¿qué podría significar esto a no ser que es «eterno» y «separable»? Mas lo que es blanco por muchos días no es más blanco que aquello que es blanco uno solo; de manera que ni aun el bien común sería idéntico a «*la Idea*», por ser la propiedad común de todo.

Pero hemos de demostrar la naturaleza del bien *per se* de manera opuesta a la que se acostumbra hoy día. Porque en la actualidad se demuestra las cosas aceptadas como buenas de aquello que no se ha convenido posee el bien, v. g., demuestran por los números que *la justicia* y *la salud* son bienes, por ser disposiciones y números, y se acepta que el bien es propiedad de los números y unidades por-

que la unidad es el bien en sí. Lo que debieran hacer es demostrar que la belleza existe aún más en lo inmutable, deduciéndolo de aquello que se acepta como bienes, v. g., la salud, la fuerza y la templanza; porque todas esas cosas del mundo sensible son orden y reposo; mas de ser así lo inmutable será todavía más bello, puesto que posee dichos atributos en mayor grado. Atrevida es la manera de demostrar que los números experimentan apetito, porque nadie ha dicho claramente cómo apetecen ellos, y la afirmación es impropia en demasía. Y, ¿cómo habríamos de suponer hay apetito en donde no hay vida? Lo que debiera hacerse es considerar seriamente esta cuestión no aceptando sin razones lo que no es fácil creer aun mediante razonamiento. Tampoco es cierto afirmar que todo lo existente apetece algún bien; porque todo procura su propio bien especial: el ojo la visión, salud el cuerpo, y así sucesivamente.

Esas son, pues, las dificultades en cuanto a que haya un bien *per se*; además, sería inútil para la filosofía política, la cual, como todas las demás, tiene su bien particular, v. g., de la misma manera que la gimnasia tiene el buen equilibrio del cuerpo.

(Además, ahí está el argumento escrito en el discurso, que la Idea del bien no es útil para ningún arte o para todas las artes en el mismo sentido. Además, no es practicable). Y, de la misma manera, tampoco es el bien un universal, ni el bien *per se* (porque pudiese pertenecer hasta a un bien pequeño) ni practicable; porque la medicina no considera la manera de procurar un atributo que puede ser

atributo de *cualquier cosa*, sino la manera de procurar la salud; y lo mismo cada una de las otras artes. Pero «bien» es ambiguo, y en él hay una parte noble, y parte es practicable no siéndolo el resto. La clase de bien practicable es un objeto al que se tiende, pero no el bien en las cosas inmutables.

Claro es, pues, que ni la Idea del bien ni el bien como universal es el bien *per se* que estamos buscando en este momento; porque la una es inmutable y no práctica, y el otro, aunque mutable, no es práctico todavía. Pero el objeto a que se tiende como fin es mejor, y causa de todo cuanto en él figura, y primero entre todos los bienes. Por lo tanto, éste sería el bien *per se*, el fin de todo acto humano. Y éste sería el comprendido en el arte por excelencia entre todas, que es la política, la economía y la prudencia; porque estos hábitos mentales difieren de todos los demás por ser de esta naturaleza; más adelante consideraremos si difieren uno del otro. Y que el fin es causa de todo cuanto en él figura es cosa que nos indica el método de enseñanza; porque el maestro define primeramente el fin y entonces demuestra que cada una de las otras cosas son bienes, porque el fin a que se tiende es la causa. V. g., puesto que gozar salud es tal y tal cosa, tal y tal cosa debe ser lo que a ello conduce; lo sano es la causa eficiente de la salud, no obstante, sólo de su existencia actual; la causa de la salud no es estar bien. Además, nadie demuestra que la salud es bien (a no ser que sea sofista y no médico, presentando argumentos engañosos de-

ducidos de consideraciones impropias), como tampoco demuestra ningún otro principio.

Ahora debemos considerar, emprendiendo de nuevo nuestra investigación, en cuántos sentidos es el bien como fin u objeto del hombre, lo mejor que existe en el campo de la acción, lo mejor de todo, puesto que esto es lo mejor.

LIBRO II

CAPITULO I

Tras lo dicho partiremos de nuevo principio explicando lo que de él se desprende. Todos los bienes residen en el alma o fuera de ella, y de ellos los residentes en el alma son más de apetecer; ésta es la distinción que establecemos hasta en nuestras discusiones vulgares. Porque la prudencia, la virtud y el placer residen en el alma, y algunos o todos ellos parece son fin u objeto para todo el mundo. Pero entre los contenidos del alma algunos son estados o facultades, otros actividades y movimientos.

Demos lo dicho por supuesto, así como que la virtud es el mejor estado, condición o facultad de todas las cosas que tienen alguna utilidad y función. Esto es evidente debido a la inducción; porque en todos los casos obramos así, v. g., un vestido tiene alguna excelencia, porque tiene función y utilidad, y el mejor estado del vestido es su excelencia. Y de la misma manera un navío, una casa, o cualquier cosa tiene alguna excelencia; por lo tanto, lo mismo la tendrá el alma, puesto que tiene función. Supondremos que el mejor estado tiene la mejor función; y la misma relación existente entre los estados, será la que asumiremos existe entre las correspondientes funciones una con otra. Y la fun-

ción de toda cosa es su fin; por lo tanto, es evidente que la función es mejor que el estado; porque el fin es lo mejor, por ser fin: porque admitimos como mejor, el último estado, como fin por cuya causa existe todo lo demás. Que la función es mejor que el estado o condición, es cosa evidente.

Pero *función* tiene dos sentidos, porque algunas cosas tienen una función que rebasa la mera utilidad, como la arquitectura tiene la casa y no el acto de edificar, la medicina la salud y no el acto de curar y restablecer la salud; mientras la función de otras cosas está precisamente en su utilidad, v. g., de la visión ver y de la ciencia matemática el estudio. De aquí que necesariamente en aquellas cuya función es su utilidad, la utilidad tiene más valor que el estado.

Una vez establecidas estas distinciones, diremos que la función de una cosa es también la de su excelencia, pero no en el mismo sentido, v. g., un zapato es tanto la función del arte de zapatería como de la acción de la zapatería. Si, por lo tanto, el arte de la zapatería y el buen zapatero tienen excelencia, su función es un buen zapato; otro tanto acontece respecto de las demás cosas.

Además, supongamos que la función del alma sea la producción de la vida, consintiendo ésta en la utilidad y estar despierta, porque el aletargamiento es especie de inactividad y reposo. Por lo tanto, puesto que el funcionamiento debe ser uno y el mismo, tanto para el alma como para su excelencia, el funcionamiento de la excelencia del alma será la vida virtuosa. Esto, pues, es el bien perfecto, que

(como vimos) era la felicidad. Claro es, debido a nuestra suposición (puesto que suponíamos que la felicidad era la mejor entre todas las cosas, y fines y los mejores bienes estaban en el alma; y que en sí es estado o actividad), puesto que la actividad es mejor que el estado, y la mejor actividad mejor que el mejor estado, y la virtud es el mejor estado, que la actividad de la virtud del alma es la mejor de las cosas. Pero la felicidad, como vimos, era la mejor de las cosas; por eso la felicidad es la actividad de un alma virtuosa. Pero considerando que la felicidad era algo perfecto y la vida es perfecta o imperfecta siéndolo también la virtud, porque una virtud es un total mientras otra es una parte, y la actividad de lo que es imperfecto es imperfecta en sí, por lo tanto, la felicidad sería la actividad de una vida perfecta de acuerdo con la virtud perfecta.

Las opiniones vulgares prueban que el género y definición que hemos establecido sobre ella son exactos. Porque hacer bien y vivir bien se considera idéntico a ser feliz, pero cada una de esas cosas, (vivir y hacer) es una ocupación, una actividad; porque la vida práctica es una en cuanto a la utilidad o la ocupación, v. g., el herrero produce un bocado y el buen jinete lo utiliza.

También hallamos confirmación sobre lo dicho en la opinión vulgar que dice no podemos atribuir la felicidad a la existencia de un solo día, o al niño, o a cada uno de los periodos de la vida; y por eso es digno de tenerse en cuenta el consejo de Solón que dice: *«No hay que felicitar nunca al hombre mientras viva, sino cuando haya acabado su vida;*

porque nada imperfecto es feliz, al no ser un todo».

Además, se alaba la virtud a causa de sus actos, mientras a los actos se concede algo superior a la alabanza, el encomio. Coronamos a los verdaderos conquistadores, no a los que poseen el poder de conquistar pero que realmente no conquistan. Además, la costumbre de juzgar el carácter de un hombre por sus actos, confirma lo que decimos. Además, ¿por qué no se alaba la felicidad? Seguramente será porque las otras cosas se alaban debido a ella o por ser partes de ella. Por eso difieren la felicitación, la alabanza y el encomio; porque el encomio es discurso relativo al acto particular; la alabanza declara la naturaleza general del hombre, mientras la felicitación se aplica al fin. Esto aclara la dificultad que surge algunas de las veces: a qué se debe que los buenos no sean mejores que los malos durante la mitad de su vida: porque tanto los unos como los otros son idénticos cuando duermen; la causa es que el sueño es inactividad, no actividad del alma. Por lo tanto, aun en el caso en que hubiere alguna otra parte del alma, v. g., la vegetativa, su excelencia no es parte de la entera virtud, más de lo que lo es la excelencia corporal; porque durante el sueño la parte vegetativa es más activa, mientras la perceptiva y la apetitiva son imperfectas durante el sueño. Mas como hasta cierto punto participan de movimiento, aun las visiones de los buenos son mejores que las de los malos, excepto en lo referente a que fueren causadas por enfermedad o defecto físico.

Tras lo dicho debemos considerar el alma. Por-

que la virtud pertenece al alma y esencialmente como virtud. Pero puesto que estamos indagando sobre la virtud humana, supongamos que las partes del alma que participan de la razón son dos, pero que no participan de la misma manera, sino que una de ellas participa debido a su tendencia natural a ordenar, mientras la otra participa por su tendencia natural a obedecer y escuchar; si hay una parte que no posee la razón en algún otro sentido, no la tendremos en cuenta. No establece diferencia que el alma sea divisible o indivisible, mientras tenga facultades diferentes, es decir, las indicadas anteriormente, de la misma manera que en cuanto a lo curvo tenemos como inseparable lo cóncavo y lo convexo, o, también lo recto y lo blanco, no obstante, lo recto no es blanco de no ser accidentalmente, no siendo lo mismo en esencia.

También dejamos de tener en cuenta cualquier otra parte del alma que pudiere haber en ella, v. g., la vegetativa, porque las partes antedichas son peculiares al alma humana; por eso las virtudes de la parte nutritiva, las relativas al desarrollo, no son las del hombre. Porque, si nos referimos a él, considerado como hombre, debe poseer el poder de raciocinar, principio directivo, acción moral; pero la razón no rige la razón, sino el apetito y las pasiones; por eso debe tener tales partes. Y, de la misma manera que el buen estado o condición general corporal está compuesto de excelencias parciales, también la excelencia del alma lo está, considerada como fin.

Mas en cuanto a la virtud o la excelencia hallamos dos especies: la moral y la intelectual; porque

alabamos no sólo al justo, sino también al inteligente y al sabio; al asumir que lo que es de alabar es la virtud o su acto, y esto no son actividades, sino que tienen actividades. Pero puesto que las virtudes intelectuales llevan consigo la razón, pertenecen a la parte racional del alma que rige al alma debido a la posesión de la razón, mientras la moral pertenece a la parte irracional, pero obediente, por su naturaleza a la parte poseedora de razón; porque no describimos el carácter de un hombre diciendo es sabio o hábil, sino diciendo es apacible o atrevido.

Tras esto debemos considerar primeramente la virtud moral, su naturaleza, sus partes (porque nuestra investigación se ha visto obligada a retroceder para tratar de ello), y cómo se produce. Nuestra inquisición debe efectuarse del mismo modo que la efectúan todos en cuanto a lo demás (inquieren poseyendo algo de lo cual parten); así, en nuestro caso, mediante verdaderos juicios, aunque vagos, debemos intentar llegar hasta lo que es cierto y claro. Porque nos hallamos ahora en el mismo estado que aquel que describe la salud como el mejor estado o condición del cuerpo, o diciendo que Korisco es el más moreno de cuantos hay en la plaza del mercado; porque no sabemos lo que es cualquiera de esas dos cosas, no obstante, para alcanzar o conseguir el conocimiento de ambas cosas, bien vale la pena de hallarnos en esa condición. Ante todo hay que asentar que el mejor estado es el producido por los mejores medios, y que referente a todas las cosas lo mejor se hace debido a la excelencia de dicha

cosa (v. g., los mejores ejercicios y alimento son los que producen el buen estado del cuerpo, y debido a tal estado efectúan mejor los hombres los ejercicios). Además, que todo estado o condición se produce o destruye por alguna especie de aplicación de las mismas cosas, v. g., la salud del alimento, los ejercicios y el tiempo. Esto nos lo aclara la inducción. También la virtud es aquella especie de estado producido por los mejores movimientos del alma, y del cual se producen las mejores funciones y sentimientos en ella; y por las mismas cosas, que si acontecen de una manera se produce, mas si aconteciesen de manera distinta se destruye. La función de la virtud es relativa a las mismas cosas por las que se acrecienta y destruye, situándonos en la mejor actitud que hacia ellas tiende. La prueba de que tanto la virtud como el vicio están relacionados con lo agradable y lo penoso, es que el castigo, que es corrección y opera mediante los opuestos, obra también por su mediación, como opera la corrección en todo lo demás.

CAPITULO II

Por lo tanto, que la virtud moral está relacionada con lo placentero y lo doloroso es cosa evidente. Pero puesto que el carácter, al ser como su nombre indica, algo que se desarrolla debido al hábito (y lo que está regido por algo que no sea innato se debe al hábito por el frecuente movimiento de género particular), es el principio activo existente tras este proceso, mas en las cosas inanimadas no obser-

vamos lo mismo (porque si lanzamos una piedra a lo alto diez mil veces, nunca ascenderá a no ser a la fuerza), consideramos que el carácter es esto, es decir, cualidad de acuerdo con la razón dominante perteneciente a la parte irracional del alma, que es, sin embargo, capaz de obedecer a la razón. Ahora hay que establecer respecto de qué parte del alma poseemos tal o cuál carácter. Será respecto de las facultades de la pasión, en virtud de las cuales se dice que los hombres están sujetos a la pasión, y respecto de los hábitos, en virtud de los cuales caracterizamos a los hombres, refiriéndonos a esas pasiones, o sintiéndolas en algún modo o no sintiéndolas. Tras esto viene la división establecida en nuestras previas discusiones en pasiones, facultades y hábitos. Entiendo por pasiones la ira, el temor, la afrenta, el apetito sensual, y en general todo cuanto va seguido usualmente de placer sensual o dolor. La cualidad no depende de esas cosas, porque se experimentan meramente, sino de las facultades. Entiendo por facultad aquello en cuya virtud los hombres que obran movidos por sus pasiones reciben sus nombres, v. g., se les llama irascibles, estúpidos, enamorados, esquivos, descarados. Los hábitos son las causas mediante las cuales nos pertenecen esas facultades, ya de modo razonable o de manera opuesta, v. g., la valentía, la templanza, la cobardía, la inmoderación.

CAPITULO III

Una vez establecidas las distinciones que anteceden hay que observar que en toda cosa continua y

divisible hay exceso, deficiencia y justo medio entre ellos, ya con relación unas de otras, ya relativamente a las personas, v. g., en la gimnasia o en las artes de la medicina, en las de la construcción y navegación, y en cualquier clase de operación, ya fuere científica o no lo fuere, hallamos hábiles y torpes. Porque el movimiento es un continuo y la operación es movimiento. El justo medio es un continuo y la operación es movimiento. El punto medio es siempre el mejor cuando de las personas se trata; hacia él nos impulsa el conocimiento y la razón; esto es lo que ocasiona el mejor hábito en todo, cosa que nos evidencia la inducción y el razonamiento, porque los opuestos se destruyen uno al otro, y los extremos son opuestos tanto uno al otro como al medio, puesto que el medio es el extremo de ambos extremos, v. g., *lo igual es mayor que lo menor, pero menor que lo mayor*. Por lo tanto, la virtud moral debe residir en el punto medio siendo una especie de intermedio. Hay que observar qué clase de intermedio es la virtud y entre qué clase de intermedios; tomémoslos de la lista que estampamos como ilustración y estudiémoslos:

irascibilidad	falta de sentimiento	delicadeza
audacia	cobardía	valor
impudicia	esquivez	modestia
inmoderación	insensibilidad	templanza
codicia	(carece de nombre)	justa indignación
lucro	daño	justedad
prodigalidad	avaricia	largueza
alarde	disimulo	sinceridad
adulación	odio	amistad

vileza	contumacia	dignidad
jactancia	sumisión	tolerancia
vanidad	pusilanimidad	magnanimidad
prodigalidad	mezquindad	esplendidez
astucia	estulticia	prudencia

Esas y otras parecidas son las pasiones que hallamos en el alma; algunas reciben su nombre debido al exceso, algunas al defecto, porque el irascible es aquel que se encoleriza más de lo debido, y con mayor rapidez, y con más gente de la que debiera; el insensible es deficiente en cuanto a las personas, ocasiones y modos. El que no teme a lo que debiere temer, ni cuando debiere temer y del modo debido es confiado; el que teme lo que no debiere temer, y en ocasiones en que no debiere, y de manera equivocada es cobarde. Así llamamos «*inmoderado*» al inclinado al apetito sensual y excesivamente de todos los modos posibles, mientras aquel que se muestra deficiente y no siente apetito hasta en el caso en que le fuere beneficioso y de acuerdo con la naturaleza, y que se halla falto de sentimiento como las piedras, es insensible. El hombre que se lucra de cualquier modo que sea siente avidez por la ganancia; el que no obtiene beneficio de nada, o tal vez poco, es «*manirroto*». El fanfarrón es el que aparenta tener más de lo que posee, el miserable aquel que aparenta tener menos de lo que posee. El hombre que se halla más dispuesto a prodigar alabanzas de lo debido, es un adulador; el que se muestra menos dispuesto se inclina hacia la aversión. Obrar de manera en todo con objeto de procurar placer al prójimo constituye servilidad, pero produ-

cir placer raras veces y contra voluntad constituye obstinación. Además, aquel que no puede tolerar ninguna molestia, aun en el caso de serle beneficiosa, es jactancioso, mientras que el que puede tolerar todas las molestias igualmente no puede designarse por nombre alguno por carecer de él, a no ser empleemos la metáfora y le llamemos duro, paciente o dispuesto a la sumisión. El vanidoso es el que se cree digno de ser más de lo que es, mientras el pobre de espíritu cree merecer menos de lo que disfruta. Además, el pródigo es el que se excede, el avaro el que se queda corto en todo gasto. Lo mismo podemos decir del tacaño y el disipador; el último rebasa el límite adecuado, mientras el primero no llega nunca a él. El bribón va en busca del beneficio a toda costa y en todas las cosas, mientras el tonto no se atreve a obtenerlo de manera lícita. Una persona siente envidia a la vista de la prosperidad con mayor frecuencia de la debida, porque aun los merecedores de prosperidad despiertan malestar en el envidioso cuando gozan de ella; el carácter opuesto carece de nombre definido, siendo aquel que indica exceso en no dolerse aun ante la prosperidad de quien no la merece, sino que lo acepta todo, de la misma manera que los glotones aceptan todo género de comida, mientras su opuesto siente impaciencia debido a la envidia.

Es superfluo añadir a la definición que las relaciones particulares existentes entre cada una de las cosas no deben ser accidentales; porque no hay arte teórica o productiva que emplee tales adiciones en sus definiciones, tanto en el discurso como en la

acción; la adición se dirige meramente contra los sofismas lógicos contra las artes. Consideremos, pues, las anteriores como simples definiciones, que se establecerán con mayor exactitud cuando hablemos sobre los hábitos opuestos.

Mas también hay especies entre esos estados que llevan nombre diferente de acuerdo con el exceso que puede ser en tiempo, grado o en el objeto que provoque dicho estado, v. g., un hombre será pronto de genio si se molesta rápidamente, más de lo debido; irascible y apasionado de sentir más las cosas; mordaz si tiene tendencia a retener o refrenar su ira; violento y abusivo por los castigos que inflige debido a la ira. Los epicúreos, los glotones, los ebrios reciben estos nombres por mostrar tendencia contraria a la razón en cuanto a la indulgencia en uno u otro de los alimentos o bebidas.

No hay que olvidar que algunos de los defectos mencionados no deben considerarse dependientes de la manera de obrar, si manera significa exceso de pasión: v. g., no se llama adúltero a uno a causa de su excesiva frecuentación de mujeres casadas; la palabra «*excesó*» no puede aplicarse en este caso, mas el acto es sencillamente perverso en sí; la pasión y su carácter se expresan mediante la misma palabra. Lo mismo decimos en lo referente al ultraje. De aquí que los hombres discutan la propiedad de dichas palabras aplicadas a sus actos; dicen que frecuentaron las mujeres casadas mas no que cometieren adulterio (puesto que obraron por ignorancia o por coacción), o que dieron un golpe sin cometer ultraje; de ese modo se defienden contra todas las demás imputaciones de esa índole.

CAPÍTULO IV

Una vez llegados a este punto debemos manifestar que, puesto que hay dos partes del alma, divídense las virtudes correspondientemente, siendo las intelectuales las correspondientes a la parte racional, aquellas cuya función es la verdad, ya en lo referente a la naturaleza de una cosa o a su génesis, mientras las otras pertenecen a la parte irracional pero apetitiva, porque no toda y cualquier parte del alma, suponiendo sea divisible, es apetitiva. Por lo tanto, es necesario que el carácter tiene que ser malo o bueno a causa de que procure o evite ciertos placeres y dolores. Esto queda evidenciado por nuestra clasificación de las pasiones, potencias y estados, porque las potencias y estados son potencias y estados de las pasiones, y las pasiones se distinguen por el dolor y el placer. De manera que por estas razones y también a causa de nuestras anteriores proposiciones deduciremos que toda virtud moral está ligada a placeres y dolores. Porque fuere lo que fuere lo que hace tienda un alma a perfeccionarse o desmerecer, encuentra placer respecto de esas cosas y con relación a ellas. Decimos que los hombres son malos mediante placeres y dolores, ya por procurarse y por evitar los placeres inadecuados o los dolores inadecuados o por procurárselos de modo inadecuado. Por lo tanto, todos se muestran dispuestos a definir las virtudes como insensibilidad o inalterabilidad respecto de los placeres y dolores, definiendo los vicios como lo opuesto a eso.

CAPÍTULO V

Una vez admitido que la virtud es aquella especie de hábito debido al cual sienten los hombres tendencia hacia la mejor manera de obrar, y mediante el cual se hallan en la mejor disposición hacia lo mejor, siendo lo mejor aquello que está de acuerdo con el recto modo de razonar, siendo también esto el intermedio entre el exceso y defecto con relación a nosotros, de todas estas consideraciones se desprende que la virtud moral es intermedio relativo al individuo de por sí, refiriéndose a ciertos intermedios en los placeres y dolores, lo placentero y lo doloroso. Algunas veces el intermedio estará en los placeres (porque también en ellos existe el exceso y el defecto), algunas en los dolores, otras en ambos. Porque el que sea excesivo en sus sentimientos de deleite excede en lo placentero, mientras aquel que exceda en sus sentimientos de dolor, excede en lo doloroso, y esto ya en absoluto o con referencia a cierta medida, v. g., cuando difiera de la mayoría de los hombres; pero el hombre de bien siente como debe sentir. Mas puesto que hay hábito a consecuencia del cual el que lo posee admitirá en algunos casos el exceso y en otros el defecto en cuanto a lo mismo, de ello se deduce que como estos actos se oponen uno al otro y al intermedio, también se opondrán los hábitos uno al otro y a la virtud.

No obstante, acontece que algunas de las veces todas estas oposiciones son claras, siéndolo en otras

ocasiones las que figuran de parte del exceso, otras las de la parte del defecto. La razón de la diferencia es que la desemejanza o semejanza en cuanto al intermedio no es siempre del mismo género, sino que en un caso un individuo puede pasar con mayor rapidez del exceso al hábito intermedio, otros del defecto, y la persona que más distante estuviere de ello parece ser la más opuesta; v. g., respecto del cuerpo el exceso en el ejercicio es más saludable que el defecto, y está más cercano al intermedio, pero en lo concerniente al alimento el defecto es más saludable que el exceso. Otro tanto ocurre con los estados voluntarios que tienden a practicar ya unos, ya otros, mostrando mayor tendencia a la salud en el caso de los dos actos electivos (el del grado de ejercicio y el de la cantidad de alimento), ya los buenos en cuanto al ejercicio, ya los buenos en lo referente a la sobriedad; y aquel que se opusiese a lo moderado y razonable será el hombre que esquive el ejercicio, no ambas cosas; y de tratarse de la alimentación, el que se muestra indulgente consigo mismo, mas no el que se deja morir de hambre. La razón de esto es que desde su origen nuestra naturaleza no diverge del mismo modo del intermedio en lo referente a todas las cosas; nos sentimos menos inclinados al ejercicio y más a la indulgencia. Otro tanto ocurre con relación al alma. Consideramos hábito opuesto al intermedio aquel hacia el cual tanto nuestros errores como los hombres en general sienten mayor inclinación, creyendo que el otro extremo no existe, por lo cual escapa a nuestra observación, no siendo advertido a causa de

su rareza. Por eso oponemos la ira a la placidez, lo irascible a lo plácido. No obstante, también hay exceso en lo referente a la placidez y disposición a la reconciliación, y la represión de la ira cuando uno se siente atacado por ella. Pero los hombres propensos a esto son poquísimos, inclinándose todos ellos hacia el extremo opuesto; ninguno hay animado por el espíritu de reconciliación cuando está iracundo.

Ya que hemos logrado redactar una lista de los hábitos respecto de las varias pasiones, con sus correspondientes excesos y defectos, y los hábitos opuestos en virtud de los cuales los hombres son tal cual la recta razón les indica sean (lo que es la recta razón, y con miras a qué tipo o grado tenemos que fijar el intermedio, es cosa que consideraremos más adelante), queda aclarado que todas las virtudes morales y los vicios están relacionados con los excesos y defectos de los placeres y los dolores, y que los placeres y dolores se originan o provienen en o de los hábitos y pasiones arriba indicados; pero el mejor hábito será aquel que sea intermedio respecto de cada clase de cosas. Evidente es, pues, que todas las virtudes, o al menos algunas de ellas, están relacionadas con los intermedios.

CAPÍTULO VI

Vamos a permitirnos arrancar de otro punto de partida y continuar nuestra marcha. Toda sustancia es por naturaleza una especie de principio; por

lo tanto, todas pueden producir muchas semejantes a ella: el hombre hombres, los animales en general animales, y las plantas plantas. Però además de esto el *hombre* es el único entre los animales que origina ciertas acciones, porque no diremos que ningún otro animal *obra*. Tales principios, que son los primeros orígenes de los movimientos, se llaman principios en el sentido estricto, y con mayor propiedad aún aquellos que tienen resultados necesarios; Dios es indudablemente principio de este género. El sentido estricto de *principio* no se halla entre los principios que carecen de movimiento, v. g., los de las matemáticas, aunque por analogía empleemos ese nombre también en cuanto a ellos se refiere. Porque si el principio se modificase prácticamente, todo aquello que se prueba por su mediación se alteraría; pero sus consecuencias no sufren cambio, no destruyéndose una a otra, a no ser por destrucción de lo asentado, y probando la verdad por su refutación. Pero el hombre es el origen de un género de movimiento, porque la acción es movimiento. Pero, puesto que, como en todo lo demás, el origen o principio es causa de todo lo existente o que surge por su mediación, debemos adoptar la misma opinión que en las demostraciones. Porque si, suponiendo que el triángulo tiene sus ángulos iguales a dos rectos, el cuadrilátero debe tenerlos iguales a cuatro ángulos rectos, es evidente que la propiedad del triángulo es causa de eso último. Y si el triángulo se alterase, otro tanto haría el cuadrilátero, que tendría seis ángulos rectos si el triángulo tuviere tres, y ocho si tuviere cuatro; mas si el pri-

mero no se altera sino que persiste siendo lo que era antes, tampoco se alterará el cuadrilátero.

La necesidad de lo que nos estamos esforzando por mostrar quedó aclarado en los «*Analíticos*»; anora no podemos afirmar ni negar nada con exactitud, de no ser esto.

Suponiendo no hubiere otra causa para que el triángulo gozase de la propiedad indicada, en este caso dicho triángulo sería una especie de principio o causa de todo lo que viniere tras él. De manera, que si todo cuánto existe pudiera tener lo opuesto a sus cualidades actuales, otro tanto ocurriría de necesidad en cuanto a sus principios, porque lo resultante de lo necesario es necesario; mas los resultados de lo contingente pudieren ser lo opuesto a lo que son; lo que depende de los hombres mismos forma gran parte de lo contingente, y los mismos hombres son principios de tales resultados contingentes. De manera que es evidente que todos los actos de los cuales el hombre es principio y en que interviene pueden ocurrir o no ocurrir, y que su ocurrencia o no ocurrencia (al menos aquellos en que su existencia o no existencia dependen de su intervención) depende de él. Pero en cuanto a lo que de él depende hacer o no hacer, él es la causa; y aquello de lo que él es causa de él depende. Y puesto que la virtud y el vicio y los actos que de ellos se desprenden o son motivados por ellos son respectivamente alabados o censurados (porque no alabamos o censuramos por lo que se debe a la necesidad, al azar o a la naturaleza, sino sólo aquello de que nosotros mismos somos causas, porque una

persona es alabada o censurada por aquello cuya causa ha sido), es evidente que la virtud y el vicio están relacionados con aquello de que el hombre mismo es causa y origen de sus actos. Debemos cerciorarnos de qué actos es él origen y causa. Ahora bien, todo el mundo admite es causa de todos aquellos actos voluntarios y llevados a cabo por deliberada elección humana, mas no de los involuntarios; y todo cuanto efectúe debido a elección deliberada será cosa hecha voluntariamente. Por lo tanto, queda evidenciado que la virtud y el vicio están relacionados con los actos voluntarios.

CAPITULO VII

Hay que aclarar, pues, lo que es lo voluntario y lo que es lo involuntario, así como lo que es elección deliberada, puesto que de acuerdo con esto definiremos la virtud y el vicio. Ante todo precisa considerar lo voluntario y lo involuntario. Tres son las cosas con una de las cuales parecería estar de conformidad: el apetito, la elección o el intelecto, es decir, que lo voluntario estará de conformidad con una de ellas, mientras lo involuntario será lo contrario de una de las tres cosas citadas. Pero el apetito se divide a su vez en tres especies: deseo, pasión y apetito sensual. Por eso hay que distinguirlos, considerando primeramente el caso de conformidad con el apetito sensual.

Ahora bien, todo cuanto esté de conformidad con el apetito sensual parecería ser voluntario, porque todo lo involuntario parece forzado, y lo forzado

es doloroso, siendo así todo lo que los hombres hacen y sufren debido a coacción, como dice Evenio, *«todo aquello a que se nos obliga es molesto»*. De manera que si un acto es doloroso es por forzarnos a que lo llevemos a cabo, y si se nos fuerza es doloroso. Mas todo lo que fuere contrario al apetito sensual es doloroso (porque ese apetito se dirige a lo placentero) y por lo tanto forzado e involuntario; por eso, lo que esté de conformidad con el apetito sensual es voluntario, porque se trata de dos opuestos. Además, toda perversidad nos hace más injustos, y la inmoderación parece ser perversidad, siendo el inmoderado el hombre que obra de conformidad con su apetito y contrariamente a su razón, mostrando su inmoderación cuando obra conforme a su apetito; pero obrar injustamente es voluntario, de manera que el inmoderado obrará injustamente al obrar conforme a su apetito; por lo tanto, obrará voluntariamente, y lo que se efectúa de conformidad con el apetito es voluntario. Sería ciertamente absurdo que los que se entregan a la inmoderación fueren más justos.

Debido a estas consideraciones, el acto efectuado por apetito parecería voluntario, mientras que por lo que vamos a decir parecería lo opuesto: lo que hace un hombre voluntariamente es lo que desea, y lo que desea hacer lo hace voluntariamente. Mas nadie desea lo que cree ser malo; pero seguramente el hombre que obra inmoderadamente no hace lo que desea, porque obrar inmoderadamente es obrar a causa del apetito contrariamente a lo que el hombre cree es mejor; de donde resulta que el mismo

hombre obra al mismo tiempo voluntaria e involuntariamente; mas esto no es posible. Además, el hombre moderado efectuará un acto justo, más justo que la inmoderación; porque la moderación es virtud, y la virtud hace que los hombres sean más justos. Ahora bien, uno obra moderadamente siempre que obre contra su apetito de conformidad con su razón. De manera que si obrar justamente es voluntario de la misma manera que lo es obrar injustamente (porque ambas cosas parece son voluntarias, y si la una lo es, debe serlo también la otra), pero la acción contraria al apetito es involuntaria, en este caso el mismo hombre y al mismo tiempo llevará a cabo la misma acción voluntaria e involuntariamente.

El mismo argumento puede aplicarse a la pasión, porque también se cree hay moderación e inmoderación, refreno y desenfreno de la pasión, de la misma manera que la hay en cuanto al apetito; y lo contrario a nuestra pasión es doloroso, y la represión es forzada, de manera que si lo forzado es involuntario, todos los actos efectuados debidos a la pasión serán voluntarios. Heráclito parece esté considerado la fuerza de la pasión cuando dice que su refrenamiento es doloroso, afirmando: «*Difícil es luchar contra la pasión; porque entrega la vida a cambio de lo que apetece.*» Pero si es imposible que el hombre lleve a cabo voluntaria e involuntariamente la misma cosa simultáneamente, y respecto de la misma parte del acto, entonces lo que se haec debido a deseo es más voluntario que lo que se efectúa motivado por el apetito o la pasión; y prueba

de lo que estamos diciendo es que efectuamos muchas cosas voluntariamente sin pasión o apetito.

Queda, pues, por considerar si obrar debido a deseo y obrar voluntariamente son idénticos. También esto parece imposible. Porque admitimos, y con nosotros aceptan todos, que la perversidad hace más injustos a los hombres, y la inmoderación parece es una especie de perversidad. Mas el resultado de la hipótesis expuesta más arriba parece sea lo opuesto, puesto que nadie desea aquello que considera malo, llevándolo a cabo cuando se entrega a la inmoderación. Si, por lo tanto, cometer injusticia es voluntario, y lo voluntario es lo que está conforme con el deseo, en este caso, cuando un hombre se entregue a la inmoderación no cometerá ya injusticia, sino que será más justo que antes de entregarse a ella. Pero esto es imposible. Evidenciado queda, pues, que lo voluntario no es acto que esté de conformidad con el apetito, ni que la acción involuntaria sea opuesta a él.

CAPÍTULO VIII

Pero que el acto de conformidad con la opción, o el opuesto a ella, no es la verdadera explicación de lo voluntario y de lo involuntario, es evidente teniendo en cuenta las siguientes consideraciones: hemos expuesto que el acto de conformidad con el deseo no era involuntario, sino más bien que todo cuanto se desea es voluntario, aunque hemos también establecido que es posible llevar a cabo voluntariamente lo que no se desea. Pero muchas cosas de las que hacemos las llevamos a cabo súbitamente debido al de-

seo, no habiendo nadie que opte deliberadamente por una manera de obrar de improviso.

Pero si, como vimos, lo voluntario debe ser una de estas tres cosas: acción de conformidad con el apetito, elección o el intelecto, y no siendo dos de esas cosas, no queda más alternativa que lo voluntario consista en la acción con alguna especie de intelección. Avanzando un poquito más, ultimaremos nuestra limitación sobre lo voluntario y lo involuntario. Obrar a la fuerza o no obrar a la fuerza, parece esté relacionado con esos términos; porque afirmamos que lo forzado es involuntario, y todo lo involuntario es forzado: de manera que ante todo hemos de considerar la acción efectuada por coacción, su naturaleza y su relación con lo voluntario y lo involuntario. Ahora bien, lo forzado y lo necesario, fuerza y necesidad, parecen opuestos a lo voluntario y a la persuasión en cuanto a los actos llevados a cabo. En general, nos referimos a la acción forzada y la necesidad hasta cuando se trata de las cosas inanimadas, puesto que decimos que una piedra se mueve hacia arriba y el fuego hacia abajo a causa de violencia y forzadamente; mas cuando su movimiento está de acuerdo con su tendencia natural interna, no afirmamos que el acto efectuado se deba a fuerza, no llamándolo voluntario tampoco, por no haber nombre para esta antítesis; pero cuando se mueven contrariamente a su tendencia, en ese caso afirmamos se mueven a la fuerza. De manera que también entre las cosas vivientes y entre los animales observamos con frecuencia sufren y obran debido a violencia, cuando

algo exterior los mueve contrariamente a su propia tendencia interior. Ahora bien, en cuanto a lo inanimado el principio motor es simple, pero en lo animado existe más de un principio, porque el apetito y la razón no siempre están de acuerdo. Y, en cuanto a los otros animales, la acción debido a violencia es simple (como en lo inanimado), por no tener apetito y razón que se opongan uno a la otra, sino que viven por el apetito, mas el hombre posee ambas cosas, a cierta edad, a las que atribuimos también el poder de acción, porque no empleamos este término refiriéndonos al niño ni a la bestia, sino sólo con referencia al hombre que ha llegado a obrar debido a la razón.

De manera que el acto coactivo parece sea siempre doloroso, y nadie obra debido a violencia sintiendo placer. De aquí surgen innumerables discusiones sobre el moderado y el inmoderado, porque cada uno de ellos obra de acuerdo con dos tendencias recíprocamente opuestas, de manera que (según la expresión usual) el moderado se arrastra penosamente alejándose de los apetitos placenteros (porque siente dolor al luchar contra la resistencia que le opone el apetito), mientras el inmoderado se arrastra penosamente luchando contra el obstáculo que le opone su razón. No obstante, parece que este último experimente menos dolor, porque el apetito tiende a lo placentero y él va en pos del placer deliciosamente; de manera que el inmoderado obra antes voluntariamente que forzosamente, puesto que obra sin pena. Mas la persuasión se opone a la fuerza y a la necesidad, y el moderado tiende

hacia aquello de que está persuadido, de manera que por eso procede voluntariamente y no a la fuerza. Pero el apetito conduce sin persuasión, estando desprovisto de razón. Por lo tanto, hemos demostrado que éstos sólo parece obran a causa de coacción e involuntariamente, y por qué parece obran así, es decir, por cierto parecido con la acción forzada, en virtud de lo cual atribuimos la acción forzada también a lo inanimado. No obstante, si añadimos la coletilla expresada en nuestra definición, lo que asentamos será falso también; porque sólo cuando algo *exterior* mueve una cosa, o la lleva al reposo contra su propia tendencia interior, decimos que ello ocurre a la fuerza; de otro modo no decimos se deba a la fuerza. Pero tanto en el moderado como en el inmoderado, lo que les mueve es la tendencia interior existente, puesto que están animados por ambas tendencias. De manera que no obran por violencia ni por fuerza, sino que, al menos por lo que dejamos dicho, obran voluntariamente. Porque el principio motor exterior que posterga o avanza opuestamente a la tendencia interior, es lo que denominamos necesidad, v. g., cuando golpeamos a alguien con la mano de otro cuyo deseo y apetito resisten igualmente; pero cuando el principio procede del interior, no hay violencia. Además, en ese caso hay placer y dolor en ambos, porque el moderado siente momentáneamente dolor al obrar en contra de su apetito, mas siente el placer de la esperanza, es decir, que inmediatamente recibe el beneficio, o hasta el placer de recibir beneficio actual inmediatamente porque goza de salud, mientras el in-

moderado siente placer al obtener mediante su immoderación lo que desea, mas experimenta dolor al esperar, pensando obra mal. De manera que afirmar que ambos obran debido a violencia no deja de ser razonable, porque uno de ellos algunas de las veces obra involuntariamente debido a su apetito, mientras el otro obra debido a su razón; una vez establecida esta separación, se desplazan uno a la otra. Por eso aplican los hombres este lenguaje al alma como un todo, por observar algo parecido a lo expuesto cuando se trata de los elementos de la misma. Ahora bien, pudiere aplicarse lo dicho en cuanto a las partes del alma; mas el alma como un todo, ya la del moderado o la del inmoderado, obra voluntariamente, no obrando a causa de violencia, mientras uno de los elementos en ellos existentes sí que obra de este modo, puesto que poseemos ambos por naturaleza; porque la razón existe en ellos por naturaleza, pues de permitir su desarrollo y no ponerle obstáculo, allí se hallará; lo mismo que el apetito, porque nos acompaña y existe en nosotros a partir de nuestro nacimiento. Mas esos son precisamente los dos signos por los cuales definimos lo natural: o es aquello que se halla en nosotros tan pronto hemos nacido, o aquello que sobreviene en nosotros si permitimos que el desarrollo proceda regularmente, v. g., las canas, la vejez, y así sucesivamente. De modo que ambos obran en cierto modo contrariamente a la naturaleza, y, no obstante, hablando en general, de acuerdo con la naturaleza, mas no la misma naturaleza. Por lo tanto, los enigmas acerca del moderado y el inmoderado son éstos: ¿obran

a la fuerza ambos o uno de ellos, de manera que sus actos son involuntarios, u obran simultáneamente ambos a la fuerza y voluntariamente, es decir, si lo forzado es involuntario, obran los dos de modo voluntario e involuntariamente? Lo dicho evidencia lo suficiente la manera cómo hay que afrontar esos enigmas.

También se dice, en otro sentido, que los hombres obran a la fuerza y violentamente sin que haya disconformidad alguna entre la razón y el apetito, es decir, cuando hacen lo que consideran doloroso y malo, al verse amenazados por la pena de los azotes, la cárcel, o la muerte, de no obrar como se solicita de ellos. Tales actos se afirma son debidos a violencia. ¿Habrá que negarlo diciendo que todos obran voluntariamente en cuanto al acto que realizan?, porque pudiere aducirse estaba en su poder abstenerse de efectuarlo, pudiendo someterse al sufrimiento. Tal vez pudiere afirmarse que algunos de dichos actos fueron voluntarios y otros no; porque cualquiera que fuere el acto que lleva a cabo el hombre sin desearlo está en su poder efectuarlo o abstenerse, pudiendo afirmar que siempre los lleva a cabo voluntariamente y no a la fuerza; mas respecto de aquellos en que no dispone de poder, los efectúa forzosamente en un sentido (pero no en absoluto), porque no opta por lo que lleva a cabo, sino por el objeto debido al cual lo hace, puesto que hay diferencia también en esto. Porque si un hombre tuviere que matar a otro por no poder cogerle jugando a la gallina ciega, sería objeto de risa si dijese obraba a la fuerza, y violentamente; debería aducir al-

gún mal mayor y más doloroso al que hubiere de someterse de no cometer el homicidio; porque entonces obraría a la fuerza, y violentamente, o al menos no debido a la naturaleza, cuando hiciera algún mal con buen fin, o por librarse de mayor mal; entonces al menos obraría involuntariamente, porque tales actos no están sujetos a su dominio. De aquí que muchos consideren el amor, el odio en algunos casos, y los estados naturales, como involuntarios, como demasiado fuertes para la naturaleza; sentimos indulgencia respecto de ellos como cosas capaces de sobrepasar la naturaleza. Parecería que un hombre obraba debido a fuerza e involuntariamente, si obrase de manera que le permitiera escapar antes al dolor fuerte que al suave, y en general, si se tratase de escapar al dolor antes que procurarse placer. Porque lo que de él depende (y todo gira sobre este punto) es lo que su naturaleza le permite sobrellevar; aquello que no le permita sobrellevar, lo que no está bajo el dominio de su apetito natural o razón, eso no depende de él. Por lo tanto, los que sienten inspiración y profetizan, si bien su acto es del intelecto, decimos no depende de ellos decir lo que dicen o hacer lo que hagan. Otro tanto ocurre respecto de los hechos llevados a cabo mediante el apetito; de manera que algunos pensamientos y pasiones no dependen de nosotros mismos, así como tampoco los actos resultantes de tales pensamientos y pasiones, sino que, como dijo Filolao, «*hay argumentos cuya fuerza es superior a nosotros*».

De modo que si lo voluntario y lo involuntario

hubieren de ser considerados con referencia a la fuerza existente, lo mismo que desde otros puntos de vista, permitidnos sea ésta nuestra última manera de distinguir. Nada oscurece tanto la idea de lo voluntario como el empleo de la expresión que dice que los hombres obran a la fuerza, y, no obstante, voluntariamente.

CAPITULO IX

Ya que hemos puesto punto final a esta cuestión, habiendo hallado que lo voluntario no se define por el apetito o la elección, solamente queda la manera de definirlo como aquello que depende del intelecto. Lo voluntario, pues, parece oponerse a lo involuntario, y obrar con conocimiento de la persona pasiva, instrumento y tendencia (puesto que algunas veces se conoce el objeto, v. g., como padre, pero no que la tendencia del acto sea matar, tampoco salvar, como ocurre en el caso de las hijas de Pellías; o conoce que el objeto es una bebida, mas la toma por un hechizo o vino cuando de lo que se trata en realidad es de cicuta), parece opuesto a la acción debido a ignorancia en la persona, instrumento o cosa, si, es decir, la acción es esencialmente efecto de la ignorancia. Todo cuanto se hace debido a ignorancia, se trate de persona, instrumento o cosa, es involuntario; lo opuesto, por lo tanto, es voluntario. Por eso, pues, todo lo que el hombre haga (dependiendo de su poder abstenerse de llevarlo a cabo) no por ignorancia y debido a sí mismo, debe ser necesariamente voluntario; eso es la

voluntariedad. Mas todo lo que haga por ignorancia y debido a su ignorancia, lo hace involuntariamente. Pero puesto que la ciencia o el conocimiento es de dos clases, una la posesión, el uso del conocimiento la otra, al hombre que tiene conocimiento, pero no hace uso de él, podemos llamarle ignorante en cierto sentido justamente, pero en otro sentido no se le llamará así con justicia, v. g., de no haber puesto en juego su conocimiento debido a descuido. De la misma manera, podemos censurar a alguien por no tener conocimiento, de tratarse de alguna cosa fácil o necesaria, y no tenerlo debido a negligencia, placer o dolor. Esto es, pues, lo que tenemos que añadir a nuestra definición.

Eso es lo que completa nuestra distinción entre lo voluntario y lo involuntario.

CAPITULO X

Discurramos ahora sobre la preferencia, suscitando algunas dificultades sobre ella; porque pudiere dudarse a qué género pertenece y en cuál hay que situarla, y si lo voluntario y lo elegido son o no son idénticos. Hay quien insiste en que la elección es opinión o impulso, y el que se dedica a la averiguación puede muy bien creer que se trata de una u otra cosa, puesto que ambas se observa le acompañan. Ahora bien, es de toda evidencia que no es impulso, porque en ese caso sería deseo, apetito o pasión, porque nadie siente impulso sin haber experimentado uno de esos sentimientos. Mas la pasión y el impulso pertenecen también a las bes-

tias mientras la elección no les pertenece; además, aun aquellos capaces de los dos primeros prefieren con frecuencia sin pasión o apetito, y, cuando se hallan bajo la influencia de esas pasiones no eligen, sino que continúan inalterables bajo su influjo. Además, la pasión y el apetito llevan consigo siempre dolor, mas nosotros preferimos frecuentemente sin sentir dolor. Tampoco son idénticos el deseo y la elección, puesto que algunas veces deseamos lo que sabemos es imposible, v. g., regir o gobernar a todos los hombres o ser inmortales, mas nadie prefiere tales cosas de no ser que ignore la imposibilidad, ni lo posible, en general, de no creer está en su poder llevarlo a cabo o abstenerse de ello. Evidente es, pues, que el objeto de la elección debe consistir en una de las cosas que dependen de nuestro poder. Y del mismo modo, tampoco es la elección opinión, no siendo tampoco, en general, lo que uno cree; porque el objeto de elección era algo que estaba en nuestro poder, pudiendo creer sobre muchas cosas que no lo están, v. g., que la diagonal es conmensurable; y, además, la elección no es ya cierta, ya falsa. Tampoco es idéntica la elección a nuestra opinión sobre los asuntos de la práctica que figuran en la esfera de nuestro poder, como cuando creemos que debemos hacer o no hacer una cosa. Este argumento se aplica al deseo lo mismo que a la opinión; porque nadie elige un fin, sino los medios que a él conducen, v. g., nadie opta por disfrutar de salud, sino entre pasear o sentarse con el propósito de estar bien; nadie opta por ser feliz, sino ganar dinero o correr riesgos con el propósito de ser feliz. Y, en

general, al elegir dejamos ver ambas cosas: lo que elegimos y aquello por lo cual lo elegimos, siendo esto último aquello debido a lo cual optamos por algo, y lo primero lo que elegimos por algo. Mas el fin es lo que especialmente *deseamos*, y *creyendo* deber estar sanos y ser felices. De manera que esto evidencia que la opción es diferente tanto de la opinión como del deseo; porque tanto el deseo como la opinión se refieren especialmente al fin, mientras la opción no se refiere a él.

Evidente es, pues, que la elección no es deseo, opinión o juicio sencillamente. ¿En qué difiere de ellos? ¿Cómo se relaciona con lo voluntario? La respuesta a estas preguntas nos aclarará lo que es la elección. Entre lo posible hay algo sobre lo que podemos deliberar, mientras hay cosas sobre las que nuestra deliberación no es posible; porque algunas cosas son posible, mas su producción no depende de nuestro poder, pues algunas se deben a la naturaleza, a otras causas otras; y en cuanto a ellas, nadie intentaría deliberar a no ser por ignorancia. Mas en cuanto a otras, no sólo es posible la existencia y no existencia, sino también la deliberación humana; éstas son cosas que podemos realizar o no, dependiendo esto de nuestra potencia. Por lo tanto, no deliberamos respecto de los asuntos de los Indios, así como tampoco sobre la manera como pudiera cuadrarse el círculo; porque la primera de las cosas citadas no depende de *nuestro* poder, y la segunda está por completo más allá de la potencia de acción (con lo cual queda aclarado que la elección no es opinión simplemente),

aunque los asuntos de elección y acción pertenezcan a la clase de cosas que de nuestro poder dependen. Pudiérase suscitar el problema de cómo deliberan los médicos sobre sus asuntos asistidos de su ciencia, mientras los gramáticos no obran de la misma manera. La razón de ello es que el error puede surgir de dos modos (ya en el razonamiento ya en la percepción cuando nos hallamos comprometidos en el acto mismo), y en medicina uno puede sufrir error de ambos modos, mientras en gramática sólo es posible incurrir en él respecto de la percepción y la acción, y si se inquiriese sobre ello nunca llegaríamos al final de nuestra averiguación. Puesto que la elección no es ni opinión ni deseo simplemente, no siendo tampoco ambas cosas (porque nadie opta de improviso, aunque crea que debe obrar, y desea, súbitamente), debe estar compuesta de ambas, puesto que las dos cosas se hallan en el hombre que elige. Pero hay que preguntar: ¿cómo está compuesta de ellas? Su mismo nombre puede servirnos de indicación porque la opción no consiste simplemente en adoptar, sino en adoptar una cosa antes que otra; y eso es imposible sin la consideración y la deliberación; por lo tanto, la elección surge de la opinión deliberada.

Ahora bien, nadie delibera sobre el fin (puesto que él ha sido ya fijado para todos), sino sobre aquello que a él tiende, ya sea una cosa ya sea otra la que a él tienda, y la manera como puede alcanzarse, suponiendo se haya resuelto por una de las dos. Todo el mundo considera esto hasta que ha llevado la iniciación de la producción a un punto que figure

dentro de su esfera de acción. Si, por lo tanto, no hay nadie que opte deliberadamente sin preparación, sin consideración alguna en cuanto a si es preferible hacer esto o no hacerlo, si consideramos todo cuanto de uno depende en cuanto a los medios para alcanzar el fin, capaces de existir o no existir, es evidente que la elección es impulso considerado hacia algo que está a nuestro alcance; porque todos consideramos lo que elegimos, mas no elegimos todo cuanto consideramos. Llamo considerada a una cosa cuando la consideración es el origen y causa del apetito, y cuando el hombre siente este impulso a causa de la consideración. Por eso no existe la opción en los otros animales, ni tampoco en el hombre en todas sus edades o en todos sus estados; porque no hay consideración o juicios sobre la base de un acto, pero es del todo posible que muchos animales tengan opinión sobre si han de hacer una cosa o no; lo único que les es imposible es pensar consideradamente. Porque la parte considerativa del alma es aquella que observa una causa de alguna especie; y el objeto de una acción es una de las causas; porque llamamos causa a algo debido a lo cual se produce algo; pero el propósito de la existencia o producción de una cosa es lo que especialmente llamamos su causa, v. g., la causa de andar será coger esto o lo otro, si éste fuere el propósito debido al cual andamos. Por lo tanto, los que no se hubieren fijado un fin no sienten tendencia a deliberar. De manera que, si un hombre hace o se abstiene por sí, y no debido a ignorancia, de aquello que está en su poder hacer

o abstenerse de hacer, obrará o se abstendrá voluntariamente; mas son muchas las cosas que hacemos sin deliberación o premeditación; de aquí se desprende que todo aquello que haya sido deliberadamente elegido es voluntario, mas no todo lo voluntario es elegido deliberadamente, y que todo lo que es conforme a la elección es voluntario, pero no todo lo voluntario está de conformidad con la elección. Al mismo tiempo esto evidencia que definen bien aquellos legisladores que afirman que algunos estados del sentimiento tienen que considerarse como voluntarios, algunos involuntarios, y algunos premeditados; porque si no puede decirse que se expresan con precisa exactitud, al menos se aproximan a la verdad. Mas sobre estas cuestiones discutiremos en nuestra investigación sobre la justicia; por ahora, queda aclarado que la elección deliberada no es simplemente deseo o simple opinión, sino opinión y apetito juntamente cuando se deducen como conclusión debida a la deliberación.

Pero puesto que si se delibera siempre se hace con miras a un fin, y el que delibera tiene siempre un objeto hacia el que tiende, con referencia al cual juzga lo que es oportuno, nadie delibera sobre el fin; este es el punto de partida y la suposición, del mismo modo que en la ciencia especulativa, a la que nos referimos sucintamente al comienzo de este tratado y minuciosamente en los *«Analíticos»*. Todo el mundo inquiere, ya lo haga de acuerdo con el arte o no, sobre lo que tiende al fin, v. g., si hay que ir a la guerra o no ir, cuando sea esto sobre lo que se delibere. Pero la causa

u objeto se presenta antes, v. g., la riqueza, el placer, o cualquier otra cosa de esta índole en que estriba nuestro objeto. Porque el hombre que delibera lo hace si ha considerado, desde el punto de vista del fin, aquello que conduce a situar dicho fin a su alcance o radio de acción, o lo que puede hacer actualmente tendiendo hacia dicho objeto. Pero el objeto o fin es siempre algún bien por naturaleza, y el hombre delibera sobre sus constituyentes parciales, v. g., el médico sobre si tiene que administrar una droga; el general sobre el punto en que debe acampar. Para ellos el fin absolutamente mejor es el bien. Pero el fin bueno no es el que se persigue, sino el bueno en apariencia, cuando se obra contrariamente a la naturaleza y debido a perversión. La razón de esto es que hay cosas que no pueden utilizarse para nada que no fuere lo determinado por su naturaleza, v. g., *la vista*, porque no podemos ver sino lo visible, ni oír nada a no ser lo perceptible por el oído. Mas la ciencia nos capacita para efectuar aquello no perteneciente a aquella ciencia, porque la misma ciencia no está igualmente relacionada con la salud y la enfermedad, sino naturalmente con la primera, y contrariamente a la naturaleza en cuanto a la última. Y de la misma manera el deseo tiende al bien naturalente, y al mal contrariamente a la naturaleza, y se desea naturalmente el bien, mas contrariamente a la naturaleza y a causa de la perversión se desea asimismo el mal.

Además, la corrupción y la perversión de una cosa no tiende a algo al azar, sino al contrario o intermedio entre él y su contrario.

Porque no se puede salir de ese dominio o terreno, puesto que el error no conduce a algo al azar, sino a lo contrario de la verdad cuando haya contrario, y precisamente al contrario que es contrario conforme a la ciencia apropiada. Por lo tanto, el error y la elección resultante deben derivar del punto medio hacia el opuesto, y el opuesto al medio es exceso o defecto. Y la causa es lo placentero o lo doloroso; porque estamos constituidos de tal manera que lo placentero parece bien para el alma y lo más placentero mejor, mientras que lo doloroso le parece mal y lo más doloroso peor. De manera que de lo dicho se deduce claramente que la virtud y el vicio están relacionados con los placeres y dolores; porque tienen relación con objetos de elección y ésta está relacionada con el bien y el mal, o lo que parece tal, y el placer y el dolor parecen serlo naturalmente.

De ello se desprende, puesto que la virtud moral es en sí intermedio y está absolutamente relacionada con los placeres y los dolores, y el vicio reside en el exceso y el defecto, estando relacionado con las mismas cosas que la virtud, que la virtud moral es hábito que tiende a elegir el justo medio con relación a nosotros en las cosas placenteras y dolorosas, respecto de la cuales, según nos produzcan placer o dolor, afirmamos que los hombres tienen especie definida de carácter; porque no decimos que alguien tenga especie definitiva de carácter meramente porque le plazca lo dulce o lo amargo.

CAPITULO XI

Una vez establecidas estas distinciones, vamos a exponer si es la virtud lo que causa que la elección sea acertada y el fin u objeto acertado también, de manera que el hombre elija el fin acertado, o si (como algunos afirman) hace sea acertada la razón. Mas lo que efectúa esto es la moderación, puesto que ella es la que conserva la razón. Mas la virtud y la moderación difieren. Más adelante hablaremos sobre ellas, puesto que aquellos que creen que la virtud hace sea acertada la razón, opinan de este modo debido a esta causa: que la moderación es de esta naturaleza y que la moderación es una de las cosas que elogiamos. Ahora que hemos discurrido sobre las cuestiones preliminares vamos a exponer nuestra opinión. Es posible que el objeto a que se tiende sea acertado, pero el hombre puede posiblemente sufrir error en cuanto a los medios conducentes a dicho fin; también puede ser erróneo el objeto, mientras los medios conducentes hasta él sean acertados; puede también ocurrir que ambos sean erróneos. ¿Será la virtud la que establece el fin, o los medios que a él nos lleven? Opinamos es el fin, porque éste no se alcanza por inferencia o razonamiento. Vamos a adoptar esto como punto de partida. Porque el médico no pregunta si alguien debe o no estar sano, sino si debe pasear o no; tampoco el entrenador si uno debe estar en buenas condiciones o no debe estarlo, sino si debe luchar en el circo o no luchar.

Y, del mismo modo, no hay arte que haga preguntas sobre el fin u objeto; porque así como en las ciencias especulativas las suposiciones son nuestros puntos de partida, en las productivas el fin es punto de partida y se da como supuesto. V. g., razonamos diciendo que puesto que este cuerpo ha de estar sano, habrá que hallar en él tal y cuál cosa, si ha de alcanzar la salud, de la misma manera que argüimos en geometría si los ángulos del triángulo son iguales a dos rectos, debe ocurrir tal y cuál cosa. Por lo tanto, el fin que se persigue es el punto de partida de nuestro pensamiento, el fin de nuestro pensamiento es el punto de partida de nuestra acción. Por lo tanto, si la razón o la virtud son causa de todo acierto, de no ser causa la razón, en este caso el fin (pero no los medios) deberán su acierto a la virtud. Pero el fin es el objeto de la acción; porque toda elección es de algo con miras a algún objeto. Entonces el objeto será el medio, y la virtud la causa del medio al elegirlo. Mas la elección no es sobre éste, sino de las cosas que se hacen con miras a dicho objeto. El acertar en ello (me refiero a lo que debe hacerse con miras al objeto) pertenece a otra facultad; mas en cuanto al acierto sobre fin de la elección la causa es la virtud. Y, por lo tanto, juzgamos el carácter de un hombre guiándonos por sus tendencias, es decir, por el objeto con miras al cual obra y no por el acto en sí. Y, de la misma manera, la opción por el vicio se efectúa con miras al objeto opuesto al de la virtud. Si, por lo tanto, un hombre en cuyo poder estuviere llevar a cabo lo honroso abstenién-

dose de lo vil, llevase a cabo lo opuesto, evidente será que este hombre no es bueno. De aquí se deduce que tanto el vicio como la virtud son voluntarios; porque no hay necesidad de hacer lo que es perverso. Por lo tanto, el vicio es vituperable y la virtud digna de alabanza; porque lo involuntario no es censurable aunque fuere vil o malo, de no ser loable el bien, sino sólo lo voluntario. Además, elogiamos y censuramos a los hombres respecto de su elección antes que sus actos mismos (aunque la actividad sea más de desear que la virtud), porque el hombre puede obrar mal bajo el dominio de la fuerza, pero nadie establece esta opción debido a violencia. Además, solamente a causa de no ser fácil descubrir la naturaleza de la elección en un hombre nos vemos forzados a juzgar su carácter por sus actos. La actividad, pues, es más deseable, pero la elección más digna de elogio. Esas dos cosas son las que deducimos de nuestras suposiciones, estando de conformidad con la observación.

LIBRO III

CAPÍTULO I

Ya hemos establecido en su forma universal hay estados intermedios en las virtudes; que éstos se deben a propósito deliberado, así como que sus opuestos son vicios y cuáles son estos últimos. Ahora vamos a considerarlos particularmente, tratando de ellos ordenadamente: ante todo vamos a ocuparnos del valor. Todos están de acuerdo en que el valeroso tiene que afrontar lo terrible y que el valor figura entre las virtudes. En nuestra tabla establecimos distinción entre la confianza y el temor, considerándolos como contrarios; en un sentido son ciertamente opuestos uno al otro. Evidente es, pues, que aquellos a quienes se aplican denominaciones de conformidad con dichos hábitos serán igualmente opuestos unos a otros, v. g., *el cobarde*, porque así se le llama por temer más de lo debido, por tener menos confianza de la justa, y, en cuanto al confiado, se le aplica este nombre por temer menos de lo que debiere y sentir mayor confianza de la que es justa (de aquí que reciban nombres derivados de los de cualidades, v. g., «*confiado*» es derivado de «*confianza*»). De manera que como el valor es el mejor hábito con referencia al temor y la confianza, y no debemos ser como el confiado (que

peca por defecto en un sentido y por exceso en otro) ni como el cobarde (del cual podemos decir otro tanto, mas no por referencia a los mismos objetos, sino a la inversa, porque es deficiente en cuanto a confianza y excesivo en cuanto al temor), queda aclarado que el hábito intermedio entre la confianza y la cobardía será el valor, porque éste es el mejor entre ellos.

El hombre valeroso parece en general intrépido, mientras el cobarde tiende hacia el temor; este último teme lo mucho y lo poco, a lo grande y a lo pequeño, intensa y rápidamente, mientras su opuesto nada teme, o teme levemente y con repugnancia, en contadas ocasiones y sólo a las cosas grandes. El valeroso resiste aun lo muy terrible, mientras el cobarde no resiste ni aun lo ridículamente terrorífico. ¿Qué es, pues, lo que el valeroso resiste? ¿Son, ante todo, las cosas que cree él terribles o las que creen los demás? De ser esto último su valor no sería cosa de consideración; mas de tratarse de las cosas que para él fueren terribles, en este caso tendría que considerar terribles muchas cosas (siendo éstas las que causan temor en los que las creen terribles, grande si fueren muy terribles, leve, si fueren levemente terribles. De ello se deduce que el valeroso siente mucho temor y grave; de lo contrario el valor parecería hacer al hombre intrépido, consistiendo la intrepidez en temer pocas cosas, de temer alguna, y en temerlas con repugnancia. Pero tal vez empleamos el vocablo «*terrible*» en dos sentidos, de la misma manera que usamos «*agradable*» y «*bien*». Hay cosas que son agrada-

bles y bienes en absoluto, otras para alguna persona particularmente, mas malas en absoluto y no agradables, v. g., lo que es útil para el malvado o agradable para los niños como tales; y de la misma manera lo terrible es absolutamente tal o lo es para alguna persona particularmente. Por lo tanto, lo que teme un cobarde, como cobarde, no es terrible para cualquier persona o lo es levemente; mas lo que es terrible para la mayor parte de los hombres o para la naturaleza humana, es precisamente lo que nosotros llamamos absolutamente terrible. Mas el valeroso se muestra intrépido ante estas cosas y las resiste, siendo terribles para él en un sentido, pero no en otro (terribles para él considerado como hombre, mas no como valeroso), a no ser levemente algunas veces, otras en absoluto. No obstante, tales cosas son terribles por serlo para la mayoría de los hombres. Esta es la razón debido a la cual, digámoslo de paso, el hábito del valeroso merece elogios; su condición es análoga a la del fuerte o el hombre sano, porque estos últimos son lo que son, no porque el esfuerzo no canse al primero ni porque la temperatura moleste al segundo, sino debido a que no sufren alteración ni el uno ni el otro en absoluto, o de sufrirla la sufren levemente, cuando dichas cosas afectan a los más o a la mayor parte de los hombres. Por lo tanto el enfermo, el débil y el cobarde se alteran a causa de afecciones corrientes, así como de las otras, pero con mayor rapidez y en mayor intensidad que los más, y, además, por las cosas que afectan a los

más no se alteran en absoluto o se afectan levemente.

Pero pudiera preguntarse todavía si hay algo terrible para el valeroso, de no ser incapaz de sentir temor. ¿No podremos considerarle capaz de temor a la manera arriba indicaba? Porque el valor consiste en tener a la razón, como punto de mira, y la razón aconseja tendamos a lo noble. Por lo tanto, el hombre que resiste lo terrible debido a cualquier otra causa que no sea ésta o es un insensato o un confiado; pero el hombre que lo tolera sólo por amor a lo noble es el intrépido y valeroso. Por lo tanto, el cobarde teme hasta lo que no debiera temer; el confiado siente confianza hasta cuando no debiere experimentarla; el valeroso teme y confía cuando debe temer y confiar, siendo en este sentido un intermedio, puesto que es confiado o teme según la razón le dé a entender. Pero la razón no aconseja al hombre tolere lo muy doloroso o destructor, a no ser que sea noble; ahora bien, el confiado es confiado con respecto a tales cosas, aun en el caso en que la razón no se lo aconseje, mientras el cobarde no siente confianza aun en el caso en que debe sentirla; el valeroso sólo se confía ante tales cosas cuando la razón se lo aconseja.

Hay cinco clases de valor, así llamadas por cierta analogía existente entre ellas; porque todas ellas toleran las mismas cosas, mas no por las mismas razones. Una de dichas clases es el valor cívico, debido al sentido de la afrenta; otra el militar, causado por la pericia y el conocimiento, no (como dijo Sócrates) de lo terrible, sino de los recursos de que

dispone para hacer frente a lo terrible. La tercera clase de valor se debe a la inexperiencia e ignorancia; es el que hace que los niños y los locos hagan frente a lo que hacia ellos avanza y agarren las serpientes. Otra clase se debe a la esperanza, que hace a los que fueron frecuentemente afortunados, o a los ebrios, afrontar los peligros, porque el vino les hace vehementes. Otra clase se debe a sentimiento irracional, v. g., amor u odio; porque el enamorado es antes confiado que tímido, y afronta muchos peligros, como el que mató al tirano en Metapontio o el hombre sobre el que nos relatan fábulas en Creta. Otro tanto ocurre en cuanto a la acción o actor del odio o la pasión, porque ésta excita. Por eso se cree que los jabalíes son valientes aunque realmente no lo sean, porque así se comportan cuando se les excita, mas otras veces se muestran variables, como los hombres confiados. Pero el valor que procura la pasión es sobrenatural (la pasión es invencible; por eso los niños son excelentes reñidores); el valor cívico es efecto de las leyes. Lo cierto es que ninguna de esas formas es valor, aunque todas son útiles para procurar ánimos ante el peligro.

Hasta ahora hemos tratado de lo terrible en general; ahora lo mejor que podemos hacer es establecer ulteriores distinciones.

En general, todo cuanto produzca terror se llama terrible, siéndolo todo cuanto causa dolor destructor. Porque los que esperan algún otro dolor pueden quizás sentir otro dolor y otra emoción mas no terror, v. g., si un hombre prevé que sufrirá el aguijón de la envidia o de los celos o la afrenta. Pero

el terror únicamente se siente con relación a la expectación de dolores cuya naturaleza consiste en ser destructores para la vida. Por lo tanto, los muy afeeminados en cuanto a algunas cosas son valerosos, y algunos que se muestran tenaces y resistentes son cobardes. Cierto es creemos que el signo especial del valor consiste en adoptar cierta actitud ante la muerte y el dolor que ella causa. Porque si un hombre estuviere constituido de tal modo que tuviese la paciencia requerida por la razón ante el calor, el frío y molestias parecidas no peligrosas, mas fuere débil y tímido ante la muerte, no debido a ningún otro sentimiento, sino por significar destrucción, mientras otro se mostrase tímido respecto de ellos, mas inalterable en cuanto a la muerte, el primero parecería cobarde y el último valeroso; porque hablamos del peligro también solamente respecto de tales objetos de temor por aproximarnos a lo que causará destrucción; cuando ésta parece estar ya en contacto con nosotros, entonces decimos hay peligro.

Por lo tanto, los objetos terroríficos respecto de los cuales llamamos a un hombre valeroso son, como hemos indicado, los que parecen capaces de causar dolor destructor, mas sólo cuando parezca se aproximan a nosotros y no están alejados, siendo de tal magnitud, real o aparente, que no sea desproporcionada para el hombre, pues hay cosas que deben parecer terribles al hombre y capaces de vencer a todos ellos. Porque lo mismo que lo caliente y lo frío, y ciertas otras potencias, son demasiado fuertes para nosotros y las condiciones corporales

humanas, deben serlo también algunas emociones para el alma.

El cobarde y el confiado son extraviados por sus hábitos; porque el cobarde considera terrible lo que no es, y lo que lo es levemente parécele terrorífico en extremo, mientras que pasando al opuesto, al confiado, éste considera lo terrible como inofensivo y lo terrible como si lo fuere levemente; mas el valeroso considera las cosas como realmente son. Por lo tanto, si un hombre afronta lo terrible debido a ignorancia (v. g., si un hombre afronta en el transporte de la locura el peligro del rayo), no será valeroso, no siéndolo tampoco si, conociendo la magnitud del peligro, se expone a él a causa de la pasión, como los Celtas empuñan las armas para salir al encuentro de las olas; en general, todo el valor de los bárbaros encierra pasión. Pero hay también algunos que afrontan el peligro debido a otros placeres, porque la pasión no deja de tener cierto placer, encerrando, como encierra, la esperanza de la venganza. Pero, no obstante, ya afronte el hombre la muerte por éste o algún otro placer o para escapar a mayores males, no se le llamará valeroso con justicia; porque si morir fuere placentero, el licencioso se hubiere expuesto a la muerte muchas veces debido a su inmoderación o desenfreno (desde el momento en que lo que cause la muerte sea placentero, aunque no la muerte en sí), de la misma manera que muchos saben se exponen a la muerte a causa de su desenfreno, pero ninguno de ellos se consideraría valeroso aun en el caso en que se entregase a la crápula mostrándose plena-

mente decidido a morir. Tampoco será valeroso el hombre que busque la muerte con el fin de evitar algún trastorno, como muchos hacen; repitiendo las palabras de Agathón diremos: «*Los malvados que sienten debilidad ante las penalidades están enamorados de la muerte.*» También dicen los poetas que Cheiron, a causa del dolor de su herida, imploraba la muerte para librarse de su inmortalidad. De la misma manera, todos cuantos afrontan el peligro debido a la pericia no son realmente valerosos; esto es lo que tal vez ocurre a la mayor parte de los soldados; porque la verdad es precisamente lo opuesto a lo que Sócrates pensaba; afirmó que el valor era conocimiento. Pero los que saben cómo se sube un mástil son confiados, no por saber lo que es terrible, sino por saber cómo han de comportarse en los peligros que les amenacen. Tampoco es valor todo lo que hace luchan los hombres con mayor arrojo, porque entonces, si como dice Theognis: «*todos temen a la pobreza*», la fuerza y la riqueza serían valor. Naturalmente, hay algunos que, aunque cobardes, afrontan los peligros a causa de su pericia, por no considerarlos peligros, por saber a qué han de recurrir; y prueba de esto es que cuando consideran no pueden recurrir a nada y el peligro está muy próximo, no lo afrontan. Pero cuando la afrenta (entre otras causas de esta índole), hace que un hombre desafíe el peligro es cuando más parece es valeroso; así es como dice Homero que Héctor afrontó el peligro de Aquiles, «*y la afrenta se apoderó de Héctor*»; y como dice en otra parte: «*Polydamas será el primero que me vilipen-*

die.» Este valor es cívico. Mas el verdadero valor no es éste ni ninguno de los otros, pero lo parecen, como parece serlo el hecho de las bestias que salen al encuentro del golpe que van a asestarles movidas por la pasión. Porque el hombre debe defender su posición aunque sienta temor, no a causa del descrédito en que pudiese incurrir, ni debido a la pasión, ni porque suponga puedan matarle o por disponer de poder que le permita protegerse, porque en este caso ni llegaría a pensar existe algo a lo que haya que temer. Mas puesto que toda virtud lleva en sí elección deliberada (ya dijimos anteriormente lo que significa esto y qué es lo que ocasiona que el hombre establezca su opción en todo a causa de algún fin, y que el fin es lo noble), es evidente que el valor, a causa de ser virtud, hará que el hombre afronte lo terrible debido a algún fin, de manera que no lo haga debido a ignorancia (porque su virtud le faculta para juzgar con rectitud), ni por el placer, sino porque el acto es noble; pues desde el momento en que no fuere noble sino frenético, no afronta el peligro, porque tal cosa sería vergonzosa. En lo referente a qué cosas es el valor estado intermedio, entre qué y por qué, así como en cuanto al significado de lo terrible, ya hemos expuesto lo que creemos adecuado a nuestro presente propósito.

CAPITULO II

Tras lo dicho debemos intentar establecer ciertas distinciones entre el desenfreno y la templanza.

«Desenfreno» tiene varios sentidos; en un sentido es lo irreprimido y no corregido, como lo indiviso es lo no dividido, y en cuanto a las dos mismas clases, es decir, la una capaz, la otra incapaz de división; porque indiviso significa ambas cosas, tanto en lo incapaz de división como lo capaz pero no actualmente dividido; otro tanto ocurre con «desenfrenado». Porque es tanto aquello que por naturaleza rehusa la represión, como lo que por naturaleza la acepta, pero que no ha recibido aún represión a causa de las faltas respecto de las cuales el hombre templado obra justamente, v. g., los niños. Porque les aplicamos el mismo nombre que al desenfrenado, mas a causa de esta última clase de desenfreno. Y, además, damos este nombre en sentido diferente a los que son difíciles de corregir y a los que es imposible corregir por medio de la represión. Por lo tanto, como desenfreno tiene muchos sentidos, queda aclarado está relacionado con ciertos placeres y dolores, y que las formas difieren una de otra y de otros estados por la índole de actitud adoptada respecto de ellos; ya hemos expuesto cómo aplicamos en el uso la palabra «desenfreno» a los varios estados por analogía. En cuanto a los que a causa de su insensibilidad no se alteran debido a estos mismos placeres, hay algunos que los llaman insensibles, mientras otros les aplican otros nombres; pero este estado no es muy corriente o común, porque todos ellos yerran en dirección opuesta, siendo congénito en todos el ser vencidos por tales placeres y sensibles a su influencia. Ese es el estado en que principalmente se encuentran los pa-

tanos que los escritores festivos hacen aparecer en los escenarios, que se alejan hasta de los placeres moderados y necesarios.

Fero, puesto que la templanza se relaciona con los placeres, debe también relacionarse con ciertos apetitos; por eso debemos cerciorarnos sobre cuáles son ellos. Porque el hombre templado no muestra su templanza respecto de todos los apetitos y todos los placeres, sino sobre los objetos de dos sentidos, al parecer: el gusto y el tacto, o más bien sobre los pertenecientes al tacto solamente. Porque su templanza no se muestra con referencia al placer visual de la belleza (mientras no vaya acompañada del apetito sexual) o el dolor visual en cuanto a la fealdad; tampoco en cuanto al placer o al desagrado del oído experimentados al escuchar la armonía o la discordancia; ni en lo referente al placer o desagrado olfativo sufrido al contacto de los perfumes agradables o desagradables olores. Tampoco se llama desenfrenado al hombre debido a que sienta o deje de sentir en lo concerniente a esas cosas. Por ejemplo: si uno contempla una bella estatua, un bonito caballo, o un hermoso sér humano, u oye cantar (sin que eso vaya acompañado del deseo de comer, beber, o indulgencia sexual, sino sólo con el deseo de contemplar lo bello y oír a los cantores), no será considerado como desenfrenado o destemplado con mayor razón que los que quedaron encantados por las Sirenas. La templanza y el desenfreno están relacionados con los dos sentidos cuyos objetos son percibidos por ellos, que producen placer o desagrado también en las bestias; esos son los sentidos del gus-

to y del tacto, porque parece que las bestias se muestren insensibles a todos los demás sentidos en general, v. g., la armonía y la belleza; porque no experimentan sensación digna de consideración ante la mera vista de la belleza o al oír una armonía excepto quizás en algunos casos sorprendentes. En lo referente a los olores placenteros y desagradables ocurre otro tanto, aunque todos sus sentidos son más finos que los nuestros. Cierto es que sienten placer a causa de algunos olores; pero ésto les alegran accidentalmente y no debido a su propia naturaleza, siendo aquellos que producen placer en nosotros debido a la esperanza y la memoria, v. g., el placer sentido a causa del olor que se desprende de los alimentos y bebidas; porque éstos los disfrutamos a causa de un placer diferente, el de comer o el de beber; los olores que causan placer por su propia naturaleza son los perfumes de las flores (por lo que Stratóniko hizo resaltar atinadamente que las flores olían *bellamente*, los alimentos, etc., *agradablemente*). Es cierto que las bestias no sienten excitación debido a todos los placeres relacionados con el gusto, v. g., no respecto de aquellos que se perciben por la punta de la lengua, sino sólo respecto de aquellos percibidos por el gáznate, siendo la sensación más bien de tacto que de gusto. Por eso los tragones no estiman la lengua larga, sino la gola de la grulla, como Philoxeno, el hijo de Eryxides. Por lo tanto, debemos considerar el desenfreno relacionado con los objetos del tacto. Lo mismo acontece en cuanto a los placeres que atañen al desenfrenado; porque la embriaguez, la gula, la lujuria,

la glotonería, y todas las cosas de esta índole, están relacionadas con los sentidos que hemos mencionado; y esas son las partes en que dividimos el desenfreno. Mas respecto de los placeres de la vista, el oído y el olfato, a nadie llamamos desenfrenado si se excede; mas censurando sin considerar vergonzosos tales errores, y todo respecto de lo cual no decimos que el hombre es moderado; el inmoderado no es ni desenfrenado ni templado.

Por lo tanto, el hombre cuya constitución sea deficiente en cuanto a los placeres de que todos en general deben participar y regocijarse será insensible (o cualquier otra cosa que podamos llamarle); el hombre excesivo es desenfrenado. Porque todo el mundo se deleita naturalmente en esos objetos y concibe apetitos por ellos, no siendo desenfrenado ni recibiendo este nombre; porque ni se excede en el regocijo más de lo justo cuando lo experimenta, ni siente mayor dolor que el debido cuando no lo experimenta; no siendo tampoco insensible, por no ser deficiente en la percepción del goce o el dolor, sino más bien en el exceso.

Mas puesto que hay exceso y defecto en esas cosas, habrá claramente también intermedio, y este estado será el mejor y el opuesto a los otros dos; de manera que si el mejor estado respecto de los objetos con los que el desenfrenado está relacionado es la templanza, ésta será el intermedio en lo referente a los placeres sensibles arriba mencionados, el intermedio entre el desenfreno y la insensibilidad, siendo el exceso el desenfreno y el defecto o no tiene nombre o se expresará empleando

los vocablos que hemos sugerido. Más adelante estableceremos mayor exactitud en las distinciones sobre la clase de placeres, cuando hagamos referencia a la moderación y a la inmoderación.

CAPITULO III

De la misma manera debemos cerciorarnos sobre lo que es la delicadeza y la irascibilidad; porque observamos que la primera está relacionada con el dolor que surge de la pasión, estando caracterizada por cierta actitud hacia ella. En nuestra lista hemos dado como opuesto a lo apasionado: irascible y salvaje (porque los dos términos se aplican al mismo estado), lo servil y lo insensible, porque éstos son ciertamente los nombres que aplicamos a los que no se alteran por la irascibilidad aun en el caso en que debieren, sino que reciben los insultos sin afectarse y se sienten humildes ante el desprecio (porque la lentitud en la iracundia se opone a la rapidez, la violencia a la tranquilidad, la demorada persistencia en ese sentimiento de dolor que denominamos ira a la breve persistencia. Y, puesto que en ella hay exceso y defecto, como hemos dicho los hay en lo demás (porque el irascible es el que siente ira con mayor rapidez, con mayor intensidad, y durante más tiempo, y cuando no debiera, y con frecuencia, mientras el servil es el opuesto), queda aclarado que hay intermedio entre esta desigualdad. Puesto que los dos hábitos arriba indicados son errores, claro es que el estado intermedio entre ellos es bien; porque no es demasiado rápido ni dema-

siado lento, no sintiendo ira cuando no se debe sentir, ni dejando de sentirla cuando se debe. De manera que como en lo concerniente a estas emociones el mejor estado o condición es la delicadeza, ésta será el intermedio, y el delicado intermedio entre el irascible y el servil.

CAPITULO IV

También la magnanimidad, la magnificencia y la largueza son estados intermedios, indicando esta última la manera de adquirir o disponer de la riqueza; porque el hombre que experimenta mayor placer que el debido en toda adquisición y siente mayor dolor que el debido en cada uno de los desembolsos, es tacaño, y el que experimenta menos placer y menos dolor que el debido es pródigo; aquel que siente ambas cosas como es debido, es liberal. (Por «*debido*», tanto en este último como en los demás casos, quiero decir «*de acuerdo con lo que aconseja la razón*»). Pero, desde el momento en que los dos primeros indican su naturaleza por el exceso y el defecto (y donde hay extremos hay también punto medio, siendo éste el mejor, un «*mejor*» sólo para cada clase de acción), la largueza debe ser el intermedio entre la prodigalidad y la tacañería respecto de la adquisición y el desembolso de riqueza. Considero la riqueza y el arte de la riqueza en dos sentidos; siendo el arte en un sentido el empleo o uso adecuado de la propiedad que a uno pertenece (sea un zapato o una toga), en el otro la manera accidental de emplearla (no el empleo

de un zapato por un peso, sino su venta o su alquiler a cambio de dinero; porque en este caso también empleamos el zapato). Ahora bien, el que siente amor al dinero es el hombre que siente avidez por el dinero contante y sonante, que es signo de posesión que ocupa el lugar del empleo accidental de lo otro que poseemos. Pero el tacaño puede mostrarse pródigo en la busca accidental de la riqueza, porque es en su busca natural como procura aumentarla. El tacaño se queda corto en cuanto a lo necesario, mientras el liberal da lo que le es superfluo. Hay también especies de estos géneros que se exceden o quedan cortos en cuanto a las partes de objeto-materia de la liberalidad, v. g., el parco, el avaro, el que se apodera de vergonzosa ganancia o lucro, son tacaños; el parco se caracteriza porque rehusa los desembolsos, el que se apodera de vergonzoso beneficio por su disposición a aceptar sea lo que fuere, el avaro por la sensación que experimenta ante cantidades pequeñas, mientras el hombre atacado por aquella especie de injusticia que en sí lleva la tacañería es calculador falso y defraudador. Y de la misma manera, un género de derrochador es el dilapidador a causa de sus desembolsos desordenados, otro es el mentecato que no puede sufrir el desagrado que le causan las cuentas.

CAPÍTULO V

En cuanto a la magnanimidad, debemos definir su naturaleza específica teniendo en cuenta las cualidades que atribuimos a los magnánimos; porque en

cuanto a la magnanimidad ocurre precisamente lo mismo que en otras cosas, en virtud de su aproximación y parecido hasta cierto punto, que su divergencia, una vez rebasado dicho punto, escapa a nuestra observación y atención. Por lo tanto, algunas veces hombres realmente opuestos pretenden el mismo carácter, v. g., el tacaño el del liberal, el terco el del digno, el confiado el del valeroso; porque se relacionan con las mismas cosas, siendo contiguos hasta cierto punto; así el valeroso y el confiado se sienten animados a afrontar el peligro, mas el primero de una manera, de otra el segundo; y estas maneras difieren considerablemente entre sí. Ahora aseguraremos que el magnánimo (según indica el nombre que le aplicamos), está caracterizado por cierta grandeza de alma y facultad; por eso parece igual al digno y al magnífico, puesto que la magnanimidad parece acompaña a *todas* las virtudes. Porque la distinción justa entre los grandes bienes y los pequeños es laudable. Ahora bien, se consideran grandes aquellos bienes que busca el hombre de mejores costumbres respecto de lo que parece ser placeres; y la magnanimidad es el mejor de los hábitos. Mas toda virtud especial distingue rectamente lo grande de lo pequeño entre sus objetos, de acuerdo con lo que la prudencia y la virtud aconsejarían, de manera que todas las virtudes parece acompañan a la magnanimidad, o que ésta acompaña a todas las otras.

Además, parece característico del magnánimo el ser desdeñoso; toda virtud hace seamos desdeñosos en cuanto a lo que se estima grande contrariamen-

te a la razón (v. g., el valor desdeña los peligros de este género, porque cree vergonzoso o afrentoso considerarlos grandes; las multitudes no son siempre temibles: de manera que el templado desdeña muchos placeres grandes, y el liberal la riqueza). Pero esta característica parece pertenecer al magnánimo porque se preocupa de reducido número de cosas, y de las grandes, y no debido a que alguien las considere como tales. El magnánimo consideraría antes lo que piensa un hombre de bien que lo que piensen muchos hombres vulgares, como Antiphon, después de ser condenado, dijo a Agathon, cuando alababa su propia defensa. El desdén parece ser especialmente la característica del hombre magnánimo; además, en lo referente al honor, la vida y la riqueza, sobre los que el hombre parece preocuparse, él no concede valor a ninguna de ellas, excepto al honor. Sentiría pena de negársele el honor y si se viese gobernado por uno que no lo merecía. Lo que mayor delicia le causa es merecer honores.

En este sentido parecería contradecirse; por no haber consistencia entre considerar ante todo verse honorado y desdeñar no obstante la multitud y la reputación. Eso es lo que hay que distinguir primeramente. Porque el honor, grande o pequeño, es de dos géneros, porque puede concederse por una muchedumbre de hombres vulgares o por aquellos dignos de consideración; además, existe diferencia de acuerdo con aquello por lo que se conceda. Porque se incrementa, no meramente debido al número de aquellos que lo conceden o a su calidad, sino también por serpreciado; pero, en realidad, el po-

der y todos los demás bienes son preciosos y dignos de que se procuren sólo si son verdaderamente grandes, de manera que no hay virtud sin grandeza; por eso toda virtud, como hemos dicho ya, hace magnánimo al hombre con respecto al objeto relacionado con ella. Mas en eso hay una sola virtud, la magnanimidad, junto a las otras, y el que la posee debe llamarse magnánimo en sentido especial. Pero puesto que algunos bienes son preciosos y otros no, de acuerdo con la distinción indicada anteriormente, y entre tales bienes, algunos son verdaderamente grandes, otros pequeños, y de éstos son dignos algunos hombres creyendo ellos que lo son, entre éstos debemos buscar al magnánimo. Debe haber cuatro clases diferentes de hombres. Porque un hombre puede ser digno de grandes bienes y creerse él mismo digno de ellos, y además puede haber bienes pequeños y un hombre digno de ellos que se crea tal él mismo; y también podemos considerar los opuestos respecto de ambos géneros de bienes; porque puede haber un hombre digno de los pequeños que se crea digno de los grandes y estimados, y también uno digno de grandes creyéndose él mismo digno sólo de los pequeños. Por lo tanto, el que es digno de los pequeños, mas se crea digno de los grandes, es de censurar; porque constituye estupidez y falta de nobleza pretender algo desproporcionado a nuestra dignidad: también es de censurar el que siendo digno de grandes bienes, por poseer los dones que hacen digno al hombre, no se cree digno de participar de ellos. Falta considerar lo opuesto de estos dos: el hombre digno de grandes bienes que se crea

digno de ellos, siendo tal su disposición; él es el intermedio entre los otros dos y es merecedor de alabanza. Por lo tanto, en lo concerniente a la elección y uso del honor y otros bienes estimables, el mejor estado es la magnanimidad, por lo que definimos el magnánimo diciendo es esto, y no diciendo en lo atañente a las cosas útiles, y, puesto que este intermedio es el estado más digno de alabanza, queda aclarado que la magnanimidad es un intermedio. Pero en cuanto a los opuestos, según indica nuestra lista, la cualidad consistente en que uno mismo se crea digno de los mayores bienes cuando no lo es, es vanidad, porque damos el nombre de vanidosos a los que se creen dignos aunque no lo son; pero la cualidad de no creerse uno mismo digno de grandes cosas aun siéndolo, la denominamos mezquindad, por considerarse signo del hombre mezquino no creerse digno de nada grande aun poseyendo aquello digno de lo cual sería justamente considerado; de aquí se deduce que la magnanimidad es un intermedio entre la vanidad y la mezquindad. La cuarta clase de hombre que hemos distinguido no es ni completamente censurable ni magnánima, no estando relacionada con nada que posea grandeza, porque se trata del hombre que ni es digno ni se cree por sí digno de grandes bienes; por lo tanto, no se opone al magnánimo; no obstante ser digno y creerse uno mismo digno de pequeños bienes, pudiere parecer opuesto a ser digno y creerse uno mismo digno de los grandes. Pero tal hombre no se opone al magnánimo, porque no es de censurar (siendo su hábito tal cual la razón dispone); es en

efecto semejante al magnánimo en naturaleza, porque ambos créense dignos de lo que realmente son dignos. Este hombre pudiera llegar a ser magnánimo, porque se creerá digno de todo cuanto fuere digno. Pero el mezquino que, poseyendo grandes y honorables cualidades, no se creyere digno de grandes bienes, ¿qué pensaría de merecer solamente los pequeños? O bien se creería digno de grandes, y en este caso sería vanidoso, o de inferiores a los que goza. Por lo tanto, nadie se atrevería a llamar mezquino al hombre que, por ser forastero en una ciudad, dejase de reclamar gobernar en ella, ateniéndose a obedecer, excepto uno que no siendo forastero y perteneciendo a elevada estirpe creyere además que el poder constituye grandeza.

CAPÍTULO VI

El hombre no es magnífico o espléndido con relación a toda y cualquier acción o elección, sino sólo en lo atañente a lo que haga referencia a desembolso, a menos que se emplease el vocablo metafóricamente. La magnificencia estriba en la propiedad en cuanto a lo impreciso, cosa que no se obtiene sin rebasar el gasto ordinario, sin superar lo meramente necesario. Por eso el hombre que tendiere en su elección a la adecuada grandiosidad, fuera del gasto ordinario, deseando esta especie de intermedio y con miras a este género de placer, sería *magnífico*; el hombre que siente tendencia hacia algo que se sale de lo necesario, pero fuera de la armonía, no tiene nombre, aunque se halla próximo a lo que algunos llaman *mal gusto*, *charro* o *chi-*

llón: v. g., si un hombre rico, al gastar su dinero en la boda de una favorita, cree suficiente disponer la fiesta de la misma manera que se acostumbra a convidar a los bebedores que brindan por el *Buen Genio*, será un ridículo, mientras que si alguien regala a invitados de esa índole como corresponde a la fiesta con motivo de una boda, se parecerá al ridículo, si no lo hace con miras a la reputación o para aumentar su poder; pero aquel que invita y trata como corresponde al caso y de acuerdo con lo que la razón aconseja, será magnífico; porque lo acertado es lo apropiado, no habiendo nada fuera de lugar que sea acertado; y todo lo que una persona haga debe ser lo apropiado, lo que siente bien. Porque en lo que sienta bien va encerrada la propiedad tanto en cuanto al objeto (v. g., una cosa corresponde a la boda de una favorita, otra a la de un sirviente) como al que agasaja tanto en extensión como en género, v. g., hubo quien creyó que la misión desempeñada por Themístocles en los juegos Olímpicos no le correspondía a él a causa de su humilde posición anterior, sino que correspondía a Kimón. Pero el hombre que muestra indiferencia en lo referente a lo que cuadra a cada cosa no figura en ninguna de las clases mencionadas.

Otro tanto ocurre con la tacañería; porque un hombre puede no ser espléndido ni tacaño.

CAPÍTULO VII

En general, respecto de las demás cualidades de carácter censurables o dignas de elogio, hay algu-

nas que son excesos, defectos otras, y otras intermedios, con referencia a los sentimientos, v. g., el envidioso y el que se regocija ante la desgracia del prójimo. Porque, considerando los hábitos a que deben sus nombres, la envidia es dolor que se siente por la fortuna merecida, mientras el sentimiento del hombre que siente regocijo ante la desgracia no tiene nombre, aunque muestra su naturaleza al alegrarse ante la desgracia inmerecida. Entre ellos hallamos al hombre inclinado hacia la justa indignación, nombre aplicado por los antiguos al dolor sentido ante la ventura o desventura, si no fueren merecidas, o a la alegría sentida ante ellas si fueren merecidas. De aquí que considerasen la justa indignación («*némesis*») como bien. El pundonor es intermedio entre el cinismo y el recato, porque el que no tome en cuenta la opinión que de él tenga alguien será cínico, mientras el hombre que las tome todas en cuenta igualmente será recatado, y el que sólo tome en cuenta la de los aparentemente buenos será modesto. La amistad es intermedio entre la animosidad y la adulación; porque el que se acomoda inmediatamente en todo respecto a los deseos del prójimo es adulador; el que se opone a todo deseo sea cual fuere, siente tendencia hacia la enemistad; el que ni se acomoda ni resiste al placer de todo el mundo, sino que sólo se acomoda a lo que parece ser lo mejor, es amigable. La dignidad es intermedio entre la terquedad y la excesiva complacencia; porque el desdénoso que vive sin consideración para con los demás es terco; el que adapta su vida entera a otro y se muestra sumiso para con todo el mundo

es excesivamente complaciente; pero el que obra así en ciertos casos y no en otros, y sólo en cuanto a los dignos, es digno. El sincero y sencillo, o, como se le llama, «*sincero*», es el intermedio entre el hipócrita y el pretencioso. Porque el hombre que a sabiendas y falsamente se desprecia es un hipócrita; el que se exalta a sí mismo es un pretencioso y el que cree ser lo que realmente es es sincero e *inteligente*, de acuerdo con el dictado homérico; en general el uno ama la verdad, el otro la falsedad. También el ingenio o donosura es intermedio, porque el donoso es intermedio entre el palurdo o taciturno y el bufón. Porque de la misma manera que el escrupuloso difiere del glotón, en que el primero toma poco o nada y con repugnancia, el segundo lo acepta todo y de buena gana, siendo ésta la manera como el rústico está relacionado con el bufón; el uno no acepta nada cómico sin dificultad, el otro lo admite todo fácilmente y con placer. Ninguna de sus actitudes es acertada; el hombre debe aceptar algunas cosas y otras no, según le aconsejase la razón, y el que así obre será donoso. La prueba de esto es la corriente; suponiendo no empleamos ese vocablo en sentido transferido, la donosura de este género es el mejor hábito, y el intermedio es de elogiar, siendo los extremos censurables. Pero como el ingenio o donosura es de dos géneros: uno el deleite experimentado en cuanto a lo cómico, hasta en el caso de no sernos propicio, de ser realmente cómico (como una broma), siendo el otro la facultad de producir tales cosas, y, aunque ambas cosas difieren entre sí, son sin embargo intermedios.

Porque el hombre que puede producir aquello que despertaría placer en un buen juez (hasta en el caso en que la broma fuera contra él, se hallará en el punto medio entre el hombre vulgar y el frío; esta definición es mejor que aquella que meramente requiere que lo que se dice no produzca dolor en la persona a quien va dirigida la broma, sin importar la clase de hombre de que se trate; lo que debe procurarse es agradar al hombre que se halla en el punto medio, porque éste es un buen juez.

Todos esos estados intermedios son dignos de alabanza, sin ser virtudes; tampoco son vicios sus opuestos, puesto que no encierran opción deliberada. Todos ellos figuran en las clasificaciones de las tendencias, porque todos ellos son inclinaciones. Pero puesto que son naturales, tienden a las virtudes naturales; porque, como diremos más adelante, todas las virtudes se hallan tanto naturalmente como de otro modo, es decir, con intervención de la inteligencia. Por eso la envidia tiende a la injusticia (porque los actos que de ella emanan afectan al prójimo); la justa indignación tiende a la justicia, el pundonor a la templanza, por lo cual algunos consideran que la templanza pertenece a este género. El sincero y el falso son respectivamente sensibles y fatuos.

Pero el intermedio es más opuesto a los extremos que estos últimos uno al otro, porque el intermedio no se halla en ninguno de ellos, mientras los extremos se les halla frecuentemente uno con el otro, y algunas veces las mismas personas son al mismo tiempo cobardes y confiadas, o pródigas de

algún modo, tacañas de otro, y en general se hallan faltas de uniformidad en mal sentido, porque de faltarles uniformidad en buen sentido, se forma el tipo intermedio, puesto que, en cierto modo, ambos extremos figuran en el intermedio.

La oposición entre el intermedio y los extremos no parece ser igual en ambos casos; algunas veces la oposición es la del extremo excesivo, otras las del deficiente, siendo las causas las dos que hemos indicado primeramente: la poquedad, v. g., la de los insensibles a los placeres, y el hecho que el error a que más expuestos estamos parece lo más opuesto al intermedio. Hay una tercera razón, a saber, que lo más semejante parece ser menos opuesto, v. g., la confianza al valor, la prodigalidad a la liberalidad.

Ya hemos expuesto suficientemente lo que teníamos que decir respecto de las demás virtudes dignas de alabanza; ahora hablaremos de la justicia.

LIBROS IV, V Y VI

Para evitar la repetición no estampamos en este lugar los mencionados libros, que figuran en la «*ETICA NICOMAUUEA*» como sigue: el IV de la «*ETICA EUDEMICA*» corresponde al V de la «*NICOMAUUEA*», el V al VI y el VI al VII.

LIBRO VII

CAPÍTULO I

Vamos ahora a estudiar la amistad; lo que es, su naturaleza; qué es ser amigo; si la amistad tiene uno o muchos sentidos (y de tener muchos, cuántos); el modo como hay que tratar a los amigos, lo que es la justicia en la amistad, sin olvidar todo lo noble y aquello que es de desear adorne el carácter. Se cree que la producción de la amistad pertenece al arte de la política, afirmando que la virtud es útil para ello, puesto que los que se tratan recíprocamente con injusticia no pueden ser mutuamente amigos. Además, todo el mundo afirma que la justicia e injusticia son cosas que se exteriorizan especialmente entre los amigos; un mudo hombre puede parecerse bueno y amigo, por lo cual la amistad presenta el aspecto de una especie de hábito moral; y si alguien quiere obrar sin injusticia, le bastará con ello para procurarse amigos, porque los verdaderos amigos no obran injustamente. Pero tampoco obrarán los hombres injustamente de ser justos; por lo tanto, la justicia y la amistad o son lo mismo o no están muy alejadas una de la otra.

Además los hombres creen que un amigo es el mayor de los bienes, y la carencia de amigos y el aislamiento, lo más terrible, puesto que toda la vida

y la asociación voluntaria se hace con amigos; porque pasamos nuestros días con nuestra familia, allegados o compañeros, hijos, padres o esposa. La justicia particular practicada con los amigos depende de nosotros solamente, mientras la justicia para con todos los demás está determinada por las leyes, no dependiendo de nosotros.

Muchas son las cuestiones suscitadas referente a la amistad. Contamos con la opinión de los que creen hay que incluir el mundo exterior dando al vocablo extensa significación; porque hay algunos que opinan que la semejanza engendra la amistad, de aquí el proverbio que dice: «*Dios los cría y ellos se juntan*»; o el otro refrán que afirma: «*los cuervos van por parejas*»; el que asegura que «*los ladrones y los lobos no se muerden entre ellos*». Los físicos hasta llegan a sistematizar el conjunto de la naturaleza apoyándose en el principio de que lo semejante se asocia a lo semejante; por eso dijo Empédocles que *el perro se sentaba en la losa por ser lo que más se le parecía*. Algunos consideran así al amigo, mientras otros afirman que los opuestos son amigos; porque dicen que lo estimado y apetecido es en todos los casos un amigo, mas lo seco no apetece lo seco, sino lo húmedo; de aquí el dicho: «*La tierra gusta de la lluvia*» y «*en todo es agradable la variedad*»; mas el cambio es cambio hacia lo opuesto. Y lo semejante odia lo semejante, porque «*el alfarero siente celos del alfarero*», y los animales que beben en la misma fuente son enemigos. Tal es la discrepancia entre esas opiniones, puesto que unos consideran lo semejante amigo de lo semejante y lo

opuesto enemigo, diciendo que *«lo menos es siempre enemigo de lo más, iniciando un día de odio»*; y, además, los lugares de los contrarios se hallan separados, mas la amistad parece que aproxima unos a otros. Hay quien considera que los opuestos son amigos, y Heráclito censura al poeta que escribió: *«Ojalá desaparezca la discordia entre los dioses y los hombres»*; porque, dice él, no podría haber armonía sin la nota grave y la aguda, ni seres vivientes sin el macho y la hembra, que son opuestos. Esas son, pues, las dos opiniones existentes en cuanto a la amistad; y aunque tan lejanas una de la otra ambas son extensísimas, y en demasía. Otras maneras de pensar hay que se aproximan más a los hechos observados, estando más de conformidad con ellos. Hay quien cree que los malvados no pueden ser amigos, sino sólo los buenos, mientras otros consideran extraño que las madres no amasen a los hijos de sus entrañas (hasta entre las bestias hallamos tal amor; al menos mueren voluntariamente en defensa de su prole). También hay quien cree consideramos como amigo lo útil solamente, aportando como prueba que todos se procuran la utilidad, mas lo inútil, aun lo existente en ellos mismos, es rechazado por ellos (como dijo el viejo Sócrates, citando el caso de nuestra saliva, cabellos y uñas), y que nos deshacemos de las partes inútiles, y, finalmente, cuando morimos, de nuestro mismo cuerpo, porque el cadáver es inútil; pero aquellos que pueden utilizarlo lo conservan, como en Egipto. Ahora bien, todas esas cosas (es decir, la semejanza, la contrariedad, la utilidad) parecen oponerse una

a la otra, porque lo semejante es inútil para lo semejante, y la contrariedad está más alejada de la semejanza, y lo contrario es lo más inútil para su contrario, porque los contrarios se destruyen mutuamente. Además, algunos creen es fácil adquirir un amigo, mientras otros lo consideran cosa muy rara, siendo imposible si no media la desgracia; puesto que todos desean aparecer como amigos con respecto del próspero. Hay otros que quisiesen desconfiásemos hasta de aquellos que nos acompañan en la desgracia, alegando que nos engañan con la pretensión de que concediéndonos su compañía cuando somos víctimas del infortunio podrán obtener nuestra amistad cuando recobremos la prosperidad.

CAPÍTULO II

Por lo dicho precisa hallemos un método que explique de la mejor manera posible las opiniones sustentadas sobre estos tópicos, poniendo punto final a las dificultades y contradicciones. Esto acontecerá si observamos que las opiniones contrarias se sustentan con visos de razón; tal opinión estará más en armonía con los hechos observados, y ambas afirmaciones contradictorias resistirán finalmente, si cuanto decimos es cierto en un sentido, pero falso en otro.

Otro enigma se refiere a si el bien y lo placentero es objeto de amor; porque si amamos lo que *apetecemos*, y el amor es de este género, porque *«nadie es amante sino aquel que ama siempre»*, y si el apetito se dirige a lo placentero, de este modo el objeto de nuestra estima o de nuestro amor se-

ría lo placentero; pero de ser aquello que *deseamos*, en este caso será el bien, y el bien y lo placentero son cosas diferentes.

Todas estas cuestiones y otras relacionadas son las que debemos intentar dilucidar con claridad, arrancando del siguiente principio: lo apetecido y lo deseado o es el bien o lo que es bien aparente. Ahora bien, a esto se debe que lo placentero sea apetecido, por ser bien aparente; porque hay algunos que creen que así es, mientras a otros les parece así, aunque no lo creen. Porque la apariencia y la opinión no residen en la misma parte del alma. Claro es, pues, que amamos tanto el bien como lo placentero.

Una vez establecido lo que antecede, debemos hacer otra suposición. En el bien algo es absolutamente bien, algo lo es con respecto de algún particular o individuo, aunque no en absoluto; siendo las mismas cosas al mismo tiempo absolutamente bienes y absolutamente placenteras. Porque decimos que lo que es ventajoso para un cuerpo sano es absolutamente bueno para un cuerpo, mas no lo que es bueno para un cuerpo enfermo, como las drogas y el bisturí. Y, del mismo modo, las cosas absolutamente placenteras para un cuerpo son aquellas que lo son para el cuerpo sano y sin afecciones, v. g., la vista en la luz, no en la oscuridad, aunque el opuesto ocurre al atacado de oftalmia. Y el vino más placentero no es el que agrada a uno cuya lengua haya sido alterada por la embriaguez (porque tales hombres le añaden vinagre), sino aquel que sea agradable a la percepción

que no haya sufrido alteración. Otro tanto acontece con el alma; lo que es placentero para el adulto, no para el niño ni para la bestia, es realmente placentero; al menos, cuando nos acordamos de ambos, optamos por el último. Y lo que es el niño o la bestia para el hombre adulto, eso es el malvado y el disparatado para el bueno y el sensible. Para éstos, lo que conviene a su hábito es placentero, y eso es el bien y lo noble.

Puesto que «bien» tiene muchos significados (porque llamamos bien a una cosa porque su naturaleza es tal, y a otra por ser provechosa y útil), y además, lo placentero es parcialmente bien absoluto y placentero en absoluto, y en parte placentero para un individuo particular y bien aparente; de la misma manera que en cuanto a las cosas inanimadas, podemos elegir y amar una cosa por cualquiera de dichas razones, ocurriendo lo mismo que si uno ama a otro a causa de su carácter o a causa de su virtud, otro porque le sea provechoso y útil, otro porque sea placentero, y por placer. Un hombre se convierte en amigo cuando es amado y corresponde a aquel amor, y cuando se reconoce así entre los dos de que se trate.

Por lo tanto, debe haber tres clases de amor, no llamándose todos así debido a una cosa o como especies de un género, ni llevan el mismo nombre precisamente por mero accidente. Porque todos los sentidos del amor están relacionados con uno que es el primario, precisamente como ocurre en lo referente a la palabra «médico», y de la misma manera que hablamos de espíritu médico, cuerpo mé-

dico, instrumento o acto médico, pero en propiedad el nombre pertenece a lo que así se llama primariamente. Lo primario es aquello cuya definición está encerrada en la definición de todo; v. g., un instrumento médico es el que usaría un médico, pero la definición del instrumento no está encerrada en la de «médico». Por lo tanto, en todo buscamos lo primario. Pero como lo universal es primario, se considera lo primario como universal, siendo esto erróneo. Por eso no se puede estar capacitado para hacer justicia a todos los hechos observados sobre la amistad; porque puesto que una definición no convendrá a todos, se cree no hay otras amistades; mas las otras son amistades; lo que ocurre es que no lo son de igual modo. Pero algunos, al observar que la amistad primaria no conviene, suponiendo sería universal de ser realmente primaria, niegan que las otras amistades sean amistades, cuando hay muchas especies de amistad; esto formaba parte de lo que ya hemos dicho, puesto que hemos distinguido los tres sentidos de amistad: uno debido a la virtud, otro a la utilidad, un tercero al placer.

De ellas la amistad basada en la utilidad es naturalmente la de la mayoría; los hombres se aman unos a otros a causa de su utilidad y en cuanto a la extensión de la misma; de ahí el proverbio: «*Glauco, el que ayuda, es amigo mientras lucha*», y «*Los Atenienses no conocen ya a los de Megara*». Pero la amistad basada sobre el placer es la de los jóvenes, porque ellos son sensibles al placer; por lo tanto también su amistad varía con facilidad; porque la variación en sus caracteres a medida que se

desarrollan va acompañada de la variación en sus placeres. Mas la amistad basada en la virtud es la de los mejores hombres.

Por lo dicho queda aclarado que la amistad primaria, la de los hombres de bien, es la mutua correspondencia en amor y fin. Porque lo que es amado es querido por el que lo ama, pero el hombre que ama a otro hombre es querido también por el hombre amado. Por lo tanto, esta amistad es peculiar del hombre, puesto que percibe el fin del prójimo. Mas las otras amistades se hallan asimismo entre las bestias, en las que existe utilidad hasta cierto punto, tanto entre los animales domésticos y los hombres, y entre las mismas bestias, como ocurre en el caso de amistad mencionado por Herodoto entre la gallineta y el cocodrillo, y el encuentro y despedida de los pájaros de que nos hablan los adivinos. Los malvados pueden ser amigos entre sí sobre la base de utilidad y placer; pero hay quien niega sean amigos, por no existir entre ellos la amistad primaria; porque el malvado molestará al malvado, y los que se molestan recíprocamente no se aman, y, de amarse, no se aman de acuerdo con la amistad primaria. Nada evita se quieran de otra manera, porque debido al placer se conforman con la molestia recibida recíprocamente por ser inmoderados. Mas aquellos cuyo amor se basa en el placer no parece sean amigos, cuando consideramos cuidadosamente el caso, porque su amistad no pertenece al género primario, siendo inestable, mientras aquélla es estable; sin embargo, es amistad, no del género primario, sino derivada de él como se

ha llegado a afirmar. Por lo tanto, hablar de amistad en el sentido primario solamente equivale a violentar los hechos, obligándonos a la afirmación de paradojas; mas es imposible que todas las amistades figuren dentro de una definición. La única alternativa que nos queda es que en un sentido hay sólo una amistad, la primaria, pero en otro sentido todos los géneros serán amistad, no por poseer nombre común accidentalmente sin estar especialmente relacionados uno con otro, ni pertenecer a una especie, sino más bien con relación a una y misma cosa.

Pero puesto que la misma cosa es simultáneamente buena en absoluto y absolutamente agradable (si nada interviene), y el amigo genuino es absolutamente el amigo en el primer sentido, siendo tal el hombre deseado por sí (y debe ser tal, porque el hombre a quien se desea bien, debemos desear exista también), el amigo genuino es también absolutamente placentero; de aquí que toda clase de amigo se considere placentero; pero en esto debíamos establecer ulterior distinción, porque el tema requiere reflexión. ¿Es lo amable lo que es bien para uno mismo o lo que es bien en absoluto? ¿va acompañado de placer el amor real, de manera que el objeto amado es placentero, o no? Porque debe haber armonía entre los dos; porque lo que no es absolutamente bien, sino tal vez mal, es algo que hay que evitar, y lo que no es bien para uno mismo nada significa para él; pero lo que se busca es que lo que es bien absolutamente lo sea en el ulterior sentido de ser bien para el individuo. Porque el bien ab-

soluto es absolutamente deseable, mas en cuanto a cada individuo lo es el suyo propio; y éstos deben convenir. La virtud es lo que produce este acuerdo, existiendo el arte de la política para hacer que ambos convengan en lo tocante a aquellos en que no convienen todavía. Y el sér humano está dispuesto y en camino para ello (porque, naturalmente, lo que es bien absolutamente es bien para él), y el hombre, más que la mujer, y el dotado de talento antes que el ignorante; mas el camino pasa por el placer; lo noble debe ser placentero cuando ambos no convienen el hombre no puede ser perfectamente bueno, porque puede surgir la inmoderación, puesto que en la disconveniencia entre el bien y lo placentero en las pasiones es en lo que surge la inmoderación.

De manera que puesto que la amistad primaria se basa en la virtud, los amigos de esta clase serán absolutamente buenos, no porque sean inútiles, sino de otro modo. Porque el bien para el individuo y el bien en absoluto son dos, y lo que ocurre con lo provechoso ocurre con los hábitos. Porque lo absolutamente provechoso difiere de lo que es provechoso para cierta gente, como hacer ejercicio difiere de tomar drogas. De manera que el hábito llamado virtud humana es de dos clases, porque suponemos que el hombre es una de las cosas excelentes por naturaleza; por lo tanto, la virtud de lo naturalmente excelente es bien absoluto, pero la virtud de aquello que no lo es será bien sólo para él. Otro tanto ocurre con lo placentero. Porque aquí hemos de hacer una pausa y observar si puede exis-

tir la amistad sin el placer, cómo difiere tal amistad de otra, y de cuál de los dos (bien o placer) depende lo amable, si uno ama a un hombre porque es bueno aun de no ser placentero, y en todo caso no debido a placer. Ahora bien, como amable tiene dos sentidos, ¿parece que el amor lleve en sí placer a causa de que la actividad es bien? Claro es que así como en la ciencia lo que hemos recientemente considerado y aprendido es más perceptible a causa de su placer, en el reconocimiento de lo familiar ocurre otro tanto, aplicándose a ambas cosas la misma explicación. Naturalmente, al menos, lo absolutamente bueno es absolutamente placentero, y placentero para aquellos para quienes es bien. De lo que se desprende inmediatamente que lo semejante se place con lo semejante, y que nada es tan placentero para el hombre como el hombre; y si es así aun antes de ser perfectos, queda aclarado debe ser también así cuando llegan a la perfección; y el hombre de bien es perfecto. Pero si el amor activo es mutua elección acompañada de placer en la amistad recíproca, es evidente que, en general, la amistad primaria es elección recíproca del bien y placer absoluto por ser bien y placentero; y la amistad en sí es el hábito de que surge tal elección. Porque su función es actividad, y ésta no es externa, sino que reside en el que siente amor, mas la función de toda facultad es externa, puesto que es algo diferente o que reside en uno mismo considerado como diferente. Por lo tanto, amar es sentir placer, mas no ser amado; porque ser amado es la actividad de lo que es amable, y amar es la actividad

de la amistad también; y una de esas dos cosas se halla solamente en lo animado, la otra también en lo inanimado; porque aun las cosas inanimadas son amadas. Pero, puesto que el amor activo consiste en tratar lo amado considerado como tal, y el amigo es amado por el amigo considerado como tal amigo, no como músico ni como médico, el placer que él ocasiona como amigo meramente es el placer de la amistad; porque ama al objeto en sí, no porque sea otra cosa. De modo que si no se regocija en él por ser bien, la amistad primaria no existe; tampoco ninguna de sus cualidades accidentales le detendrá porque su bien le procura mayor placer. Porque si un hombre huele mal huímos de él. Porque debe contentarse con su benevolencia sin asociación real alguna. Esta es, pues, la amistad. Por su mediación parecen amistad todas las demás amistades a algunos, mientras otros tienen sus dudas. Porque la amistad parece algo estable, y ésta únicamente lo es. Porque la decisión formada es estable, y en lo que no obramos rápidamente o fácilmente llegamos a la recta decisión. No hay amistad estable sin confianza; mas la confianza requiere tiempo. Lo que debemos hacer es una prueba, pues, según dice Theognis: *«No podemos conocer el ánimo de un hombre o mujer hasta que los hemos puesto a prueba, como si se tratase del ganado»*. Tampoco se obtiene un amigo a no ser por el tiempo; si verdaderamente dos hombres desean ser amigos, el estado de frecuentación se considera fácilmente como amistad. Porque cuando los hombres sienten ansia por ser amigos, pres-

tándose todo servicio amistoso recíprocamente, creen, no meramente que desean ser amigos, sino que lo son. Mas con la amistad ocurre como con otras cosas; de la misma manera que el hombre no goza salud meramente por desear disfrutarla, tampoco los hombres son amigos inmediatamente tan pronto como desean serlo. La prueba de ello es que los hombres que se hallan en este estado, sin haber hecho la prueba uno del otro, se enemistan con facilidad; mientras que cuando cada uno de ellos ha permitido que el otro le haya probado, no se enemistan fácilmente; mas cuando no lo efectuaron como decimos, quedarán persuadidos de ello siempre que aquellos que intenten romper su amistad presenten evidencia de ello. Claro es, al mismo tiempo que esta amistad no existe entre los malvados, porque el malo siente desconfianza y es maligno para todos, al medir a los demás con su misma medida. Por lo tanto, los buenos son engañados con mucha más facilidad, a menos que la experiencia les haya enseñado a desconfiar. Mas los malvados prefieren los bienes naturales a un amigo y ninguno de ellos ama a un hombre tanto como a las cosas; por eso no son amigos. El proverbio que dice: «entre amigos todo es común», no se observa entre ellos, porque miran al amigo como una cosa más, no considerando las cosas como pertenecientes al amigo. La amistad primaria, pues, no se halla entre muchos, porque es difícil poner a prueba muchos hombres, puesto que precisaría poder vivir con cada uno de ellos. Tampoco debe escogerse un amigo de la misma manera que se elige un vestido. No obstante,

en todo parece sea signo del hombre sensible la elección de lo mejor entre dos cosas; y si uno ha usado el peor vestido durante mucho tiempo y no el mejor, el mejor es el que habrá de elegir; mas no se elegirá en lugar de un antiguo amigo otro sobre el cual no sabemos si es mejor. Porque no debemos aceptar un amigo sin ponerlo a prueba, ni en el lapso de un solo día, sino que se requiere tiempo; por eso ha llegado a ser proverbial «*el modio de sal*». No sólo debe ser meramente bien absoluto, sino bien para nosotros, si el amigo ha de ser amigo nuestro. Porque un hombre es bueno absolutamente por ser bueno, mas un amigo lo es por ser bueno para otro, y absolutamente bueno y amigo cuando estos dos atributos estén combinados de modo que lo que es absolutamente bueno es bueno para el otro, o no absolutamente bueno, pero bueno para otro en el sentido de útil. Pero la necesidad de amor activo impide también que sea simultáneamente amigo de muchos; porque no es posible ser activo con respecto de muchos simultáneamente.

Estos hechos nos evidencian se dice acertadamente que la amistad es cosa estable, de la misma manera que la felicidad es cosa suficiente en sí misma. También se ha dicho con exactitud, «*porque la naturaleza es estable, mas la riqueza no lo es*», siendo aún más acertado decir «*virtud*» que «*naturaleza*»; se afirma que el Tiempo nos indica al amigo, y la desgracia mejor que la fortuna. Por eso es evidente que los bienes de los amigos son comunes (porque éstos solamente en vez de las cosas natural-

mente buenas y malas (que son aquello con que se relaciona la fortuna y la desgracia) elige el hombre antes que la existencia de algunas otras cosas y la no existencia de otras). Pero la desgracia indica los que no son realmente amigos, sino amigos solamente debido a alguna utilidad accidental. El tiempo revela ambas especies; porque aun el hombre útil no indica su utilidad rápidamente, a la manera como el hombre agradable indica su placer; no obstante, lo absolutamente placentero no es tampoco rápido en ponerse de manifiesto. Porque los hombres son como los vinos y las carnes; el placer que causan se manifiesta rápidamente, pero de beberlos y comerlos diariamente, nos hastían y cansan, sucediendo otro tanto con los hombres. Por que lo absolutamente placentero debe determinarse como tal por el fin que realiza y el tiempo durante el cual continúa siendo placentero. Hasta el vulgo admitirá lo que decimos, no juzgando meramente según los resultados sino a la manera como, refiriéndonos a una bebida, la llama más placentera. Porque ésta no es placentera, no por el resultado, sino por no serlo continuamente, aunque nos defrauda o engaña al beberla por primera vez.

Por lo tanto, la amistad primaria, debido a la cual gozan las otras de este nombre, es la basada en la virtud, como hemos indicado anteriormente; los otros géneros se presentan también en los niños, las bestias y los hombres malvados, de donde han salido los dichos: «*lo semejante gusta a los semejantes*» y «*el placer reúne a los malvados*». Y los malvados deben ser agradables uno para el otro, no conside-

rados como malvados o como ni buenos ni malos, sino (digamos) por ser ambos músicos, o el uno aficionado a la música y músico el otro, y tanto más cuanto todos ellos tienen algo bueno en ellos, y de este modo armonizan uno con el otro. Además, deben ser útiles y provechosos recíprocamente, no absolutamente, sino con relación a su propósito, en virtud de alguna característica neutral. También puede un malvado ser amigo de un bueno, siendo el malvado útil al bueno relativamente al propósito real del bueno, el bueno del immoderado con relación a su propósito real, y con el malo relativamente a su propósito natural. Y él deseará para su amigo lo que es bien, lo absolutamente bueno absolutamente, y condicionalmente lo que sea bueno para el amigo, aun la pobreza o la enfermedad si le fueren ventajosas, y éstas debido a los bienes absolutos; la ingestión de un medicamento sirve de ejemplo, porque nadie lo apetece, sino que sólo se apetece por algún propósito particular. Además, un hombre de bien y un hombre malo pueden ser amigos a la manera como los no buenos pueden ser amigos recíprocamente. Un hombre puede ser agradable, no como malo, sino como participante en alguna propiedad común, v. g., como músico, o también en cuanto hay algo bueno en todos (por cuya razón algunos pueden alegrarse de asociarse aun con los malos), o en cuanto conviene a cada individuo; porque todos tienen algo del bueno.

CAPÍTULO III

Esas son las tres clases de amistad; y en todas ellas la palabra *amistad* encierra una especie de igualdad. Porque aun los que son amigos debido a la virtud son mutuamente amigos por una especie de igualdad de virtud.

Otra variedad es la amistad del superior con el inferior, v. g., como la virtud de un dios es superior a la de un hombre (porque esto es otra clase de amistad) y, en general, la del gobernante con el súbdito; como la justicia en este caso es diferente, porque aquí hay igualdad proporcional, pero no igualdad numérica. En esta clase figura la relación entre el padre y el hijo y el bienhechor y el beneficiado; también hay variedad entre éstas, v. g., existe diferencia entre la relación de padre e hijo, y marido y mujer, siendo la última la del gobernante con el súbdito, la primera la del bienhechor con el beneficiado. En estas variedades no figura en absoluto, o al menos no en igual intensidad, la reciprocidad de amor por amor. Porque constituiría ridiculez censurar a Dios a causa de que el amor que de él se recibe no iguala al amor que se le profesa, o en cuanto al súbdito, expresar la misma censura contra su gobernante. Porque lo correspondiente a un gobernante es recibir, no profesar amor, o al menos dispensarlo de modo diferente. Y el placer es diferente, y el del hombre, que nada necesita además de lo que posee o su propio hijo, y la del que está falto de aquello que el destino le

concede, no son el mismo. Lo mismo sucede con los que son amigos por utilidad o por placer; algunos ocupan el mismo nivel que el otro; en otros existe la relación de superioridad e inferioridad. Por lo tanto, los que se creen situados en el primer nivel encuentran mal si el otro no les es igualmente útil y beneficioso; otro tanto ocurre en lo referente al placer. Esto es natural de tratarse del amante y el amado; por ser frecuentemente causa de discordia entre los dos. El amante no advierte que la pasión en cada uno de ellos no se debe a la misma razón; por eso dijo Aeniko: *«eso lo diría el amado, mas no el amante»*. Pero se cree que la pasión de ambos se debe a la misma razón.

CAPITULO IV

Según hemos expresado varias veces hay tres clases de amistad, basadas en la virtud, la utilidad y el placer; éstas se subdividen a su vez en dos cada una, basándose una de ellas en la igualdad, en la superioridad la otra. Ambas son amistades, mas sólo aquellos entre los cuales hay igualdad son amigos; absurdo sería que un hombre fuese amigo de un niño, aunque sea cierto que le ame y sea amado por él. Algunas veces el superior debe ser amado, pero si él ama, se le reprocha por amar a uno que no lo merezca; porque se mide por el valor de los amigos y una especie de igualdad (es decir, proporcional). Por lo tanto, algunos, debido a inferioridad en edad, no merecen recibir igual amor, otros debido a la virtud, cuna o alguna otra superioridad tal

cual éstas que la otra persona posee. El superior debiere reclamar o no corresponder al amor recibido o hacerlo con menor intensidad, ya se trate de amistad utilitaria, placentera o virtuosa. En el caso en que la superioridad sea pequeña, surge la disputa naturalmente; porque la diferencia es insignificante en algunos de los casos, v. g., en pesar leña, aunque no en pesar oro. Pero los hombres juzgan erróneamente lo que es pequeño; porque su propio bien parece grande debido a su proximidad, y el de otro pequeño debido a su distanciamiento. Mas cuando la diferencia es excesiva, entonces ni aun aquellos a quienes afecta buscan la manera de justificar que su amor debiera haber sido correspondido o correspondido de manera igual; v. g., como si un hombre reclamase esto mismo respecto de Dios. Evidente es, pues, que los hombres son amigos cuando hay igualdad entre ellos, pero puede haber reciprocidad en amor sin que sean amigos. Claro está el motivo por el cual los hombres buscan la amistad de superioridad antes que la de igualdad; porque con la primera alcanzan amor y superioridad. Por eso para algunos el adulón tiene más valor que el amigo, porque procura la apariencia de amor y superioridad al objeto de su adulación. Los ambiciosos pertenecen especialmente a esta clase, puesto que ser objeto de admiración encierra superioridad. Algunos desarrollan naturalmente el amor, otros la ambición; los primeros son los que se deleitan más en amar que en ser amados, los otros sienten mayor aprecio por el honor. Por lo tanto, el que siente deleite al ser amado y admirado ama realmente la

superioridad; el otro, el amante, está animado por el placer de amar. Este, por su mera actividad en amar que debe poseer, porque ser amado es accidente; podemos ser amados sin darnos cuenta de ello, mas no amar sin que lo sepamos. Amar depende de la amabilidad más que ser amado, mientras ser amado depende de la naturaleza del objeto del amor. He aquí una prueba de ello. El amigo o amante elegiría (de no ser posibles ambas cosas), antes conocer que ser conocido, como vemos hacen las mujeres permitiendo que otros adopten a sus hijos, v. g., Andrómaca de Antiphonte. Porque el deseo de ser conocido parece se sienta por cuenta propia y con objeto de alcanzar algún bien, no de hacerlo; mas el deseo de conocer se siente con el fin de poder hacer algún bien y amar. Por eso elogiamos a los que persisten en su amor por los difuntos, porque conocen, mas no son conocidos. Queda sentado, pues, hay varias clases de amistad; que son tres en número, y cuáles son las diferencias entre ser amado y ser correspondido en amor, y entre amigos situados en un mismo nivel y amigos en relación de superioridad e inferioridad.

CAPÍTULO V

Mas, puesto que *amistad* se emplea también más universalmente, como se dijo al comienzo, por los que aceptan extrañas consideraciones (afirmando algunos que lo semejante es amigo de lo semejante y otros lo contrario), debemos exponer también la relación de estas amistades con las mencionadas an-

teriormente. Lo semejante se hace figurar tanto entre lo agradable como entre el bien, porque el bien es simple, mientras el mal es multiforme; y el hombre de bien es siempre el mismo no cambiando de carácter; mas el malo y el necio son completamente diferentes por la tarde de lo que eran por la mañana del mismo día. Por lo tanto, a menos que los malos lleguen a establecer algún convenio, no son amigos recíprocamente, sino que se hallan divididos; y la amistad inestable no es amistad. Así es lo semejante amigo, porque bien es semejante; mas pudiere ser también amigo a causa del placer; porque los semejantes uno a otro sienten los mismos placeres, y todo es también por naturaleza placentero para consigo. Por lo tanto, las voces, hábitos y compañía de los pertenecientes a la misma especie son lo más placentero para ambas partes, aun en cuanto a los animales distintos al hombre; y por esto es posible que hasta los malvados sean amigos, pues *«el placer reúne al malo con el malo»*.

Pero los opuestos se muestran amigos debido a la utilidad, porque lo semejante es inútil para sí mismo; por eso el amo necesita el esclavo y el esclavo amo; marido y mujer se necesitan recíprocamente, y lo opuesto es agradable y apetecible considerado como útil, no por figurar en el fin, sino como medios para llegar a él. Porque cuando una cosa ha obtenido lo apetecido, ha llegado a conseguir su fin, no apeteciendo ya lo opuesto, v. g., el calor no apetece el frío, ni la sequía la humedad. No obstante, en cierto sentido la tendencia a lo contrario es tendencia al bien, porque los opuestos

se desean uno al otro a causa del intermedio; se desean mutuamente como los que satisfacen algo a escote, es decir, que llegan a un punto medio uno a causa del otro. Además, la amistad se siente accidentalmente por lo opuesto, pero por el medio *per se*, porque los opuestos no se apetecen recíprocamente, sino que apetecen el medio. Porque si sienten excesivo frío vuelven al punto medio calentándose, y si sienten excesivo calor refrescándose. Y lo mismo diremos de todo lo demás. De no ser así, siempre estarían apeteciendo, no estando nunca en el punto medio; mas lo que figura en el intermedio se deleita en lo que es naturalmente placentero, sin sentir apetito, mientras los otros se deleitan en todo cuanto les aleja de su condición natural. Este género de relación se halla también entre las cosas inanimadas; pero la amistad surge cuando la relación se establece entre los seres. Por lo tanto, algunos se deleitan en lo que les es desemejante, el grave en el ingenioso, el enérgico en el perezoso; porque ambos se reducen recíprocamente al estado intermedio. Por lo tanto, los opuestos son amigos accidentalmente a causa del bien, como ya explicamos.

Con lo dicho hemos establecido el número de especies de amistad, y los diferentes sentidos que atribuímos al vocablo «amigos», así como de las personas en el sentido de «amante» y «amado», tanto en el caso en que esto constituye amistad como en aquel en que no la constituye.

CAPITULO VI

La cuestión sobre si un hombre es amigo de sí mismo o no lo es, es de las que requieren largas averiguaciones. Algunos suponen que todos los hombres son ante todo amigos de sí mismos, empleando esta amistad como una especie de piedra de toque para contrastar su amistad con las de todos sus amigos. Si atendemos al argumento y a las propiedades que se consideran en general características de los amigos, en este caso las dos clases de amistad son en algunos de estos aspectos opuestas una a otra y semejantes en otros. Porque esta amistad (la del hombre para consigo) es, en cierto modo, amistad por analogía mas no en absoluto. Porque amar y ser amado requiere dos individuos separadamente. Por lo tanto, el hombre es amigo de sí mismo antes en el sentido que hemos dado a lo inmoderado y lo moderado como voluntario o involuntario, es decir, en el sentido en que las partes de su alma están en cierta relación una con otra; y todos los problemas de esta índole tienen la misma explicación, v. g., si un hombre puede ser amigo o enemigo de sí mismo, y si un hombre puede perjudicarse. Porque todas estas relaciones requieren dos individuos separadamente; y como el alma es dos, dichas relaciones pueden pertenecerle en cierto sentido, pero como esas dos partes son inseparables, dichas relaciones no pueden pertenecerle.

Debido a la actitud adoptada por el hombre consigo mismo determinaremos los demás modos de

amistad; así es como acostumbramos a considerar la amistad en este tratado. Porque nosotros tenemos como amigo al hombre que desea el bien o lo que considera serlo para otro, no por su propia cuenta, sino por amistad con el otro: o, de otra manera, si desea viva (hasta en el caso en que no conceda bienes, aun menos la vida) a causa del otro y no por su propia causa, parecería ante todo ser amigo suyo. Y aun de otro modo sería amigo de aquel con quien desease vivir meramente por gustar de su compañía y no debido a otra razón cualquiera; de esta manera desean los padres la existencia de sus hijos, prefiriendo, no obstante, vivir con otros. Ahora bien, estas varias maneras de amistad están discordes una con otra. Porque algunos creen no ser estimados, a menos que el otro les desee éste o el otro bien, algunos de no ser se desee su existencia o compañía. Además, debemos considerar amistad el sentir aflicción ante el afligido, sólo a causa del pesar del prójimo (v. g., los esclavos sienten pesar cuando los amos están afligidos, no porque les estimen, sino porque cuando lo están les tratan con crueldad), de la misma manera que las madres lo sienten con referencia a sus hijos, y los pájaros comparten las penas de sus congéneres. Porque el amigo, si es posible, quiere no sólo sentir dolor asociándose al de su amigo, sino sentir el mismo, v. g., sentir sed cuando la siente el otro, si fuere esto posible, de no serlo, experimentar una pena todo lo parecida posible a la de aquél. Las mismas palabras podemos aplicar a la alegría, la cual, de sentirse solamente porque el otro la siente, constituye signo

de amistad. Además, sobre la amistad acostumbramos a decir cosas como ésta: que *la amistad es igualdad*, y que *los verdaderos amigos forman una sola alma*. Parecidas frases se refieren al individuo aislado, porque el hombre se desea el bien de este modo, pues nadie se beneficia debido a otra razón o se alaba debido a cierta consideración, sino porque su acción es la de un individuo; porque el que indica ama, lo que desea no es amar, sino que se crea que ama. Y al desear la existencia del amigo sobre todas las cosas, vivir con él, compartir su alegría y sus pesares, la unidad de espíritu con el amigo, la imposibilidad de vivir separados, y morir juntos son características de un solo individuo. (Porque tal es la condición del individuo y tal vez él mismo sea su propia compañía.) Esos son los caracteres que observamos en la relación del hombre de bien consigo mismo. En el malvado, v. g., el inmoderado, hay variante, y por esta razón parece posible que un hombre esté enemistado consigo mismo; pero en cuanto a indivisible y único, constituye objeto de apetito para sí mismo. Tal es el hombre de bien, el hombre cuya amistad se basa en la virtud, porque el perverso no es uno, sino muchos, y en un mismo día es distinto a sí mismo e inconstante. De manera que la amistad de un hombre para consigo mismo es en el fondo amistad hacia el bueno, porque debido a que un hombre es en un sentido semejante a sí mismo, único, y bueno para sí, en esto es amigo y objeto de apetito para consigo. Esto es natural en el hombre, mas el malo se sale de lo natural. El hombre de bien nunca halla re-

proche en el momento de obrar, como el inmoderado, ni el último para el primero, como el penitente, ni el primero para el último, como el embustero. En general, si es preciso distinguir como hacen los sofistas, está relacionado consigo mismo a la manera como *Korisko* con *el bueno de Korisko*. Porque está claro que alguna parte idéntica de ellos es bien; porque cuando se censuran a sí mismos, se matan. Pero todos parecen buenos para sí. Mas el hombre que es bueno en absoluto, busca ser amigo de sí mismo, como hemos indicado ya, puesto que tiene en su interior dos partes que por naturaleza apetecen ser amigas y las cuales no es posible separar en dos. Por lo tanto, tratándose del hombre, se cree que todos ellos son amigos de sí mismos; no ocurre así entre los animales, v. g., el caballo es él en sí para él en sí..., y por lo tanto no amigo de sí mismo. Tampoco lo son los niños, hasta que hayan llegado a adquirir el poder de opción deliberada; porque hasta entonces la mente no va de acuerdo con el apetito. La amistad del hombre para consigo se parece a la amistad que surge del parentesco; porque ninguno de esos vínculos es renunciable por propia potencia; y, aun cuando discuten continúan los parientes siéndolo; de la misma manera lo es el hombre mientras vive.

Lo dicho evidencia los varios sentidos de la amistad, y la manera como todas las amistades se reducen a la primaria.

CAPITULO VII

Nuestra investigación requiere estudiemos la conformidad entre el sentimiento y el sentimiento benevolente, porque algunos lo identifican uno con el otro, mientras otros creen no pueden existir independientemente. Ahora bien, el sentimiento de benevolencia no difiere en absoluto de la amistad, sin que sean, no obstante, una misma cosa; porque cuando distinguimos la amistad de acuerdo con sus tres especies, el sentimiento de benevolencia no se halla en la amistad de utilidad ni en la del placer. Porque si se quiere bien para el prójimo a causa de que el último nos sea beneficioso, se desea el bien, no por amor al objeto, sino por el propio; mas la benevolencia parece no se dirige al que experimenta la benevolencia, sino en provecho de aquel por quien se siente. Pero si la benevolencia existiere en la amistad hacia lo placentero, en este caso el hombre sentiría benevolencia por las cosas inanimadas. Por esto es evidente que la benevolencia se relaciona con la amistad dependiente del carácter; mas la benevolencia se pone de manifiesto en el mero deseo, y la amistad se manifiesta asimismo en hacer lo que uno desea. Porque la benevolencia es la iniciación de la amistad; todos los amigos son benevolentes, mas no todos los benevolentes son amigos. El que sólo siente benevolencia se parece al hombre que se inicia, y por lo tanto es la iniciación de amistad, pero no la amistad en sí.

Porque los amigos parece estén conformes en

cuanto a sus sentimientos, y los que están conformes en cuanto a sus sentimientos parece son amigos. Mas la conformidad amistosa no es sobre todas las cosas, sino solamente en aquellas que pueden llevarse a cabo o dependen de los que estén conformes y que se relacionan con su vida común. Tampoco es conformidad en cuanto al pensamiento meramente o en cuanto al apetito, puesto que es posible conocer una cosa y apetecer la opuesta, a la manera como están disconformes los motivos en el inmoderado; tampoco si un hombre muestra su conformidad con otro en cuanto a la elección deliberada, está necesariamente conforme en cuanto al apetito. La conformidad se halla solamente cuando se trata de hombres de bien; pues cuando los malos eligen y apetecen las mismas cosas se perjudican mutuamente. La conformidad, como la amistad, parece no tienen un solo significado, pero en su forma primaria y natural es moralmente buena; por eso los malos o pueden establecer conformidad, pues la conformidad entre los malos, cuando eligen y apetecen lo mismo, es algo diferente. Y ambas partes deben apetecer lo mismo de tal modo que las dos puedan obtener lo que apetecen; porque de apetecer aquello que no pueda pertenecer a ambas, surgirá la discordia, mientras los que estén conformes no suscitarán discordia. Hay conformidad cuando las dos partes interesadas establecen la misma elección en cuanto al que ha de gobernar y el que ha de obedecer, queriendo decir al emplear la palabra *«la misma»*, no que cada uno de ellos deba elegir por sí, sino que ambos deben elegir la misma per-

sona. La conformidad es la amistad entre los conciudadanos. Eso es lo que teníamos que decir sobre la conformidad y la beneyolencia.

CAPITULO VIII

Se ha discutido acerca de el *porqué* los bienhechores sienten más cariño por el beneficiado que éste por su bienhechor. Lo justo parece debiere ser lo contrario. Pudiera creerse ocurre esto debido a la consideración utilitaria y de aquello que es provechoso para uno mismo; porque el bienhechor tiene pendiente un crédito, mientras el beneficiado tiene que satisfacer una deuda. Sin embargo, no es eso todo; en parte el motivo está en el principio general natural (que la actividad es más apetecible). La misma relación existe entre el efecto y la actividad, siendo el beneficiado efecto o producción del bienhechor. De aquí el intenso cariño que sienten los animales por su prole, tanto cuando los crían como cuando los cuidan después. Por eso también aman más los padres a sus hijos (y más aún las madres) que sus hijos aman a ellos. Por eso también los hijos aman más a sus padres que a sus padres, porque nada es tan bueno como la actividad; de hecho las madres aman más que los padres porque creen que los hijos son más creación o producción suya; porque la suma de trabajo se mide por las dificultades, y la madre sufre más por el parto. Ya hemos dicho lo que teníamos que manifestar en cuanto a la amistad para con uno mismo y cuando se trata de más de una persona.

CAPÍTULO IX

La justicia parece ser una especie de igualdad y la amistad encierra también igualdad, a no ser que el proverbio que dice «*amistad es igualdad*» fuere falso. Todas las constituciones son forma particular de justicia; porque una constitución es asociación, y toda asociación se basa en la justicia, de manera que sea cual fuere el número de las especies de amistad, habrá las mismas en cuanto a la justicia y la asociación; éstas lindan una con otra, y las especies de una de ellas tienen diferencias afines a las de la otra. Pero puesto que existe la misma relación entre el alma y el cuerpo, el artesano y su utensilio, el amo y el esclavo, entre cada uno de estos pares no existe asociación, porque no son dos, sino que el primer término en cada uno de ellos es uno, y el segundo parte del primero, pero no uno en sí. Tampoco hay que dividir el bien entre los dos, sino que el de ambos pertenece al uno a causa del cual existe el par. Porque el cuerpo es el utensilio congénito del alma, mientras el esclavo es como si dijésemos parte y utensilio separable del amo, siendo el utensilio una especie de esclavo inanimado.

Las demás asociaciones forman parte de la asociación cívica, v. g., la de las hermandades y las sacerdotales, o asociaciones económicas. Todas las constituciones se hallan reunidas en el hogar, tanto las formas genuínas como las corrompidas, porque lo mismo se aplica a las constituciones que a

las armonías. El gobierno de los hijos por el padre es real; la relación entre el marido y la esposa aristocrática; la relación existente entre los hermanos la de la república; la corrupción de estas tres son: la tiranía, la oligarquía y la democracia. Las formas de justicia también son otras tantas en número.

Pero puesto que la igualdad es o numérica o proporcional, habrá varias especies de justicia, amistad y asociación; la república y amistad entre compañeros se basa en la igualdad numérica, midiéndose ambas con la misma medida, mientras que la aristocrática (que es la mejor) y la real se basan en la igualdad proporcional. Porque una misma cosa no es justa en cuanto al superior y el inferior; lo proporcional es lo justo. Tal es la amistad entre el padre y el hijo; y otro tanto puede observarse ocurre en las asociaciones.

CAPITULO X

Hemos hablado de amistades entre parientes, compañeros, asociados, la llamada «*amistad cívica*». La de los parientes comprende más de una especie: la de los hermanos, la del padre y los hijos. Existe también la amistad basada en la proporción, como la del padre con sus hijos, y la basada meramente en el número, v. g., la de los hermanos, porque esta última se parece a la amistad existente entre compañeros; porque también en ella la edad confiere ciertos privilegios. La amistad cívica ha sido establecida principalmente de conformidad con la utilidad; porque parece se han reunido los hombres

a causa de que uno de ellos no se baste a sí mismo, si bien se hubieren reunido de todos modos a causa de vivir en compañía. Lo que ocurre es que la amistad cívica y su corrupción paralela no son meramente amistades, mientras la asociación es la de los amigos; otras amistades se basan en la relación de superioridad. La justicia perteneciente a la amistad de aquellos que son útiles recíprocamente es preeminente, por ser justicia cívica o política. La concurrencia de la sierra y el arte que la emplea es de otra índole; porque no se efectúa con ningún fin común a ambas (parecidamente al instrumento y el alma), sino en beneficio del que las emplea. Es cierto que el utensilio en sí merece atención, siendo justo la reciba por su función; puesto que existe motivado por su función. Y la esencia de una barrenilla es doble, siéndolo más propiamente su actividad, es decir, la de perforar. En esta clase figuran el cuerpo y el esclavo, como hemos dicho anteriormente.

Por lo tanto, la investigación en cuanto a cómo hay que tratar al amigo consiste en buscar un género particular de justicia, porque en general toda justicia está en relación con el amigo. Porque la justicia supone cierto número de individuos que son asociados, y el amigo es el asociado, ya en la familia, ya en el plan de vida del individuo. Porque el hombre no es mero animal político, sino animal que forma una familia, y sus uniones no están limitadas a ciertas épocas, como ocurre con los demás animales, formadas con cualquier asociado fortuito, ya se trate de macho ya de hembra, porque en sen-

tido especial el hombre no es sér aislado, sino que siente tendencia a la asociación con aquellos a quienes semeja naturalmente. Por lo tanto, habría asociación y una especie de justicia, hasta en el caso de no existir el Estado; y la familia es una especie de amistad; la relación entre el dueño y el criado es ciertamente la existente entre un arte y sus utensilios, un alma y su cuerpo; y éstos no son amistades, ni formas de justicia, sino algo similar a ella; de la misma manera que la salud no es justicia, sino algo parecido. Mas la amistad entre marido y mujer es amistad que se basa en la utilidad, asociación; la del padre y el hijo es la misma que existe entre Dios y el hombre, entre el bienhechor y el beneficiado, y en general la existente entre el gobernante natural con el súbdito natural. La de los hermanos entre ellos es eminentemente la de compañeros, tanto más cuanto encierra igualdad, *«porque no fuí declarado hermano bastardo suyo; sino que el mismo Zeus, mi rey, se decía padre de nosotros dos»*. Porque ese es el lenguaje de los hombres que procuran la igualdad. Por lo tanto, la fuente y origen de la amistad, de la organización política y de la justicia, la tenemos ante todo en la familia.

Pero, puesto que hay tres clases de amistad, basadas en la virtud, la utilidad y el placer respectivamente, y dos variedades de cada una de ellas (porque cada una de ellas puede llevar consigo superioridad o igualdad), y la justicia que llevan consigo es evidente tras las discusiones que sobre ella se sostuvieron, en la amistad entre el superior y el

inferior la reclamación en cuanto a la proporción toma diferentes formas, siendo la reclamación del superior la proporción inversa, es decir, la proporción existente entre él y el inferior debe ser la misma que la que exista entre lo que él recibe de su inferior y lo que el inferior recibe de él, ocupando él la posición del gobernante y el otro la del gobernado; de no obtenerlo, al menos reclamará la igualdad numérica. Porque así ocurre en las otras asociaciones, que los dos miembros disfrutan de una igualdad a veces en número, otras en proporción. Porque si contribuyeren numéricamente con iguales sumas de dinero, dividen una cantidad igual, y por un número igual; y de no ser las sumas iguales, dividen proporcionalmente. Pero el inferior invierte esta proporción llegando al mismo resultado por un atajo. Mas de este modo parece que el superior sale peor librado, y la amistad y asociación serían injustificada carga. Debe restablecerse la igualdad y establecer la proporcionalidad por otros medios, siendo éstos el honor, el cual pertenece por naturaleza al gobernante o dios con respecto de su súbdito. El beneficio y el honor debe ser igualado.

Pero la amistad cívica es la que reposa en la igualdad; se basa en la utilidad, y del mismo modo que las ciudades son amigas unas de otras, lo son también de la misma manera los ciudadanos. «*Los atenienses no conocen ya a los de Megara*»; tampoco se conocen los ciudadanos entre sí cuando no son útiles unos a los otros, y la amistad es meramente temporal con el fin del intercambio particular de géneros. También en esto tenemos la rela-

ción existente entre el gobernante y el gobernado, que no es ni la relación natural, ni la comprendida en la realeza, sino que cada uno de ellos es regente y regido a su vez; tampoco es su propósito obrar con la liberal beneficencia de un dios, sino que tienden a compartir igualmente la función agradable y la penosa. La amistad cívica, pues, reclama se la base en la igualdad. Mas en la amistad de utilidad hay dos especies: la estrictamente legal y la moral. La amistad cívica tiende a la igualdad y al objeto como entre vendedores y compradores; de aquí el proverbio «*un salario fijo para un amigo*». Cuando la amistad procede por contrato, pertenece a la especie cívica y estrictamente legal; pero cuando cada una de las dos partes deja que la remuneración de sus servicios sea fijada por la otra, tendremos la amistad moral, la de los compañeros. Por eso la recriminación es muy frecuente en esta clase de amistad; y la razón es que no es natural; porque las amistades basadas en la utilidad y las basadas en la virtud son diferentes; mas ellos desean disfrutar de ambas al mismo tiempo, asociándose realmente por motivos de utilidad, mas presentándonos su amistad como moral, como la de los hombres de bien; al pretender fiarse uno del otro ponen de manifiesto que su amistad no es meramente legal. Porque, en general, hay más recriminaciones en la amistad utilitaria que en ninguna de las otras dos (porque la virtud no se entrega a recriminaciones, y los amigos que lo son por motivo de placer, una vez alcanzan lo que apetecían, dando lo que tenían, dejan de ser amigos; mas los amigos útiles no di-

suelven su asociación inmediatamente, si sus relaciones no fueren meramente legales, sino las existentes entre compañeros); no obstante, la forma legal de amistad útil está libre de recriminación. La asociación legal queda disuelta mediante el pago de una suma (porque mide la igualdad empleando el dinero), pero la moral queda disuelta mediante consentimiento voluntario. Por lo tanto, en algunos países la ley prohíbe los pleitos motivados por transacciones voluntarias entre los que se asocian como amigos, y no van desencaminados; porque los hombres de bien no se citan ante los tribunales uno a otro; y como tales tratan recíprocamente como hombres de bien en sí, tratando con hombres de los que pueden fiarse. En esta clase de amistad es incierta la manera como pudieran recriminarse mutuamente, puesto que ambos tienen confianza recíproca, no de manera legal limitada, sino basándose en sus caracteres.

Otro de los problemas que hemos de resolver es en cuál de los terrenos hemos de determinar lo que es justo, si considerando la importancia del servicio prestado, o cuál era su carácter en cuanto al que recibió, porque, empleando las palabras de Theognis, el servicio puede ser *«Insignificante para ti, ¡oh diosa!, pero importante para mí»*. O pudiere ocurrir lo contrario, como en el dicho: *«esto es pasatiempo para tí; para mí, muerte»*. De aquí, como hemos manifestado, provienen las discusiones. Porque el bienhechor reclama recompensa por haber prestado importante servicio, por haberlo efectuado a petición del otro, o cualquier otra alegación

en cuanto a la importancia del beneficio recibido por la otra parte, sin referirse para nada a lo que a él le reportaba; mientras el que recibe insiste sobre el valor que tiene para el bienhechor, no en cuanto al valor que para él tiene. Algunas veces el beneficiado invierte los términos, insistiendo sobre la insignificancia del beneficio resultante para él, mientras la otra parte insiste sobre la gran importancia para *aquél*, v. g., si mediante riesgo considerable uno ha beneficiado a otro con un dracma, uno de ellos insiste aduciendo la importancia del riesgo, mientras el otro insiste aduciendo la insignificancia de la cantidad, porque su disputa consiste en eso: en la devolución del dinero; uno reclama su valor cuando se prestó, el otro concede únicamente el valor del dinero ahora cuando se devuelve, a no ser que hubieren establecido alguna cláusula clara en su contrato. La amistad cívica, pues, tiende al acuerdo y a la cosa, la moral al propósito; en este caso tenemos justicia más verdadera, y justicia amistosa. La razón de la querrela es que la amistad moral es más noble, mas la amistad utilitaria más necesaria; por lo tanto, los hombres se asocian proponiéndose ser amigos moralmente, es decir, amigos unidos debidos a la virtud; mas cuando algún interés individual se cruza en su camino, manifiestan evidentemente no lo eran. Porque la muchedumbre tiende a lo noble solamente cuando tiene abundancia de todo lo demás, y a la amistad noble de la misma manera. De modo que salta a la vista qué distinciones debemos establecer en estas materias. Si ambos son amigos moralmente,

observaremos si el propósito de ambas partes es equitativo; entonces nada más deberá reclamar una de la otra. Pero si su amistad fuere de índole utilitaria o cívica, deberemos considerar aquello que hubiere podido servir para llegar a un acuerdo. Y si uno declara son amigos basándose en una cosa y el otro basándose en otra, esto no será honroso, si uno de ellos debe *hacer* algo como compensación, empleando discreto lenguaje; y lo mismo decimos en cuanto al otro caso; mas puesto que no declararon su amistad como moral, alguien debe indicarse como juez, de manera que ninguno de los dos engañe al otro con falsas pretensiones; y ambos deben aceptar lo que su suerte les haya deparado. Que la amistad moral se basa en el propósito es cosa evidente, puesto que, si aun habiendo recibido importantes beneficios, uno no los recompensa debido a imposibilidad, sino únicamente hasta donde le permite su buena voluntad, obrará honorablemente; y Dios queda satisfecho cuando el sacrificio que uno hace llega hasta donde le permiten sus fuerzas. Pero un vendedor de mercaderías no quedaría satisfecho si el comprador adujese no podía pagar más; el prestamista tampoco mostraría satisfacción.

La recriminación es frecuente en las amistades dispares, en las que la acción y reacción no se basan en la rectitud, no siendo fácil ver dónde reside lo justo; porque no es fácil medir precisamente con esta medida las diferentes tendencias; esto se observa en lo referente a los amantes, porque en este caso uno de ellos pretende al otro como persona que le agrada, con el fin de vivir con él, mientras que el

último va en busca del otro algunas veces debido a utilidad. Una vez se desvanece el amor, varía uno de ellos a medida que varía el otro. Entonces calculan el *quid pro quo*; de esta manera se querellaron Python y Pammenes; y del mismo modo se querellan en general el maestro y el discípulo (porque la ciencia y el dinero no tienen medida común), y así también se querellaron Herodiko el médico y un paciente que le entregaba honorarios que aquél estimaba insignificantes; ese fué también el caso de aquel rey y el que pulsaba la lira; el primero consideraba a su asociado como objeto de placer, el último como objeto útil; por eso el rey, cuando satisfizo sus honorarios estimó debía considerarlo como asociado placentero, diciendo que de la misma manera que el que tocaba la lira le había producido placer con sus actos, él había proporcionado al músico el placer de sus promesas. También se evidencia en este caso la manera como debiéramos decidir la querella; habría que medir empleando una misma medida, pero no numérica, sino proporcional; mediríamos proporcionalmente, del mismo modo que se mide en las asociaciones entre ciudadanos. Porque, ¿cómo puede tener tratos un zapatero con un agricultor, a no ser que se iguale el trabajo de ambos proporcionalmente? Así, en cuanto a aquellos cuyos cambios no consistieren en trocar lo mismo por lo mismo, la medida es la proporción, v. g., si uno se queja de que ha conferido sabiduría, y el otro de que ha entregado dinero, primeramente deberemos medir la proporción de sabiduría con la riqueza, y entonces lo que se haya dado por cada una

de las partes. Porque si el uno da la mitad de lo menor, y el otro no da ni una pequeña fracción del objeto mayor, evidente será que el último comete la injusticia. También en este caso puede haber discusión inicial, si una de las partes pretende se hubieren asociado debido a utilidad, mientras la otra parte lo negase alegando se habían unido debido a cualquier otro género de amistad.

CAPITULO XI

En cuanto al hombre de bien que es estimado por su virtud, debemos considerar si hay que prestarle servicios útiles y ayudarle, o bien al que corresponde y ejerce poder. Este problema es idéntico al que se nos plantea diciéndonos si hay que beneficiar antes al amigo que al hombre virtuoso; porque, si un hombre fuere a la vez virtuoso y amigo, no encontraremos tal vez gran dificultad, a no ser que se exagere una de las cualidades rebajando la otra, considerándole gran amigo, pero no muy virtuoso. Mas en otros casos surgen muchos problemas, v. g., si uno ha sido pero no continúa siendo, y el otro será pero no es todavía lo que va a ser, o si el uno era pero no lo es ya, y el otro es pero no lo ha sido y no lo será. Pero la otra es cuestión más difícil; tal vez Eurípides tuvo razón para decir: «*Con una palabra pagas lo que vale una palabra; mas los hechos se pagan con hechos*». Y no es preciso se haga todo cuanto se puede hacer por el padre, habiendo algunas cosas también que debieran hacerse por la madre, aunque el padre sea el mejor de los

dos. Porque, aun tratándose de Zeus, no le sacrificamos todas las cosas, no rindiéndole todos los honores, sino sólo algunos. Tal vez haya cosas que debieran rendirse al amigo útil y otras al bueno; v. g.; porque un hombre te dé alimento y lo necesario, no es obligatorio le concedas tu compañía; tampoco precisa, por lo tanto, des al hombre a quien concedes tu compañía aquello que no da él, sino el amigo útil. Aquellos que al obrar de esta manera lo den todo al objeto de su cariño, cuando no debieren, son indignos.

Las varias definiciones que exponemos de la amistad en nuestro discurso pertenecen todas a la amistad en algún sentido, mas no a la misma amistad. Al amigo por utilidad le desearemos lo que sea bien para él, lo mismo que al bienhechor, y de hecho a cualquier amigo (pues esta definición no distingue la especie de amistad); a otro debemos desearle la existencia; de otro desearemos la compañía, y al amigo cuya amistad se base en el placer la simpatía, tanto cuando esté regocijado como cuando sienta pesar. Todas esas definiciones son propias de alguna amistad, mas ninguna de una sola y única cosa: la amistad. De aquí que haya muchas definiciones, pareciendo que cada una de ellas se aplica a una sola única cosa, es decir, la amistad, aunque en realidad no se aplica, v. g., el propósito de conservar la existencia del amigo. Porque el amigo superior y el bienhechor desea la existencia de aquello que ha hecho, y al que nos ha procurado la existencia debemos concedérsela correspondiéndole,

pero no nuestra compañía necesariamente; este don se concede al amigo placentero.

Hay amigos que se engañan uno al otro; estiman mucho más las cosas que su poseedor; esos aman o estiman a las personas de la misma manera que gustan del vino a causa del placer que les produce, o la riqueza porque es útil; porque la riqueza es de mayor utilidad que su poseedor. Por lo cual se indigna el poseedor, como si el otro hubiere preferido la riqueza a su persona considerándole como cosa inferior a aquélla. Pero la otra parte se queja a su vez, porque entonces ambos buscan en el otro al hombre de bien, mientras antes lo que buscaban era el hombre agradable o el útil.

CAPÍTULO XII

También debemos considerar lo concerniente a la independencia y a la amistad, así como las relaciones existentes entre ellas. Porque pudiere dudarse si, siendo un hombre independiente por completo, tendrá amigo, si es que el amigo se busca debido a necesidad y el hombre de bien es independiente. Si el que posee la virtud es feliz, ¿de qué podía servirle un amigo? Porque el hombre independiente ni necesita a la gente por su utilidad, ni para que le regocije, ni su compañía, porque su sola sociedad le basta. Esto es evidentísimo si se trata de un dios; por ser claro que, al no estar falto de nada, no necesitará un amigo, ni requiere tenerlo, suponiendo no lo necesita. De manera que el hombre más feliz será el que menos necesita un amigo, y sólo en cuan-

to a que le es imposible ser independiente. Por lo tanto, el hombre cuya vida sea inmejorable será el que tenga menos amigos, que se reducirán cada día más, y que no debe mostrar ganas de que los hombres lleguen a ser amigos suyos, sino despreciar a lo que basan la amistad en la utilidad y aun aquello cuyo trato fuere de desear. Todo esto deja aclarado una vez más que el amigo no se obtiene para utilizarlo o para que nos socorra, sino que el amigo elegido a causa de la virtud es el único verdadero. Porque cuando nada necesitamos, entonces todos buscamos a los demás para que compartan o participen de nuestra alegría y gozo, aquellos a quienes podemos beneficiar antes que aquellos que pudieren beneficiarnos. Y juzgamos mejor cuando somos independientes que cuando nos hallamos en la necesidad, y mejor que nunca cuando buscamos amigos dignos de vivir en nuestra compañía. Pero en cuanto a este problema, debemos observar si sólo hemos sido parcialmente justos, y si no nos equivocamos parcialmente en cuanto a la verdad debido a nuestra elucidación. Esto lo aclararemos cerciorándonos sobre lo que es la vida en su sentido activo y como fin. Es evidente que es percepción y conocimiento, y por lo tanto la vida en sociedad es percepción y conocimiento en común. Y la mera percepción y el mero conocimiento es más apetecible para todos; de aquí que el apetito de vivir sea congénito en todos; porque la vida debe considerarse como una especie de conocimiento. Si, por lo tanto,uviésemos que aislar y abstraer el mero conocimiento y su opuesto (cosa que pasa inadvertida en el argumento

tal como lo hemos expuesto, pero que de hecho no debe quedar en la oscuridad), no habría diferencia entre este conocimiento y el de otro en vez del propio; eso equivaldría a considerar la vida de otro y no la nuestra. Naturalmente, la percepción y el conocimiento de uno mismo es más apetecible. Porque debemos considerar dos cosas: que la vida es apetecible y el bien también; de aquí que sea apetecible que tal naturaleza pertenezca a uno mismo como pertenece a ellos. Si, por lo tanto, de tal par de series correspondientes hay siempre una serie de lo apetecible, y lo conocido y lo percibido están generalmente constituídos por su participación en la naturaleza de lo determinado... de manera que desear percibirse uno mismo equivale a desear la posesión de cierto carácter definido (puesto que no estamos poseídos en nosotros mismos de esos caracteres, sino sólo por participación en esas cualidades de percepción y conocimiento), porque el que percibe se convierte en percibido de ese modo y en el aspecto en que primeramente percibe, y de acuerdo con la manera en que percibe y el objeto que percibe; y el que conoce se convierte en conocido, del mismo modo (por lo tanto, debido a esta razón es por lo que uno apetece vivir siempre, porque uno siempre apetece conocer, debiéndose esto a que uno desea ser el objeto conocido. La elección de vivir con otros pudiere parecer estúpida, desde cierto punto de vista (primero en cuanto a las cosas comunes a los demás animales, v. g., comer juntos, beber juntos; porque, ¿qué diferencia hay entre llevar a cabo esas cosas en compañía de

otros o por separado, si descartamos la conversación? Mas aun en el caso de departir sobre una materia fortuita, no establece diferencia en este caso. Además, para los amigos que sólo dependen de sí mismos, no es posible enseñar ni aprender; porque si uno aprende, no es tal cual debiera ser, y si enseña, no lo es su amigo; y la semejanza es amistad), pero así acontece naturalmente, y todos nosotros encontramos mayor placer en compartir las cosas buenas con los amigos, mientras dichas cosas redunden en favor de los dos, y me refiero al mayor bien que uno pueda compartir; pero hay algunos a quienes corresponde participar en los deleites corporales; a otros en el pensamiento del arte, otros en el filosófico. Y el amigo debe estar a su lado en aquella ocasión; de aquí el dicho: «*la ausencia de los amigos nos aflige*», de manera que los hombres no deben estar separados uno de otro cuando exista amistad entre ellos. De aquí que el amor sensual se parezca a la amistad; porque el amante tiende a la compañía de su amado, pero no lo idealmente que debiere, sino de manera meramente sensual.

El argumento dice, pues, lo mismo que hemos mencionado anteriormente, suscitando dificultades; pero los hechos son tal cual hemos observado más tarde; de modo que queda aclarado que el que suscita las objeciones, lo que hace es desviarnos. Lo siguiente puede servir para cerciorarnos de la verdad: el amigo quiere ser, empleando las palabras del proverbio, «*otro Heraklés*», un «*segundo él*»: pero es separado de su amigo, siendo difícil hallar en dos personas las características de un solo indi-

viduo. Pero, aunque un amigo sea por naturaleza lo más afín a su amigo, un hombre es semejante a otro en cuerpo, y otro lo es en alma, y otro semejante en cuanto a una parte del cuerpo, o alma, y otro le semeja en otra. Pero no por ello desea el amigo dejar de ser entidad independiente. Por lo tanto, percibir un amigo debe ser en cierto modo percibirse uno mismo y conocerse uno mismo. De modo que hasta las más vulgares formas de placer y vida en la sociedad de un amigo son naturalmente placenteras (porque la percepción de un amigo siempre se realiza al mismo tiempo), y mucho más aún la comunión en placeres más divinos. El motivo de esto es que lo más agradable es contemplarse disfrutando siempre de bien superior, consistiendo esto algunas de las veces en pasión, otras en acción, otras en algo diverso. Pero si lo agradable para el hombre es vivir bien y que viva su amigo también, y emprender en su vida común actividad en mutua ventaja, su asociación estará ciertamente por encima de todo cuanto figure en el fin a que se tiende. Por lo tanto, los hombres deben pensar en común, disfrutar en común, pero no en cuanto a los placeres de la mesa o los innecesarios; tal sociedad no parece la verdadera, sino goce sensual. Mas el fin que cada uno de ellos puede alcanzar es aquel para el cual desea la sociedad de otro; de no ser posible, el hombre apetece beneficiarse y ser beneficiado por los amigos con preferencia a otros. Aclarado queda que la asociación es justa, que todos la desean sobre todas las cosas, y que el hombre más feliz y mejor tiende especialmente a eso. Pero tam-

bién era razonable que lo contrario apareciese como conclusión del argumento, puesto que el argumento afirmaba lo que era cierto. La solución se halla cuando comparamos ambos casos, pues el que sirve de punto de comparación ha sido establecido por nosotros con suficiencia de verdad. Porque como Dios no es de manera tal que necesite tener amigo, este argumento reclama otro tanto cuando se aplica al hombre, puesto que éste es semejante a Dios. Mas, debido a este razonamiento, ocurre que el hombre virtuoso ni aun pensaría, puesto que la perfección divina no está en esto, sino en ser superior a todo pensamiento que no sea él mismo. Esto se debe a que, cuando se trata del hombre, su bienestar lleva consigo algo que le supera, mientras que la deidad constituye su propia felicidad.

Hay que manifestar no nos equivocamos, tanto cuando buscamos y nos procuramos muchos amigos como cuando, por otra parte, afirmamos que el que tiene muchos no tiene ninguno; porque de ser posible vivir con muchos compartiendo sus sensaciones al mismo tiempo que ellos, es muy de apetecer que nuestras amistades sean todo lo numerosas posible; mas puesto que esto es difícilísimo en extremo, la actividad de percepción unificada tiene que existir en el más reducido número. De modo que no sólo es difícil tener muchos amigos (puesto que precisa los pongamos a prueba), sino que lo es también emplear su concurso una vez los tenemos.

Hay veces que deseamos que el objeto de nuestra amistad sea feliz cuando se halla alejado de nosotros; otras veces deseamos participe de la misma

fortuna que nosotros mismos; el deseo de estar uno junto al otro es característico de los amigos. Porque si ambos pueden estar uno al lado del otro y ser felices, esto es lo preferido por todos ellos; pero de no poder conseguir ambas cosas, entonces establecemos la preferencia que la madre de Heraklés hubiera establecido, es decir: que su hijo fuera dios antes que estar a su lado y ser esclavo de Eurystheo. Pudiéramos aducir algo parecido a la festiva observación de Lákon, cuando alguien le rogó, durante una tormenta, que implorase a Cástor y Pólux.

Parece ser signo del que estima apartar al objeto de su estimación de que comparta sus pesares, mientras el objeto de su estima desea ser también partícipe; razonable es la conducta de ambos; porque nada sería tan doloroso para un amigo como que el suyo se mostrase gozoso entonces, aunque se afirma no debiera elegir aquello que redunde en su propio interés. Por eso alejan los hombres a sus amigos de la participación en sus calamidades; resignándose con su sufrimiento, para que no parezca que procuran su propio interés, y se inclinan a la alegría a costa del dolor de un amigo, o al alivio al no sobrellevar sus pesares a solas. Pero puesto que tanto el bienestar como la participación son apetecibles, claro está que la participación en menor bien es más apetecible que el goce de un gran bien en la soledad. Pero como el peso que hay que asignar a la participación no es conocido, los hombres difieren, creyendo algunos que la participación en todo e inmediatamente constituye el signo de la amistad, v. g., afirman es mejor comer juntos que

separadamente, aunque se coma el mismo manjar; otros desean que los amigos compartan la prosperidad, pues (según dicen) si uno considera los casos extremados, la gran adversidad en compañía equivale a la gran prosperidad a solas. Algo semejante observamos en cuanto a la desgracia; porque algunas veces deseamos que nuestros amigos se hallen ausentes por no querer producirles dolor, cuando no nos pueden ayudar en nada, mientras otras veces consideramos muy agradable para ellos estén a nuestro lado. Esta contradicción es muy razonable, porque ocurre a consecuencia de lo que anteriormente hemos mencionado; y porque con frecuencia evitamos sencillamente la vista de un amigo víctima del dolor o en mala situación, como le evitaríamos la vista de lo mismo de hallarnos nosotros en dichas situaciones; no obstante, ver a un amigo es tan agradable como pueda serlo otra cosa cualquiera (a causa de lo indicado), y, ciertamente, es placentero verle enfermo, si nosotros mismos lo estamos. De manera que según cuál de esas dos cosas sea la más agradable, nos decidirá a desear que nuestro amigo se halle a nuestro lado o no. Esto ocurre también, y debido a la misma razón, de tratarse de la peor índole de hombres; porque ellos muestran la mayor ansiedad en que sus amigos no sean felices, ni aun que vivan, si ellos lo han de pasar mal. Por eso hay quien mata al objeto de su cariño cuando se suicida, por creer que si el objeto de su amistad le sobreviviese, sentiría su propio dolor con mayor intensidad, como si alguien, al recordar había sido feliz en tiempo pasado, creye-

se sentirlo más que de haberse considerado desgraciado siempre.

CAPÍTULO XIII

Ahora pudiéramos plantear un problema. Se puede hacer uso de una cosa para su propósito natural, ya *perse* o *per accidens*; por ejemplo: podemos hacer uso del ojo *como* ojo, para ver, y también para ver de manera falsa mirando como los que sufren estrabismo, es decir, de modo que una cosa aparezca como si fueren dos. Ambos usos se deben a que el ojo es un ojo, mas es posible hacer uso del ojo de otra manera, es decir, *per accidens*, v. g., si fuese posible venderlo o comerlo. También es posible hacer uso del conocimiento de modo semejante, por ser posible emplearlo de manera verdadera o de manera falsa, v. g., cuando el hombre escribe de modo incorrecto por su propia voluntad, a sabiendas, convirtiendo el conocimiento en ignorancia durante cierto tiempo, a la manera como las danzarinas algunas veces trocan el empleo de las manos por el de los pies, usando el pie como mano y la mano como pie. Si, por lo tanto, todas las virtudes son especies de conocimiento, pudiéramos usar de la justicia también como injusticia, y, de ser así, seríamos injustos llevando a cabo actos injustos debido a la justicia, del mismo modo que es posible llevar a cabo cosas propias del ignorante a causa del conocimiento, a sabiendas. Pero de ser esto imposible, es evidente que las virtudes no son especies de conocimiento. Y aun en el caso en que la ignorancia

no pueda proceder del conocimiento, sino sólo el error y la realización de las mismas cosas que proceden de la ignorancia, debe tenerse presente que uno no puede obrar debido a la justicia de la misma manera que debido a la injusticia. Pero puesto que la Prudencia es conocimiento y algo cierto, debe comportarse como el conocimiento; se puede obrar imprudentemente aun siendo prudente, y cometer errores propios del imprudente. Pero si el uso de cada una de las cosas consideradas como tales fuese único, entonces al obrar como decimos, los hombres obrarían aún prudentemente. Por lo tanto, sobre otras especies de conocimiento hay algo superior que los desvía; pero, ¿cómo es posible haya conocimiento que desvíe el conocimiento por excelencia? No hay otro conocimiento o razón intuitiva que lo realice. Mas tampoco puede realizarlo la virtud, porque la prudencia *hace uso* de él; puesto que la virtud de la parte que gobierna hace uso de la del súbdito. ¿Dónde está, pues, aquel cuya prudencia se desvía de este modo? Tal vez la situación sea semejante a la de la inmoderación, de la cual se afirma es vicio de la parte irracional del alma. El inmoderado es destemplado en un sentido; posee razón, pero suponiendo que el apetito sea intenso, le desviará llegando a la conclusión opuesta. O se trata de consecuencia natural que, de modo semejante, si hay virtud en la parte irracional, mas insensatez en la racional, se transforman en otra dirección. De este modo será posible hacer uso de la justicia injustamente, malamente, y de la prudencia insensatamente (y, por lo tanto, serán posibles tam-

bién los usos opuestos). Porque es absurdo que el vicio existente alguna vez en la parte irracional pueda desviar la virtud en la parte racional haciendo al hombre ignorante, y que la virtud de la parte irracional, cuando exista la insensatez en la racional, no pueda desviar la última haciendo que el hombre juzgue prudentemente y como es debido, y también, que la prudencia existente en la parte racional evite que la destemplanza existente en la parte irracional no obre de manera destemplada. Esto parece ser la verdadera esencia de la templanza. Y por lo tanto, podemos obtener también la prudente manera de obrar debido a ignorancia. Pero todas estas consecuencias son absurdas, especialmente la de obrar prudentemente debido a ignorancia, porque estamos seguros no observamos ocurra así en ningún otro caso, v. g., que la destemplanza pervierta nuestro conocimiento en medicina o en gramática. Pero de todos modos debemos manifestar que no es la ignorancia, si se opone (puesto que no goza de superioridad), sino la virtud, lo que más bien se relaciona de esta manera con el vicio en general. Porque todo cuanto el injusto puede hacer, puede llevarlo a cabo el justo; y en general, la impotencia es dominada por la potencia. De manera que queda aclarado que la prudencia y la virtud van de compañía, y que aquellos estados complejos son estados en que se halla uno en quien la prudencia y la virtud no están combinadas, siendo acertado el dicho socrático: «*nada tan fuerte como la prudencia*». Pero cuando Sócrates afirmó otro tanto del

conocimiento se equivocaba. Porque la prudencia es virtud, mas no conocimiento científico, sino otro género de cognición.

CAPÍTULO XIV

Pero, puesto que no sólo la prudencia y la virtud producen bienestar, sino que también decimos que el feliz «*lo pasa bien*», aceptando con ello que la ventura produce bienestar y los mismos resultados que el conocimiento, debemos averiguar si un hombre es afortunado o no por naturaleza, y otro no, y establecer la verdad sobre estas cosas. Porque observamos hay hombres afortunados, que aunque estúpidos alcanzan éxito en asuntos dependientes de la suerte, algunos en asuntos concernientes al arte, mas en los cuales entra la suerte en gran medida, v. g., la estrategia y la navegación. ¿Se debe este éxito a alguna disposición mental adquirida, o consiguen felices resultados, sin que sean en absoluto causa sus cualidades propias adquiridas? (actualmente los hombres adoptan la última opinión, considerándoles como poseedores de algún talento natural especial). ¿Será que la naturaleza hace que los hombres posean diferentes cualidades de manera que difieren a partir de su nacimiento, del mismo modo que unos tienen ojos azules, otros negros, a causa de tener alguna parte de naturaleza particular, y por lo tanto unos son afortunados y otros desgraciados? Porque que no consiguen éxito a causa de la prudencia, es cosa aclarada, puesto que la prudencia no es irracional, sino que presen-

ta razón sobre la manera de obrar como obra; mas ellos mismos no podrían decirnos la causa de su éxito; en este caso sería arte. Además, es evidente que obtienen éxito aun siendo imprudentes, y no meramente imprudentes sobre otras cosas (lo que no sería extraño en absoluto, v. g., Hippokrates era geómetra, mas en otros aspectos se le creía insensato e imprudente; una vez, durante un viaje, los aduaneros de Bizancio le robaron una buena suma de dinero, debido a su estupidez, según se nos ha dicho), mas imprudentes en los negocios en que logran éxito. Porque en la navegación no es el más hábil el más afortunado, sino que ocurre lo mismo que cuando se juega a los dados, en cuyo juego hay quien no gana nada, otros algo; de manera que el hombre será afortunado si lo determina la naturaleza. ¿Será por ser protegido de un dios, según frase corriente, y entonces el éxito se debe a algo exterior, de la misma manera que un buque peor construído que otro navega con frecuencia mejor, no debido al barco, sino a ser gobernado por un buen piloto? Mas de ser así, el hombre afortunado cuenta con un buen piloto, es decir, la divinidad. Pero es absurdo que un dios o la divinidad proteja a tal hombre y no al mejor y prudentísimo. Si, por lo tanto, el éxito debe ser causado por la naturaleza o la inteligencia o alguna clase de protección, y descartamos las últimas dos causas, en este caso el afortunado debe serlo debido a naturaleza. Pero, por otra parte, la Naturaleza es la causa de lo absolutamente uniforme o de lo usual, y la Fortuna de lo opuesto. Si, por lo tanto, se cree que el éxito in-

esperado se debe a la suerte, pero que, si es mediante la suerte como uno es afortunado, la causa de su fortuna no será la especie de causa que produce siempre o habitualmente el mismo resultado y, además, si una persona alcanza éxito o fracasa por ser cierta especie de hombre, de la misma manera que el hombre ve mal por tener ojos azules, entonces se deduce que la causa no es la fortuna sino antes bien la naturaleza; por lo tanto, el hombre no es afortunado, sino más bien naturalmente inteligente. De manera que debemos asegurar que la gente que llamamos afortunada no lo es mediante la fortuna; por lo tanto no son afortunados, porque solamente aquellos bienes cuya causa sea la buena suerte son los que puede dispensar la fortuna.

Mas de ser como decimos, ¿habrá que afirmar que la fortuna no existe en absoluto, o que existe pero no es causa? No, sino que debe existir y ser causa. Por lo tanto, causará también bien o mal a cierta gente. Pero si hay que descartarla por completo, y *hay* que afirmar que nada acontece debido a suerte, y *decimos* que la suerte es causa sencillamente porque, aunque haya alguna otra causa, no la vemos (por eso, al definir la suerte, algunos la consideran causa incalculable para la inteligencia humana, considerándola como genuína realidad), esto proporcionaría materia para otro tratado. Pero como observamos hay gente que es afortunada una vez solamente, ¿a qué se debe que no tengan suerte una segunda vez y debido a la misma razón que la primera, y hasta una tercera vez? Porque el mismo antecedente es causa del mismo consiguiente.

Por lo tanto, eso no puede ser asunto de suerte. Mas cuando el mismo acontecimiento se desprende de antecedentes indefinidos e indeterminados, supondrá bien o mal para un individuo particular, no existiendo en ello conocimiento producto de la experiencia en la materia, porque de ser esto último algunos individuos afortunados lo hubieren adquirido, o, como aseveró Sócrates: «*todas las ciencias serían especies de buena suerte*». ¿Qué es, pues, lo que impide que tales cosas acontezcan a una persona con frecuencia sucesivamente, no porque tenga cierto carácter, sino lo mismo que si los dados en manos de uno cayesen una vez tras otra de manera que le atribuyesen un buen número? Pero, ¿no hay impulsos en el alma, debidos a raciocinio unos, al apetito irracional otros, anticipándose estos últimos a los primeros? Porque si el impulso que surge del apetito por lo agradable es natural, también el deseo avanzaría por naturaleza hacia el bien en todos los casos. Si, por lo tanto, algunos poseen dotes naturales felices (como los músicos que cantan aun sin haber aprendido a cantar los poseen en este sentido) y se mueven sin razón alguna en la dirección que les indica su naturaleza, deseando lo que es de desear, tanto en tiempo como de la manera debida, tales hombres alcanzarán éxito, aun en el caso en que fueren estúpidos e irracionales, de la misma manera que los otros cantan bien aun siendo incapaces de enseñar el canto. Y esos hombres son afortunados, es decir, aquellos que generalmente alcanzan éxito sin ayuda del raciocinio. Por lo tanto, los hombres afortunados lo serán por naturaleza.

Tal vez «*la buena suerte*» es frase que tiene varios sentidos; porque algunas cosas se efectúan por impulso, debiéndose a elección deliberada, mientras otras no, ocurriendo lo opuesto; y si, en los primeros casos, lograron éxito cuando parecía habían razonado de mala manera, afirmamos que han tenido suerte; y también, en cuanto a los últimos casos, si desearon un bien diferente o menor que el que obtuvieron. Los hombres que tienen suerte en el primer sentido, deben ser afortunados por naturaleza, porque el impulso y el apetito se dirigían a objeto razonable y consiguieron éxito, mas el razonamiento era insensato; y las personas que se hallan en este caso, cuando ocurre que su razonamiento parece incorrecto pero el deseo es causa de su razonamiento, se salvan debido a la rectitud de su deseo; pero en otra ocasión un hombre razona de nuevo del mismo modo debido al apetito y cae en la desgracia.

Pero en los otros casos, ¿cómo puede deberse la buena suerte a bondad natural en el deseo y el apetito? Pero es seguro que la buena suerte y fortuna de que hablamos nosotros en éste y en el otro caso son las mismas, o de no ser así habrá más de una clase de fortuna, y *la suerte* tiene dos significados. Pero puesto que observamos que algunos hombres tienen suerte contrariamente a todo conocimiento y rectitud en el razonar, es evidente que la causa de la suerte debe ser algo diferente a dichas dos cosas. Pero, ¿es por la suerte o no por lo que un hombre desea lo que debe y cuando es oportuno, aunque personalmente el razonamiento humano no

podría conducirle a lo que se propone? Porque eso no está fuera de razón en absoluto, por lo cual el impulso es natural, aunque la razón sea desviada por algo. Por lo tanto, se cree que el hombre tiene buena suerte, porque la suerte es la causa de las cosas contrarias a la razón, y esto lo es (por ser contrario a la ciencia y a lo universal). Mas probablemente no surge de la suerte, mas lo parece debido a la razón apuntada. De manera que este argumento indica no que la buena suerte se deba a la naturaleza, sino que no todos aquellos que parece tengan suerte alcanzan éxito debido a la fortuna, sino más bien debido a la naturaleza; tampoco indica no exista algo como la fortuna, ni que la fortuna no es causa de nada, sino únicamente que no lo es de todo lo que parece serlo. Sin embargo, pudiéramos preguntar si la fortuna es causa precisamente de que se desee lo que uno debe desear y oportunamente. Pero, ¿no sería en este caso causa de todo, aun del pensamiento y la deliberación? Porque no se delibera tras previa deliberación que presuponga en sí deliberación, sino que existe algún punto de partida; tampoco se piensa tras haber pensado antes de pensar, y de este modo hasta el infinito. Por lo tanto, el pensamiento no es punto de partida del pensamiento ni la deliberación de la deliberación. ¿Cuál, pues, puede ser el punto de partida de no ser la suerte? Así es que todo ocurriría debido a la suerte. Tal vez haya un punto de partida que los comprenda todos, y pueda obrar de esta manera por ser tal cual es. El objeto de nuestra investigación es éste: ¿qué es la iniciación

de movimiento en el alma? Clara es la respuesta: Dios lo mueve todo, tanto en el universo como en el alma. Porque en un sentido el elemento divino existente en nosotros lo mueve todo. El punto de partida del raciocinio no es el raciocinio, sino algo más excelso. Y, ¿qué puede haber de más excelso que el conocimiento y el intelecto de no ser Dios? No será la virtud, porque ella es instrumento de la inteligencia. Y debido a esta razón, como ya dije mucho antes, se llama afortunados a los que, partan de donde partan, obtienen éxito sin que sobresalgan por su raciocinio. Y la deliberación para nada les sirve, porque llevan en sí un principio que supera al intelecto y a la deliberación, mientras otros no lo poseen, pero tienen inteligencia; tienen inspiración, mas no pueden deliberar; porque aunque se hallen faltos de razón, alcanzan el atributo del prudente y el sabio, es decir, que adivinan instantáneamente; y ahora debemos indicar que todo lo demás figura en él, excepto el juicio que se origina en el raciocinio; en algunos casos se debe a la experiencia, en otros a la costumbre en el uso o empleo de la reflexión: y ambas cosas, la experiencia y la costumbre, son divinas. Ésta cualidad vislumbra bien tanto el porvenir como el presente, siendo éstos los hombres cuya potencia de raciocinio es débil. Por ello tenemos los melancólicos, los que fantasean sobre lo cierto; porque el principio motor parece fortalecerse cuando la potencia razonadora está debilitada. Por eso los ciegos recuerdan mejor, porque su memoria está libre de los obstáculos que pudiere oponerle lo visible. Por lo tanto, es evidente

hay dos especies de buena suerte, una de ellas divina, por lo que parece que los afortunados, debido a ella, obtienen éxito por influencia de Dios; estos hombres son afortunados dejándose llevar por su impulso; otra natural, la de los afortunados contrariamente a su propio impulso; ambas especies son irracionales, pero una de ellas es éxito que perdura, la otra no.

CAPÍTULO XV

Ya hemos hablado de las virtudes en sí; ahora, una vez establecida la distinción en cuanto a su naturaleza por separado, debemos explicar con claridad la excelencia producida por su combinación, lo que hemos denominado ya nobleza y bondad. Es evidente que quien con acierto merece ese nombre debe estar en posesión de esas virtudes por separado; no puede ser de otro modo, aun tratándose de las demás cosas; porque nadie tiene sano el cuerpo entero y, no obstante, la salud no forma parte del cuerpo, pero las partes más numerosas e importantes, si no todas, deben gozar del mismo estado que el todo. Ahora bien, la bondad y la nobleza y la bondad reunidas difieren no sólo en nombre, sino también en sí. Porque todos los bienes tienen fines que debemos procurar por su propia consideración. Entre ellos llamamos nobles a los que, debiendo su existencia a su propia consideración, son dignos de alabanza, por ser precisamente origen de actos laudables y elogiables en sí, tales como la justicia en sí y los actos u obras justos; lo mismo ocurre con los originados en la templanza, porque esta virtud

es de elogiar, mientras la salud no lo es, puesto que su efecto no lo es tampoco; la acción vigorosa no merece tampoco elogios, puesto que el vigor no los merece. Eso es bien, mas no digno de alabanza. En cuanto a todo lo demás, la inducción nos lo evidencia. Por lo tanto, el hombre de bien es aquel para el cual son buenos los actos naturales; porque los bienes a que tienden los hombres creyendo son los mayores entre ellos (hombres, riquezas, virtudes y facultades corporales, felicidad y poder) son bienes naturales, pudiendo ser perjudiciales para algunos a causa de sus tendencias. Porque ni el imprudente ni el injusto ni el destemplado obtendrían bien alguno al procurárselos, del mismo modo que el enfermo no obtendría ningún beneficio alimentándose como el sano, ni el débil o el mutilado podrían resistir el peso de la coraza que lleva el hombre sano y a quien no falta ningún miembro. El hombre es noble y bueno a causa de que los bienes nobles son poseídos por él por sí mismos, y porque practica lo noble y por su propio fin, siendo lo noble aquellas virtudes y actos originados en la virtud. También tenemos lo que pudiéramos llamar hábito *cívico*, como el de los Laconios, que otros como ellos pudieren poseer; su naturaleza sería algo parecido a eso, habiendo algunos que creen debiéramos ser virtuosos, pero únicamente por amor a los bienes naturales; tales hombres son buenos (porque los bienes naturales son bienes para ellos), mas no tienen nobleza y bondad. Porque no es cierto que procuren la nobleza por sí misma, que se propongan actos buenos y nobles al mismo tiempo, como tam-

poco es cierto que lo que no es noble por naturaleza, sino bien por naturaleza, sea noble para ellos; porque los fines son nobles cuando los motivos que un hombre tiene para obrar y adoptarlos son nobles. Por lo cual, para el hombre noble y bueno lo naturalmente bueno es noble, porque lo que es justo es noble, la justicia es proporción en cuanto al mérito, y el hombre perfecto merece todo eso; o lo noble es aquello que un hombre merece, y en cuanto al hombre perfecto todo eso: riqueza, alcurnia y poder son todas cosas que merece. De manera que las cosas beneficiosas son también nobles para el hombre perfecto; pero lo beneficioso y lo noble no coinciden respecto de muchos, porque las cosas buenas en absoluto no son buenas para ellos como lo son para el hombre de bien; ellas son también nobles para el hombre *noble y bueno*, porque lleva a cabo muchos hechos nobles por su causa. Pero el que cree debiera poseer las virtudes a causa de bienes externos lleva a cabo hechos que sólo son nobles *per accidens*. Por lo tanto, la virtud completa consiste en la *nobleza y la bondad* reunidas.

También hemos hablado sobre el placer, lo que es y en qué sentido es bien; hemos dicho que lo absolutamente placentero es noble también, y lo absolutamente bueno placentero. Mas el placer solamente surge de la acción; por lo tanto, el hombre verdaderamente feliz será el que viva más agradablemente; que así debiere ser, no es tonta pretensión humana.

Y, así como el médico tiene algo que le sirve de norma, y con su auxilio distingue el cuerpo que go-

za salud del enfermo, y por referencia a dicha norma aconseja lo que debe hacerse y hasta qué punto es conveniente para la salud, y si se queda corto o rebasa el límite el resultado no será ya la salud, debe también tener el hombre, en cuanto a sus actos y elección de lo que naturalmente es bueno, pero no digno de loa, algo que le pueda servir de norma, ya en lo concerniente a su tendencia, como en lo referente a su elección, así como en lo tocante a la evitación del exceso o deficiencia en riqueza y fortuna; esa norma será, como dijimos anteriormente, *lo que le indique la razón*; correspondiendo a lo que con referencia a la dieta decimos, debe ser la ciencia de la medicina y sus principios. Pero esto, aunque cierto, no es evidente. Por lo tanto, en esto, como en todo lo demás, debemos vivir refiriéndonos siempre al principio directivo, y guiándonos por el hábito formado y la actividad de dicho principio, de la misma manera que el esclavo debe vivir con referencia al de su amo, y cada uno de nosotros de acuerdo con las indicaciones del régimen que le sea propio. Pero puesto que el hombre es un compuesto de regente y regido, cada uno debe vivir de conformidad con el elemento que le rija contenido en su fuero interno; mas esto constituye ambigüedad, porque la ciencia de la medicina nos rige en un sentido, la salud en otro, y la primera existe a causa de la última. Otro tanto ocurre con la facultad especulativa; porque Dios no es gobernante imperativo, sino el fin con miras al cual emite sus mandatos la prudencia (el vocablo *fin* es ambiguo; ya establecimos su distinción

en otro lugar), puesto que Dios nada necesita en fin de cuentas. Por lo tanto, la mejor elección o posesión será aquella elección o posesión de bienes naturales (ya corporales, riquezas, amigos u otras cosas) que más nos procuren la meditación divina; ésta será nuestra más noble norma, y todo lo que debido a deficiencia o exceso motivare demora u obstrucción en la meditación y servicio de Dios, es malo; y esa norma figura en el alma humana, siendo lo que mejor puede servirnos para orientarnos; procurar que la parte irracional del espíritu como tal, se deje sentir en nosotros lo menos posible.

Lo dicho es suficiente en cuanto a lo que teníamos que exponer en lo referente al tipo de perfección y el fin de los bienes absolutos.

FIN DE LA ETICA EUDEMICA

DE LAS VIRTUDES Y VICIOS

CAPITULO I

Lo noble es objeto de alabanza, lo vil de censura; a la cabeza de lo noble figuran las virtudes, a la cabeza de lo vil los vicios; por lo tanto, las virtudes son objeto de elogio, siéndolo asimismo las causas de las virtudes, y cuanto las acompaña, y sus resultados, incluso los actos a que dan origen: los opuestos son objeto de vituperio.

Si, de acuerdo con Platón, consideramos que el alma está integrada por tres partes, en este caso la prudencia será la virtud de la parte racional, la mansedumbre y el valor de la parte afectiva, la templanza y la continencia la de la apetitiva; y la del alma considerada como un todo, la justicia, la largueza y la magnanimidad. La estulticia es el vicio de la parte racional, la irascibilidad y la cobardía la de la afectiva, la destemplanza y la incontinencia la de la apetitiva; y del alma como un todo, la injusticia, la avaricia y la vileza.

CAPITULO II

La prudencia es virtud correspondiente a la parte racional capaz de procurar todo cuanto tiende a la felicidad. La mansedumbre es virtud correspondien-

te a la parte afectiva, mediante la cual el hombre difícilmente se abandona a la ira. El valor es la virtud correspondiente a la parte afectiva, mediante el cual el hombre difícilmente se intimida ante la idea de la muerte. La templanza es virtud correspondiente a la parte apetitiva, mediante la cual los hombres refrenan con el pensamiento el apetito que se lanza tendiendo a los placeres viciosos. La justicia es virtud del alma que concede a cada cual lo que por su merecimiento corresponde. La largueza es virtud del alma que la inclina a mostrarse dispuesta a sufragar todo gasto con nobles fines. La magnanimidad es virtud del alma, por la cual las personas pueden resignarse con la suerte o la desgracia, el honor y el deshonor.

CAPÍTULO III

La estulticia es vicio de la parte racional, que causa la errónea manera de vivir. La irascibilidad es vicio de la parte afectiva, mediante la cual el hombre fácilmente se deja arrastrar por la ira. La cobardía es vicio de la parte afectiva, por la cual las personas se atemorizan debido a la idea de lo terrible, especialmente ante las ideas relacionadas con la muerte. La destemplanza es vicio de la parte apetitiva, por la cual el hombre siente tendencia a los malos placeres sensuales. La incontinencia es vicio de la parte apetitiva, por la cual se tiende en la elección a los malos placeres, aunque el entendimiento se oponga a ello. La injusticia es vicio del alma, por el que los hombres sienten avidez por más

de lo que merecen. La avaricia es vicio del alma, por el cual los individuos tienden a beneficiarse en todo cuanto pueden. La vileza es vicio del alma, que hace que las personas sean incapaces de sobrellevar la fortuna y la desgracia con resignación, el honor y el deshonor.

CAPÍTULO IV

A la prudencia corresponde la acertada decisión, la rectitud de juicio en cuanto a lo que es bueno y malo y todo aquello hacia lo que hay que tender y lo que hay que evitar en la vida; el uso noble de todos los bienes que nos pertenecen; la corrección en el trato social; el discernimiento del momento oportuno; el sagaz empleo de un vocablo y un acto; la posesión de la pericia en todo cuanto es útil. La memoria, la pericia, el tacto, el buen juicio, la sagacidad, todas esas cosas tienen su origen en la prudencia o la acompañan. Es posible que algunas de ellas sean, como si dijésemos, causas subsidiarias de prudencia (tales como la pericia y la memoria), mientras otras son, como si dijésemos, partes de ella, v. g., el buen juicio y la sagacidad.

A la mansedumbre pertenece el poder de sufrir resignadamente los improperios y menosprecio; no dejarse llevar rápidamente por la venganza; no abandonarse con facilidad a la ira; desterrar del carácter la acritud, la contradicción; que el alma esté poseída de sosiego y constancia.

Al valor pertenece la lentitud en atemorizarse ante la idea de la muerte; mostrar valentía en el peligro

y atrevimiento en afrontar los riesgos, y la elección de una muerte honrosa antes que la conservación de la vida de alguna manera vil, y ser causante de la victoria. También corresponde al valor el laborar, sufrir y tender a la firmeza. A ella la acompañan: la prontitud en el atrevimiento, la fortaleza de ánimo y la confianza, y, además, el amor al trabajo y la resistencia.

A la templanza pertenece: la ausencia de admiración en cuanto al goce de los placeres corporales; carencia de deseo en cuanto a los goces sensuales despreciables; temor a la mala reputación justa, la vida regular, tanto en las cosas pequeñas como en las grandes. Y la templanza va acompañada de la disciplina, el orden, el pundonor y la cautela.

CAPITULO V

A la continencia pertenece la potencia de refrenar el apetito mediante la razón cuando tienda al vil goce de los placeres; la paciencia, la firmeza en las necesidades naturales y el dolor.

A la justicia pertenece la capacidad en cuanto a la distribución de a cada uno según sus méritos; la preservación de las costumbres ancestrales y leyes, así como de la ley escrita; la veracidad en los asuntos importantes; la observancia de los compromisos contraídos. Los primeros entre los actos de la justicia son aquellos que se refieren a los dioses; luego los concernientes a los espíritus deificados; después los que atañen a la patria y a los padres; luego los relativos a los muertos: entre éstos se cuen-

ta la piedad, que es también parte de la justicia o su acompañante. También va acompañada la justicia de la pureza, la verdad, la confianza y el odio a la perversidad.

A la largueza pertenece la profusión de dinero dedicado a fines dignos de loa; rebasar el gasto corriente cuando el propósito lo requiera; ayudar y demostrar generosidad en materia de litigio, y no lucrarse, como no sea en negocios lícitos. El hombre liberal es pulcro en cuanto a su vestido y hogar; se muestra dispuesto a procurarse lo que no siendo estrictamente necesario es bello y que puede disfrutar sin beneficio; tiene inclinación a cuidar a todos aquellos animales poseedores de algo peculiar o maravilloso. La largueza va acompañada de suavidad y ductilidad de disposición, amabilidad, misericordia, cariño a los amigos, hospitalidad, por todo lo noble.

A la magnanimidad pertenece: resignarse noble y valerosamente a la fortuna y la desgracia, el honor y el deshonor; no admirar el lujo, el poder o la victoria en las luchas, sino en poseer una especie de profundidad y grandeza de alma. El magnánimo es el que ni evalúa la vida excesivamente ni siente gran apego a ella, sino que se halla en disposición de sencillez y nobleza, aquel que al ser molestado no se muestra pronto a la venganza. La sencillez, la nobleza y la veracidad son compañeras de la magnanimidad.

CAPITULO VI

A la estulticia pertenecen: juzgar las cosas de mala manera; necia decisión; maldad en el trato social; mal empleo de los bienes poseídos; pensar erróneamente sobre lo que es bueno y noble respecto de la vida. La estulticia va acompañada de ignorancia, impericia, incontinencia, falta de tacto, falta de memoria.

Hay tres especies de irascibilidad: prontitud en el odio, tendencia a la rencilla y a la irritabilidad. El signo del hombre irascible consiste en ser incapaz de tolerar los pequeños desaires o repulsas; mostrarse dispuesto al castigo; ser pronto en la venganza; facilidad en abandonarse a la cólera debido a cualquier palabra o acto casual. La irascibilidad va acompañada de la disposición a la fácil excitación; cambios súbitos de sentimientos; preocupación debido a insignificantes asuntos; molestia por cosas sin importancia, y todo ello con rapidez y en la más leve ocasión.

A la cobardía pertenece: sentir fácil desasosiego por nimias aprensiones, especialmente las relacionadas con la idea de la muerte o daño o perjuicio en la persona, y en la suposición de que la conservación de la vida, de cualquier modo que sea, es preferible a una muerte digna. Sus acompañantes son: debilidad de carácter; falta de virilidad; desesperación; apego a la vida. Además, una especie de cautela en cuanto a la disposición y lentitud en dejarse arrastrar a la lucha.

A la destemplanza corresponde: la elección de gozes perjudiciales y viles placeres; suposición de que los que viven en medio de tales placeres son felices en el más elevado sentido; inclinación a la risa, la broma, el dicharacho y la veleidad en la palabra y los hechos. Sus compañeros son: disolución, descaro, desorden, lujuria, desenfado, negligencia, desprecio, disipación.

A la incontinencia pertenece: la elección de placeres que prohíbe la razón; participar de ellos a pesar de creer es preferible no participar en ellos, y a pesar de creer que el hombre debiera hacer lo que es noble y beneficioso, abstenerse de llevarlo a cabo a causa de los placeres. Las acompañantes de la incontinencia son: afeminamiento, negligencia y, en general, aquello que acompaña a la intemperancia.

CAPÍTULO VII

En cuanto a la injusticia, tenemos tres especies: la impiedad, la altivez y el ultraje. La impiedad consiste en obrar mal en lo referente a los dioses, espíritus deificados, los muertos, nuestros padres y la patria. La altivez en obrar mal en lo referente a los compromisos contraídos, reclamar participación en el objeto en discusión más de lo merecido. El ultraje estriba en proporcionarse placeres para uno mismo en perjuicio del prójimo, sobre el que ya dijo Evénio: *«Es aquello mediante lo cual nada se gana y se daña a otro»*. A la injusticia pertenece: violar las costumbres y leyes de nuestros antepasados; la desobediencia a lo estatuído y a los gober-

nantes; mentir; ser perjuro; violar los compromisos y las promesas. A la injusticia acompaña: la arrogancia, jactancia, hipocresía y falta de escrúpulo.

En cuanto a la avaricia, hay tres especies: el lucro ilícito, la mezquindad y la tacañería; el lucro ilícito, en cuanto el hombre procura lucrarse en todo con la vista más fija en la ganancia que en la afrenta; la mezquindad en lo referente a la tendencia a no gastar dinero en lo que debe gastarse; la tacañería cuando en el gasto se muestra uno muy parco y disgustado, y más bien nos perjudicamos que aprovechamos por no gastar cuando es oportuno. Pertenece a la avaricia dar más valor al dinero que a todo lo demás, y creer que nunca merece reproche aquello mediante lo cual se consigue lucro. La vida del avaro es servil, propia del esclavo y del sórdido, estando muy lejos de toda aspiración y esplendidez. La avaricia va acompañada de la atención prestada a las cosas insignificantes y nimiedades; el enfado, la vileza, el espíritu rastrero, falta de mesura, falta de nobleza y misantropía.

A la vileza corresponde: la incapacidad para sentir el honor y el deshonor, la fortuna y la desgracia; mostrarse orgulloso cuando se alcanza algo honroso; ensoberbecerse debido a los pequeños triunfos; ser incapaz de sufrir las pequeñas contrariedades, considerando todo pequeño fracaso como una grande calamidad; lamentarse de todo, sintiendo impaciencia por todas las cosas. Además, el vil se muestra siempre dispuesto a considerar el más insignificante descuido como ultraje y deshonor, aun lo debido a ignorancia u olvido. A la vileza acom-

pañã: la preocupaci3n por las pequeñeces; la murmuraci3n, la desesperaci3n y el esp3ritu rastrero.

CAPITULO VIII

En general pertenece a la virtud mejorar el estado del alma; la placidez y moderaci3n en los modales, sin que 3stos falten de la armon3a necesaria, por lo cual el estado de bondad de alma parece el modelo de la buena constituci3n pol3tica. Pertenece tambi3n a la virtud hacer bien a los dignos; amar a los buenos y odiar a los malos; no mostrarse pronto en el castigo ni buscar la venganza, sino sentirse amable, generoso y conciliador. A la virtud acompañan: la dignidad, la equidad, la indulgencia, la esperanza, la buena memoria, el cariño a los amigos, a los compañeros, a los forasteros; sentir amor al hombre y a todo lo noble; todas esas cualidades figuran entre lo laudable. Lo opuesto exterioriza el vicio, siendo sus opuestos aquello que lo acompaña; y todos esos signos y s3quito del vicio pertenecen a la clase de lo vituperable.

FIN DE LAS VIRTUDES Y VICIOS

INDICE



	<u>Págs.</u>
Metafísica. —Libro X.....	5
Libro XI.....	43
Libro XII.....	73
Libro XIII.....	116
Ética eudémica. —Libro I.....	142
Libro II.....	161
Libro III.....	201
Libro IV, V y VI.....	227
Libro VII.....	228
De las virtudes y los vicios.	292

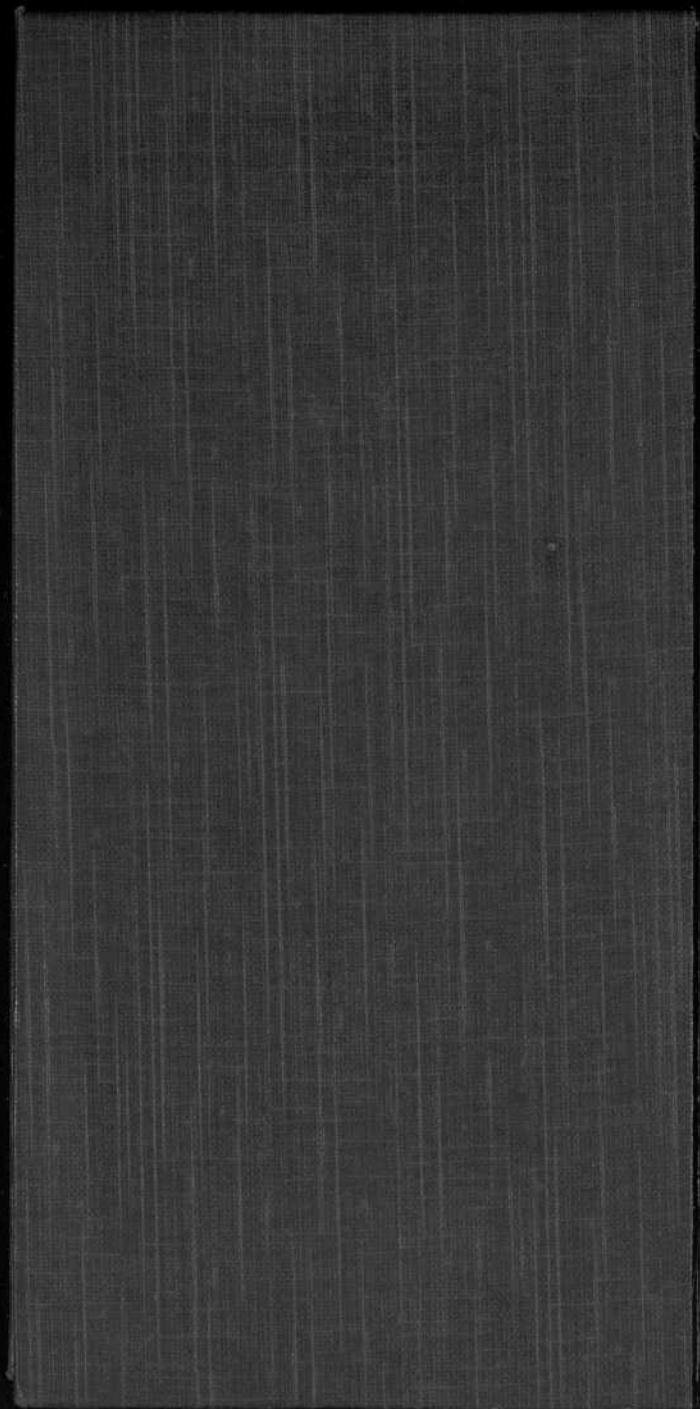
NUEVA BIBLIOTECA FILOSOFICA

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. La República.
XXII y XXIII.—PLATON. Obras. Las Leyes.
XXIV.—PLATON. Obras. 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 de 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 al XLIV.—PLOTINO. Las Ennéadas.
XLV al XLVII.—ARISTOTELES. Lógica.
XLVIII.—SENECA. Los siete libros.
XLIX.—VIVES (Juan Luis). Tratado del socorro de los pobres. Introducción a la sabiduría.
L.—ROBLES DEGANO (Felipe). Filosofía del verbo.
LI y LII.—ARISTOTELES. Metafísica.







ARISTÓTELES

OBRAS
COMPLETAS

3

DR
4250