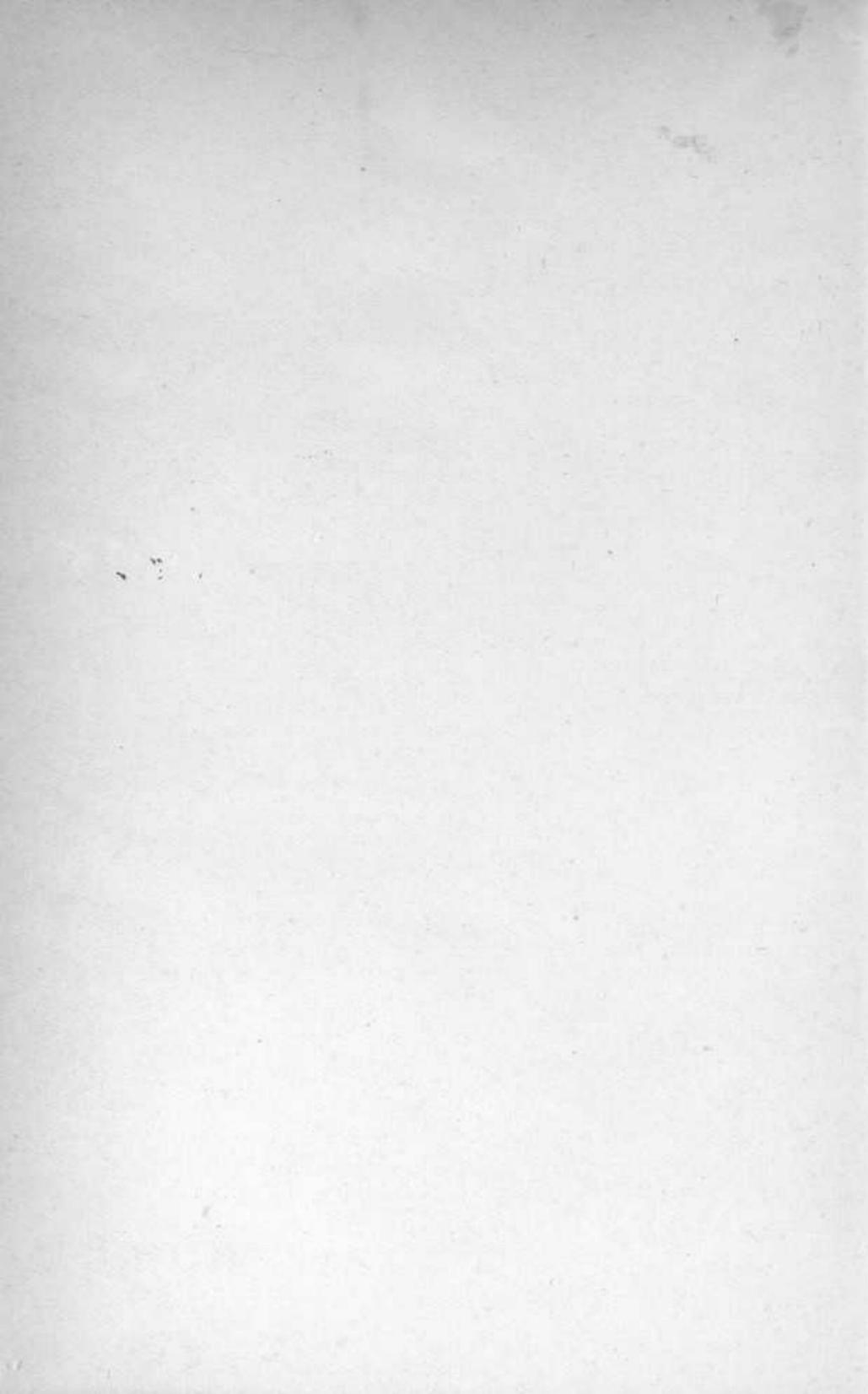


NOVA BIBLIOTECA FILOSOFIA

1171443
DR
3367



NUEVA BIBLIOTECA FILOSÓFICA

XLIV

Risueño

1939

NUEVA BIBLIOTECA FILOSOFICA

VOLUMENES PUBLICADOS

- I.—EMERSON (Ralph Waldo). Diez ensayos.
II al V.—FOUILLEE (A.). Historia de la Filosofía.
VI.—EMERSON (Ralph Waldo). La ley de la vida.
VII.—SCHOPENHAUER (A.). Aforismos de filosofía
VIII.—DOUMER (Pablo). El perfecto ciudadano.
IX.—PASCAL (Blas). Pensamientos.
X.—EMERSON (Ralph Waldo). Hombres simbólicos.
XI y XII.—PLATON. Obras. Diálogos socráticos.
XIII y XIV.—PLATON. Obras. Diálogos polémicos.
XV y XVI.—PLATON. Obras. Diálogos dogmáticos.
XVII.—EMERSON (R. W.). Diez nuevos ensayos.
XVIII al XX.—REINACH (Salomón). Cartas a Zoe.
XXI.—PLATON. Obras completas. La República.
XXII y XXIII.—PLATON. Obras. Las Leyes.
XXIV.—PLATON. Obras completas. Diálogos apócrifos y dudosos. Cartas.
XXV.—EMERSON (R. W.). Doce ensayos. Cartas.
XXVI y XXVII.—EMERSON (R. W.). Vida y discursos.
XXVIII.—POLITZER (J.). La Psicología y la Psicanálisis.
XXIX.—WALH (Juan). Estudio sobre el «Parménides» de Platón.
XXX.—MEREJKOVSKY (Dmitry). Los Misterios del Oriente. Egipto. Babilonia.
XXXI.—WUNDT (W). Evolución de las Filosofías. los Pueblos.
XXXII a XXXIV.—BONILLA Y SAN MARTIN (Adolfo) Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento.
XXXV.—PITÁGORAS. Los Versos de Oro.
XXXVI.—FRANKLIN (B.). El libro del hombre de bien.
XXXVII.—LEIBNIZ. Nuevo sistema de la Naturaleza.
XXXVIII.—PLUTARCO. Isis y Osiris.
XXXIX.—LEROY (Máximo). Descartes (tomo 1.^o).
XL.—LEROY (Máximo). Descartes (tomo 2.^o).
XLI.—PLOTINO. Las Ennéadas (tomo 1.^o).
XLII.—PLOTINO. Las Ennéadas (tomo 2.^o).
XLIII.—PLOTINO. Las Ennéadas (tomo 3.^o).
XLIV.—PLOTINO. Las Ennéadas (tomo 4.^o).

PLOTINO

.....

LAS ENNEADAS

Versión castellana de J. P.

Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Soria

3367

.....

TOMO IV
(SEXTA ENNEADA)
(Conclusión)

.....

MADRID
1930

SEXTO TRATADO

De los Números

I.—¿Consiste la *multitud* en el alejamiento de la unidad? ¿Es la *infinitud* ese alejamiento llevado a los últimos límites porque es una multitud innumerable? ¿Síguese de ello que la infinitud sea un mal, y que somos malos cuando somos multitud? Parece probable, pues, que cada ser deviene múltiple cuando, al no poder seguir vuelto hacia sí mismo, se esparce, se extiende dividiéndose; al perder así toda unidad en su expansión, deviene *multitud*, porque ya no hay nada que mantenga a sus partes unidas entre sí. Con todo, si aún hay algo que mantenga unidas entre sí esas partes, entonces el ser, aun expandiéndose, perdura y deviene *magnitud*.

Pero, ¿qué mal hay en la magnitud? Si el ser que ha devenido grande pudiera sentir, sentiría que ha salido de sí mismo, que inclusive se ha alejado mucho de sí mismo. Ningún ser, en efecto, busca lo que es otro que él; todo ser se busca a sí mismo. El movimiento, en virtud del cual un ser sale de sí mismo, tiene como causa la temeridad o la necesidad. Cada ser existe en el más alto grado, no cuando deviene múltiple o grande, sino cuando se pertenece; ahora bien, se pertenece cuando se concentra en sí mismo. Lo que desea devenir grande de otra manera, ignora en qué consiste la verdadera magnitud; en lugar de ir a su fin legítimo, se vuelve hacia lo externo. Volverse, por el contrario, hacia uno mismo, es per-

manecer en sí. Prueba de esto tenemos en lo que participa de la magnitud: si el ser se desarrolla de suerte que cada una de sus partes exista a parte, cada parte existirá, pero el mismo ser no será ya lo que originariamente era. Para que siga siendo lo que es, es preciso que todas sus partes converjan hacia la unidad, de manera que, para ser lo que es por su esencia, no debe ser grande, sino uno: cuando posee la magnitud y la cantidad que es en ella, se desvanece; cuando posee la unidad, se posee a sí mismo. Sin duda que el universo es a la vez grande y bello; pero no es bello sino en cuanto la unidad lo contiene y le impide perderse en lo infinito. Por otra parte, si es bello, no es porque sea grande, sino porque participa de la belleza; ahora bien, si ha necesitado participar de la belleza, es porque ha devenido grande: en efecto, aislado de la belleza y considerado en sí mismo como grande, parecería feo. Desde este punto de vista, lo que es grande se halla respecto de la belleza en la relación en que se encuentra la materia respecto de la forma, porque lo que necesita ser ornado es múltiple; por consiguiente, lo que es grande, tiene tanta más necesidad de ser ornado y es tanto más feo cuanto más grande es.

II.—¿Qué hay que pensar, pues, de lo que se llama el número de lo infinito? Hay que empezar por examinar cómo, si es infinito, puede ser un número. Los objetos sensibles, en efecto, no son infinitos, y, por ende, el número que en ellos se encuentra mal puede ser infinito, y el que los enumera no enumera lo infinito. Aunque se les supusiese dos veces más numerosos, o muchas más aún, se les determinaría siempre; si se les multiplica respecto del porvenir o del pasado, se les determina también. Acaso se diga que el número no es infinito de una manera absoluta, sino solamente de una manera relativa, en el

sentido de que siempre cabe añadirle algo. Pero el que enumera no crea los números; estaban ya determinados, y existían antes de ser concebidos por el que enumera. Como los seres son determinados en el mundo inteligible, el número es igualmente determinado en ese mundo por la cantidad de los seres. Del mismo modo que hacemos al hombre múltiple al añadirle lo bello y las demás cosas de este género, a la imagen de cada esencia inteligible hacemos corresponder una imagen del número, y así como podemos multiplicar con el pensamiento una ciudad que no existe, así multiplicamos los números; cuando enumeramos las partes del tiempo, nos limitamos a aplicarles los números que tenemos en nosotros mismos y que no dejan por eso de permanecer en nosotros.

III.—¿Cómo ha llegado a existencia lo infinito, no obstante su naturaleza de infinito? Porque las cosas que han llegado a existencia y que subsisten han sido previamente comprendidas en un número. Antes de responder a esta pregunta, hay que examinar si, cuando la multitud forma parte de los verdaderos seres, puede ser mala. En la región superior, la multitud superior permanece unida y en la imposibilidad de ser completamente multitud, puesto que es el Ser uno; pero éste es inferior a lo Uno precisamente porque es multitud, y, de esta manera, es imperfecto respecto de lo Uno. Así, como no tiene la misma naturaleza que éste, sino una naturaleza en cierto modo degradada respecto de él, es inferior a él; mas, como efecto de la unidad que recibe de lo Uno—ya que es el Ser uno—, tiene todavía un carácter venerable, reduce a la unidad la multitud que contiene, y la hace subsistir de manera inmutable.

¿Cómo puede, pues, hallarse lo infinito en el mundo inteligible? O bien se encuentra entre los verdaderos seres, y entonces es determinado, o no es determina-

do, y entonces no se encuentra entre los verdaderos seres, sino que debe ser situado entre las cosas que son en perpetuo devenir, tales como el tiempo. Lo infinito es determinado, mas no por ello es menos infinito. Porque no es el *término*, lo *finito*, lo que recibe la determinación, sino lo infinito; y entre el término y lo infinito no hay intermediario alguno que reciba la determinación. Ese infinito huye en cierto modo de la *idea del término*, pero es contenido por lo que lo abarca exteriormente. Cuando digo que huye, no entiendo que vaya de un lugar a otro, pues que no tiene lugar, sino que quiero decir que el lugar ha existido desde el punto en que ese infinito ha sido abarcado. No hay que imaginar que lo que se llama el movimiento de lo infinito consista en un desplazamiento, ni debe admitirse que lo infinito posea por sí mismo ninguna de las otras cosas que se pueden nombrar: de esa manera, mal podría lo infinito moverse ni perdurar. ¿Dónde habría de permanecer, en efecto, si el lugar que se designa con el nombre de *dónde* es posterior a lo infinito? Si se atribuye movimiento a lo infinito, es para dar a entender que lo infinito no permanece. ¿Debemos creer que lo infinito se ha elevado en un solo y el mismo lugar, o bien que se eleva allá arriba y que desciende aquí abajo? No, porque si nos imaginamos lo que está elevado y no desciende, así como lo que desciende, es con relación a un solo y el mismo lugar.

¿Cómo puede, pues, concebirse lo infinito? Haciendo abstracción de la forma con el pensamiento. ¿Qué se concebirá, entonces? Se concebirá que lo infinito es los contrarios a la vez, y que no es los contrarios. Se concebirá que es a la vez grande y pequeño: porque también lo infinito deviene ambas cosas. Pero antes que lo infinito devenga estos contrarios, no es ninguno de los de una manera de-

terminada. En virtud de su naturaleza, lo infinito es, pues, esas cosas de una manera indeterminada, infinita; sólo con esta condición parecerá ser los contrarios. Si, aplicando vuestro pensamiento a lo infinito, no lo enlazáis en una determinación como con una red, veréis que lo infinito se os escapa y nada encontraréis en él que sea uno; en caso contrario, será que lo hayáis determinado. Si os representáis lo infinito como uno, se os aparece como múltiple; si decís de él que es múltiple, también os hace mentir, porque allí donde cada cosa no es una, todas las cosas no forman una multitud. Tal es, asimismo, la naturaleza de lo infinito, que, según una manera de concebirlo, es movimiento, y, según otra, estabilidad. Porque la propiedad que tiene de no poder ser visto por sí mismo, constituye un movimiento que lo aleja de la inteligencia; la propiedad que tiene de no poder escapar, de ser abarcado exteriormente, de ser circunscrito en un círculo de que no puede exceder, constituye una especie de estabilidad. No puede, pues, atribuirse a lo infinito movimiento sin atribuirle también estabilidad.

IV.—Examinemos ahora cómo forman parte del mundo inteligible los números. ¿Son inherentes a las demás formas, o bien son eviternamente consecuencias de la existencia de esas formas? En el segundo caso, al poseer el mismo Ser la existencia primera, concebiríamos, ante todo, la *mónada*; después, como el Movimiento y la Estabilidad emanan de él, tendríamos la *triada*; y cada uno de los demás inteligibles nos haría concebir, de la misma suerte, alguno de los demás números. Si así no fuera, si a cada inteligible fuese inherente una unidad, la unidad inherente al Ser primero sería la *mónada*; la unidad inherente a lo que viene tras él, si es que hay un orden en los inteligibles, sería la *diada*; por último, la unidad inherente a otro inteligible, a diez, por ejemplo, sería la *década*. Sin em-

bargo, tampoco podría ser así, ya que cada número es concebido como existiendo por sí mismo. Pero, en ese caso, ¿hay que admitir que el número es anterior a los demás inteligibles, o posterior a ellos? Platón dice a este respecto que los hombres han llegado a la noción del número por la sucesión de los días y de las noches, y refiere así a la diversidad de las cosas la concepción del número, con lo que parece enseñar que son primero los objetos numerados los que producen con su diversidad el número, que éste resulta del movimiento del alma, que pasa de un objeto a otro y que es engendrado así cuando el alma numera; es decir, cuando, al recorrer los objetos, se dice en sí misma: He aquí un objeto, he aquí otro; mientras que, en tanto que piensa en un solo y el mismo objeto, no afirma sino la unidad. Pero cuando Platón dice que la Esencia está en el Número verdadero y que el Número está en la esencia, quiere mostrar que el Número tiene por sí mismo existencia substancial, que no es engendrado en el alma que numera, sino que la variedad de los objetos sensibles recuerda solamente al alma la noción del número.

V.—¿Cuál es, pues, la naturaleza del Número? ¿Es una consecuencia, y en cierto modo un aspecto de cada esencia, como *hombre* y *un hombre*, *ser* y *un ser*? ¿Puede decirse la misma cosa de todos los inteligibles, y es de eso de lo que nacen todos los números? Pero, si es así, ¿cómo existen en la región superior la *diada* y la *triada*? ¿Cómo son contempladas todas las cosas en lo *uno*, y cómo podrá el número, con una naturaleza semejante, ser reducido a lo uno? De esa suerte habrá una multitud de unidades, pero ningún número será reducido a lo uno, salvo lo Uno absoluto. Acaso se diga que la *diada* es la cosa, o más bien un aspecto de la cosa que posee dos potencias unidas, como es un compuesto reducido a la unidad, o como

concebían los números los pitagóricos, que parecen haberlos afirmado de las cosas por analogía: decían, por ejemplo, que la justicia era la *tétrada*, y así por el estilo. De esta manera, sería más bien a la multitud contenida en la cosa a lo que estaría unido el número, que sería uno en este respecto, como, por ejemplo, la *década*. No es de esa manera, sin embargo, como concebimos diez, sino reuniendo objetos separados y diciendo de ellos que son diez; luego, si esos objetos constituyen una nueva unidad, la llamamos *década*. Lo mismo debe ocurrir con los números inteligibles. Si así fuese, responderemos a la objeción, si el Número no fuese considerado sino en las cosas, ¿seguiría teniendo existencia substancial? ¿Qué impide—se dirá acaso—que, aunque se considere lo blanco en las cosas, lo blanco no tenga, sin embargo, existencia substancial? Se considera el Movimiento en el Ser, y no por ello deja de tener el Movimiento existencia substancial en el Ser. Pero con el Número no ocurre lo que con el Movimiento, pues ya hemos demostrado que el Movimiento considerado, en sí de esa suerte es algo uno. Por otra parte, si no se atribuye al número más que una semejante existencia, deja de ser una esencia para convertirse en un puro accidente, puesto que lo que es accidente debe ser algo antes de ser accidente de una substancia; aun siendo inseparable de ésta, tiene por sí mismo naturaleza propia, como la blancura, y antes de ser afirmado de otra cosa, es ya lo que es afirmado. Por consiguiente, si lo *uno* es en cada ser, *un hombre*, no es la misma cosa que *hombre*; si lo *uno* es otra cosa que el *hombre*, y que cada uno de los demás seres, si es algo común a todos los seres, lo *uno* debe ser anterior al hombre y a cada uno de los demás seres, a fin de que el hombre, y cada uno de los demás seres, pueda ser uno. Lo *uno es*, pues, anterior al Movimiento, ya que

el Movimiento es uno, y, análogamente, anterior al Ser, para que éste sea igualmente uno. No hablo aquí de lo Uno absoluto que reconocemos como superior al Ser, sino de lo *uno* que es afirmado de cada forma inteligible. Del mismo modo, por encima de aquello de que es afirmada la década, existe la *década en sí*; porque aquello en que se percibe la década mal podría ser la década en sí.

¿Lo *uno* es, pues, inherente a los seres y subsiste con ellos? Si es inherente a los seres o si es un accidente de ellos, como la salud es un accidente del hombre, debe ser algo por sí mismo, como lo es la salud. Si lo uno es un elemento de lo compuesto, deberá ante todo existir y ser uno por sí mismo, para que pueda unirse a otra cosa; luego, al estar mezclado a esa otra cosa que ha tornado una, ya no será realmente uno, sino que, por eso mismo, devendrá dos. Por otra parte, ¿cómo se aplicará esto a la década? ¿Qué necesidad tiene de la década lo que ya es década en virtud de la potencia que posee? ¿Recibirá su forma de la década? Si es la materia de ella, si no es diez y década sino por la presencia de la década, es preciso que la década exista ante todo en sí, en estado de década pura y simple.

VI.—Pero si, independientemente de las cosas mismas, hay lo Uno en sí y la Década en sí, y si los inteligibles, independientemente de lo que son por su esencia, son, unos, *unidades*, y otros *diadas* y *tríadas*, ¿cuál es la naturaleza de esos números? ¿Cómo está constituída? Hay que admitir que cierta razón preside la generación de esos números. Es, pues, necesario comprender que, en general, si las formas inteligibles existen, no es porque el principio pensante haya pensado primeramente cada una de ellas, dándoles existencia con su pensamiento, ya que la justicia no ha nacido porque el principio pensante haya pen-

sado lo que es la justicia, ni el movimiento porque ese principio haya pensado lo que es el movimiento. Así, era preciso que el pensamiento fuese posterior a la cosa pensada, que el pensamiento de la justicia, por ejemplo, fuese posterior a la justicia. Por otra parte, el pensamiento es anterior a la cosa que debe su existencia al pensamiento, pues que esa cosa no existe sino porque es pensada. Por ende, si la justicia fuese idéntica a tal pensamiento, sería absurdo que la justicia no fuese otra cosa que su definición, ya que, en ese caso, pensar la justicia o el movimiento, ¿qué sería sino concebir por una definición lo que es cada uno de esos objetos? Ahora bien: esto equivaldría a concebir la definición de una cosa que no existe, lo cual es imposible.

Si se dice que, en lo que es inmaterial, el conocimiento y la cosa conocida no forman más que una sola cosa, no hay que entender por esto que el conocimiento de la cosa sea la cosa misma, ni que la razón que contempla un objeto sea ese mismo objeto, sino antes al revés: es decir, que es la cosa lo que, al ser sin materia, es puramente inteligible e intelección; y no hablo aquí de esa intelección que no es sino una definición o una intuición de la cosa, sino que quiero decir que la cosa misma, tal como existe en el mundo inteligible, no es sino inteligencia y conocimiento. No es el conocimiento lo que se aplica a lo inteligible, sino que es la cosa misma lo que hace que el conocimiento que la razón tiene no permanezca diferente de ella (como el conocimiento de un objeto material permanece diferente del objeto), que sea un conocimiento verdadero; es decir, un conocimiento que no es simple imagen de la cosa conocida, sino esa cosa misma. No es, pues, el pensamiento del movimiento lo que ha producido el Movimiento en sí, sino el Movimiento en sí lo que ha producido el pensa-

miento, de suerte que el pensamiento se piensa como movimiento y como pensamiento. Por una parte, el Movimiento inteligible es pensado por el Ser inteligible; por otra parte, es Movimiento en sí, porque es primero (ya que no hay movimiento anterior a él); es el Movimiento verdadero, porque no es el accidente de un sujeto, sino el acto del Ser que se mueve y que posee existencia actual; es, pues, esencia, bien que se conciba como diferente del Ser. Del mismo modo, la Justicia no es el simple pensamiento de la justicia: es cierta disposición de la Inteligencia, o más bien es un acto de una naturaleza determinada. La faz de la Justicia es más bella que la estrella vespertina, que el lucero de la mañana y que toda hermosura visible. Podemos, pues, figurarnos la Justicia como una estatua intelectual que ha salido de sí misma y que se ha manifestado tal cual es en sí misma, o más bien que subsiste esencialmente en sí misma.

- VII.—Fuerza es, en efecto, concebir los inteligibles subsistiendo en una Esencia única, y una Esencia única que posee y abarca todas las esencias. En ella, cada cosa no está separada de las demás (como en el mundo sensible, donde el sol, la luna y todos los demás objetos ocupan un lugar diferente cada cual), sino que todas las cosas existen conjuntamente en la unidad: tal es la naturaleza de la Inteligencia. El Alma universal la imita en este respecto, como hace también la potencia llamada Naturaleza, conforme a la cual y en virtud de la cual son engendrados los individuos, cada uno en un lugar diferente, mientras que ella permanece en sí misma. Pero, aunque todas las cosas existan juntas en la unidad de la Inteligencia, cada una de ellas no deja de ser por eso distinta de las demás. Ahora bien: esas cosas que subsisten en la Inteligencia y en la Esencia, las ve y las posee en sí misma la Inteligencia, no porque las con-

sidere, sino porque las posee sin que tenga necesidad de distinguir a unas de otras, porque son eviternamente distintas en ella. Creemos en la existencia de esas cosas fundándonos en la fe de aquellos que las admiran porque han participado de ellas. En cuanto a la magnitud y belleza del mundo inteligible, podemos juzgar de ellas por el amor que el alma siente hacia ese mundo; y si las demás cosas sienten amor hacia el alma, es porque ésta tiene una naturaleza intelectual, y merced a ella pueden las demás cosas, en cierta medida, devenir semejantes a la Inteligencia. ¿Cómo admitir, en efecto, que haya aquí abajo un animal dotado de belleza, sin reconocer que lo Animal mismo (el mundo inteligible) posee una belleza admirable, verdaderamente inefable? Por último, lo Animal perfecto está compuesto de todos los animales, o, por mejor decir, abarca en su seno a todos los animales, lo mismo que nuestro universo es uno y al mismo tiempo es universo visible, porque contiene todas las cosas que son en el universo visible.

VIII.—Puesto que lo Animal posee la existencia primera, que es así a la vez lo Animal mismo, Inteligencia y Esencia verdadera, y que afirmamos que contiene todos los animales, todos los números, lo Justo mismo, lo Bello mismo y las demás esencias de esta especie (porque, en lo Animal mismo, distinguimos el Hombre, el Número, lo Justo mismos), tenemos que determinar, en cuanto puede hacerse en estas materias, en qué condición se encuentra cada inteligible, y lo que es.

Empecemos, para ello, por dejar aparte la sensación, y contemplemos la Inteligencia con sólo la inteligencia. Concibamos, sobre todo, que, del mismo modo que la vida y la inteligencia no consisten en nosotros, en una masa corpórea, así la Esencia verdadera está despojada de toda extensión corporal y cons-

tituye una potencia fundada en sí misma: no consiste, en efecto, en una cosa sin fuerza, sino en una potencia soberanamente vital e intelectual, que posee el más alto grado de vida, de inteligencia y de esencia. Así, lo que toca a esta potencia participa de los mismos caracteres según la manera en que atañe a ella: en un grado más elevado, si le toca de más cerca; en un grado más bajo, si de más lejos. Si la existencia es deseable, la existencia más completa es más deseable aún. Parejamente, si la inteligencia merece ser deseada, la inteligencia perfecta merece ser deseada por encima de todo, y lo mismo ocurre con los demás grados de la vida. Así, puesto que el Ser es primero, que es preciso asignar el primer rango al Ser, el segundo a la Inteligencia y el tercero a lo Animal (porque éste parece contener ya todas las cosas, y la Inteligencia ocupa justamente el segundo rango, puesto que es el acto del Ser), mal puede existir el Número en lo Animal, porque antes que lo Animal hay ya uno y dos (el Ser y la Inteligencia). Tampoco podría existir el Número en la Inteligencia, pues que antes que la Inteligencia está el Ser que es uno y múltiple. Por consiguiente, el Número debe existir en el Ser primero.

IX.—Nos falta por ver si es la Esencia lo que, al dividirse, ha engendrado el Número, o si es el Número lo que ha dividido a la Esencia. Una de dos: o la Esencia, el Movimiento, la Estabilidad, la Diferencia, la Identidad han engendrado al Número, o es el Número el que ha engendrado todos esos géneros.

He aquí cuál debe ser el punto de partida de esta discusión. ¿Es posible que el Número exista en sí, o bien hay que contemplar *dos* en dos objetos, *tres* en tres objetos, y así sucesivamente? La misma cuestión surge a propósito de *uno* considerado en los números: porque si el Número puede existir en sí inde-

pendientemente de las cosas numeradas, puede existir también anteriormente a las esencias. ¿Existe, pues, el Número, antes que el Ser? Acaso valga más conceder de momento que el Número es posterior al Ser, y que procede de él. Pero entonces, si el Ser es *un ser*, si dos seres son *dos seres*, lo *uno* precederá al Ser, y el *número* a los seres. ¿Los precederá en el pensamiento y en la concepción solamente, o también en la existencia? Tal es la reflexión que hay que hacerse sobre este punto. Cuando se concibe un hombre como siendo uno, lo bello como siendo uno, lo *uno* que se concibe en esos dos seres es una cosa posterior. Del mismo modo, cuando se considera a la vez un perro y un caballo, también aquí *dos* es evidentemente una cosa posterior. Pero si engendráis al hombre, si engendráis un perro y un caballo, o si los producís al exterior cuando existen ya en vosotros, sin engendrarlos, por otra parte, ni producirlos al azar, diréis: Hay que ir hacia *un ser*, luego pasar a *un* otro ser, y hacer *dos*, después hacer un otro ser más, añadiendo mi persona. Del mismo modo, los seres no son numerados después que han sido creados, sino que, antes que fuesen creados, se veía ya cuántos de ellos convenía crear.

El Número universal existía, pues, antes que los seres; por consiguiente, no era los seres. El Número era, sin duda, en el Ser; pero todavía no era el Número del Ser, porque el Ser era todavía uno. Pero la potencia del Número que existía en él lo ha dividido, y le ha hecho parir la multitud. El Número es, en efecto, o la esencia del Ser, o su acto; lo Animal mismo y la Inteligencia son número. El Ser es el *número unido*, y los seres son el *número desarrollado*; la Inteligencia es el *número que se mueve en sí mismo*, y lo Animal el *número que contiene*. Como nacido de lo Uno, el Ser debe ser número como lo era en lo Uno.

Por eso llamaban a las *ideas* los pitagóricos *unidades* y *números*.

Tal es el *Número esencial*. La otra especie de número, que se llama *número compuesto de unidades*, no es sino una imagen de éste. El *Número esencial* es contemplado en las formas inteligibles y concurre a engendrarlas; por otra parte, existe primitivamente en el Ser, y con el Ser, y antes que los seres. En él tienen estos su *base*, su *fuerza*, su *raíz*, su *principio*. En efecto, el Ser tiene como principio a lo Uno y reposa en él; si así no fuera, se desvanecería. Lo Uno, en cambio, no reposa en el Ser; si no, el Ser sería uno antes de participar en lo Uno. Parejamente, lo que participa en la *Década* sería ya *década* antes de participar en la *Década*.

X.—Al subsistir en la multitud, el Ser ha devenido, pues, *Número* cuando ha despertado a la multitud, porque ya había en él una a modo de preformación y representación de los seres que estaba dispuesto a producir, y ofrecía en sí a las unidades una especie de lugar para las cosas de que habían de ser fundamento. Cuando se dice *tanto oro* o *tanto* de otros objetos, el oro es uno, y lo que se quiere no es hacer oro del número, sino hacer un número del oro; porque se posee ya el número es por lo que se trata de aplicarlo al oro, con objeto de determinar su cantidad. Si los seres fuesen anteriores al *Número*, y éste fuera contemplado en ellos cuando la potencia que numera recorre los objetos por numerar, el *Número* de los seres, tal cual es, sería accidental en lugar de ser determinado de antemano. Si no es así, es que el *Número*, al preceder a los seres, determina cuántos de ellos deben existir; es decir, que sólo porque el *Número* existe primitivamente, los seres que son producidos sufren la condición de ser *tanto*, y cada uno de ellos participa de lo Uno por ser *uno*. Ahora bien: todo ser vie-

ne del Ser porque el Ser es ser por sí mismo; de igual modo, lo Uno es uno por sí mismo. Si cada ser es uno, y la multitud de los seres tomados juntos es lo *uno* que se encuentra en ellos, son *uno* como la tríada es una, y todos los seres son así *uno*, no como lo es la mónada, sino como lo es un millar o cualquier otro número. El que, al numerar cosas producidas, enuncia que hay mil de ellas, pretende no hacer otra cosa que enunciar lo que las cosas le dicen, como si indicase sus colores, mientras que realmente no hace sino expresar una concepción de su razón; sin ella no sabría qué multitud hay. ¿Por qué habla así, entonces? Es que sabe numerar; ahora bien, sabe si conoce el número, y sólo conoce el número si el número existe. Pero ignorar lo que es el número, a lo menos en lo que toca a la cantidad, sería ridículo, imposible inclusive.

Cuando se habla de bienes, o se designan los objetos que son tales por sí mismos, o se afirma que el bien es su atributo. Si se designan los bienes de primer orden, se habla de la *primera hipóstasis*; si se designan las cosas de que el bien es atributo, es preciso que exista una naturaleza del bien que les sea atribuída, o que produzca en ellas ese carácter, o que sea el Bien mismo, o que, engendrando el bien, permanezca, sin embargo, en su propia naturaleza. Del mismo modo, cuando a propósito de los seres se habla de *década*, o se designa la Década en sí, o bien, si se designan las cosas de que la década es atributo, no hay más remedio que reconocer que hay una Década en sí, que tiene por esencia el ser década. De donde resulta que, si se da a unos seres el nombre de década, o bien esos seres son la Década en sí, o bien tienen por encima de sí otra década cuya esencia consiste en ser la Década en sí.

En general, toda cosa que es afirmada de un obje-

to, o le viene de otra parte o es su acto. Si por su naturaleza no está unas veces presente y otras ausente, si está siempre presente, es una esencia cuando el objeto mismo es esencia. Si nos negamos a reconocerla como esencia, concederemos por lo menos que forma parte de los seres, que es un ser. Ahora bien, si el objeto puede ser concebido sin la cosa que es su acto, esa cosa existe, con todo, al mismo tiempo que él, aunque en el pensamiento pueda ser concebida después que él. Si el objeto no puede ser concebido sin esa cosa, como *hombre* no puede ser concebido sin *uno*, en ese caso *uno* no es posterior a *hombre*, sino que existe al mismo tiempo que él, o incluso antes que él, ya que por él subsiste el hombre. En cuanto a nosotros, reconocemos lo Uno y el Número como anteriores al Ser y a los seres.

XI.—Mas acaso se diga que la *década* no es otra cosa que diez unidades. Si se concede que lo *uno* existe, ¿por qué no reconocer también la existencia de *diez* unidades? Ya que la unidad suprema, la unidad del Ser primero, posee existencia, ¿por qué no habría de ocurrir lo mismo con las demás unidades (unidades complejas que se encuentran cada una en uno de los seres)? No hay que suponer que la unidad suprema esté ligada a un solo ser; porque, en ese caso, cada uno de los demás seres ya no sería uno. Si es preciso que cada uno de los demás seres sea uno, lo *uno* es común a todos los seres: esta es la naturaleza única que se afirma de los seres múltiples y que debe, como ya hemos explicado, subsistir en sí (en el Ser primero) antes que lo uno que es en los seres múltiples.

Como la unidad se ve en tal ser y después en tal otro, si la segunda unidad subsiste también, la unidad suprema del Ser primero no será sola en poseer existencia, y habrá así una multitud de unidades co-

mo hay una multitud de seres. Si sólo se admite la existencia de la unidad primera, ésta existirá en el Ser en sí o bien en lo Uno en sí. Si existe en el Ser en sí, las demás unidades que existen en los demás seres serán entonces homónimas y ya no se hallarán subordinadas a la unidad primera; o bien el Número estará compuesto de unidades desemejantes, y las unidades diferirán unas de otras en tanto que unidades. Si la unidad primera existe ya en lo Uno en sí, ¿qué necesidad tendrá lo Uno en sí de esa unidad para ser uno? Si todo esto es imposible, hay que reconocer la existencia de lo Uno que es pura y simplemente uno, que es independientemente de todos los demás seres por su esencia, que es denominado lo Uno por excelencia y concebido como tal. Si lo Uno existe allá arriba sin objeto que se denomine *uno*, ¿por qué no ha de subsistir también allá arriba otro *uno*: lo Uno del Ser primero? ¿Por qué todos los seres, siendo cada cual uno separadamente, no habrían de constituir una multitud de unidades que fuesen lo *uno-múltiple*? Como la naturaleza del Ser primero engendra, o, mejor, como ha engendrado eviternamente, o cuando menos no se ha limitado a una de las cosas que ha engendrado, tornando así en algún modo continuo lo uno del Ser primero, si circunscribe lo que produce y se detiene prontamente en su *procesión* engendra los números menores; si avanza más allá, moviéndose, no en cosas extrañas a ella, sino en sí misma, engendra los números mayores. Pone así cada pluralidad y cada ser en armonía con cada número, sabiendo perfectamente que, si cada uno de los seres no estuviese en armonía con un número, o no existirían los seres o no tendrían proporción, ni medida, ni razón.

XII.—Lo *uno* y la *unidad*, se dirá, no tienen existencia. Lo *uno* es dondequiera *algo uno*. No hay en ello sino una simple modificación experimentada por

nuestra alma en presencia de cada ser. ¿Qué impide, entonces, sostener igualmente que cuando se afirma el *ser* no hay en ello más que una simple modificación de nuestra alma—que el ser no es absolutamente nada? Si se admite que el ser exista porque excita y causa impresión a nuestra alma que se lo representa entonces, vemos que el alma es igualmente impresionada por lo *uno*, y que se lo representa. Sería preciso, además, preguntar a quien formulase la objeción a que venimos refiriéndonos, si esa modificación o esa modificación de nuestra alma se nos aparece como unidad o como multitud. Más aún: decimos, a veces, que un objeto no es uno: evidentemente no tomamos entonces del objeto la noción de lo uno, ya que afirmamos que lo uno no está en él. Tenemos, pues, lo uno en nosotros, y ese Uno es en nosotros sin el objeto que es llamado «algo uno».

Pero, se objetará a esto, si tenemos lo *uno* en nuestra alma, es porque recibimos del objeto exterior una noción y una imagen, que es una concepción proporcionada por ese objeto.—Como los filósofos que profesan esta opinión hacen una sola especie de lo *uno* y del *número*, como no les conceden otra existencia que la de ser concebidos por nuestra alma, si es que les conceden un modo cualquiera de existencia, este es el momento de examinar su opinión. Dicen, pues, que la noción o la concepción que tenemos de lo *uno* y del *número* nos viene de los objetos mismos, que es una noción *a posteriori*, como las nociones de *esto*, de *algo*, de *muchedumbre*, de *fiesta*, de *ejército*, de *multitud*; porque, así como la multitud no es nada sin los objetos múltiples, ni la fiesta sin los hombres que están reunidos y celebran la ceremonia religiosa, así lo uno no es nada sin un objeto uno, cuando afirmamos lo uno concibiéndolo solo, abstracción hecha de todo lo demás. Los defensores de esta opinión citarán

muchos ejemplos del mismo género, como el *lado derecho*, lo *alto*, y sus contrarios. ¿Qué realidad, en efecto (para hablar como ellos), tiene el lado derecho fuera de que una persona esté en pie o sentada aquí, y otra allá? Lo mismo ocurre con lo alto: lo alto designa de preferencia tal parte del universo, y lo bajo tal otra parte.

A esta argumentación responderemos, ante todo, que hay un cierto modo de existencia en las cosas mismas de que acabamos de hablar, pero que ese modo de existencia no es idéntico en todas esas cosas si se considera a unas en relación con las otras, o bien a cada una en relación con lo *uno* que está en todas. Tras esto, vamos a refutar uno por uno los argumentos que se nos oponen.

XIII.—Ante todo, ¿cómo puede ser racional sostener que la noción del sujeto *uno* nos viene del mismo sujeto que es uno, del hombre, por ejemplo, o de otro animal, o de una piedra, inclusive? Evidentemente, una cosa es el hombre visible, y otra lo uno, que mal podría identificarse con él; si así no fuera, el entendimiento no afirmaría lo *uno* del *no-hombre*. Además, así como, por lo que hace al lado derecho y a las demás cosas semejantes, el entendimiento no opera en el vacío, sino que ve una diferencia de posición cuando nos dice que tal objeto está aquí y tal otro está allá, asimismo ve también algo cuando dice que un objeto es *uno*: porque no experimenta entonces una afección que sea vana, ni afirma lo uno sin fundamento. No hay que creer que el entendimiento diga que el objeto es uno porque vea que está solo y que no hay otro, porque al decir que no hay *otro*, el entendimiento afirma implícitamente que el *otro* es *uno*. Las nociones de *otro* y de *diferente* son, además, nociones posteriores a la de lo uno: si el entendimiento no se elevase hasta lo uno, no afirmaría

lo otro ni lo diferente; cuando afirma que un objeto está solo, dice: Hay *un solo* objeto. Afirma, pues, *uno* antes que *solo*. Aparte de esto, el entendimiento que afirma es a su vez un ser uno antes de afirmar lo uno de otro ser, y el ser de que habla es igualmente uno antes de que el entendimiento afirme o conciba algo acerca de él. Fuerza es que ese ser sea, o uno, o varios: si varios, lo uno es necesariamente anterior, ya que, cuando el entendimiento afirma que hay pluralidad, afirma evidentemente que hay más de uno; del mismo modo, cuando dice que un ejército es una multitud, concibe a los soldados ordenados en *un* cuerpo. Por este último ejemplo se ve que el entendimiento, al decir «*un* cuerpo» no deja que la multitud siga siendo multitud, sino que manifiesta así la existencia de lo uno: porque, ya sea dando a la multitud lo *uno* que no tiene, ya descubriendo rápidamente lo *uno* en la ordenación que hace de la multitud *un* cuerpo, el entendimiento reduce la multitud a lo uno. No se engaña aquí respecto de lo uno, como no se engaña cuando de un edificio formado por una multitud de piedras dice que es uno; un edificio, por lo demás, es más uno que un ejército. Si lo uno está en más alto grado en lo que es continuo, y en más alto grado aún en lo que no es divisible, esto, evidentemente, no ocurre sino porque lo uno tiene una naturaleza real y posee existencia: porque en lo que no existe no hay más ni menos.

Así como, cuando afirmamos la existencia substancial de cada cosa sensible como de cada cosa inteligible, la afirmamos, empero, en más alto grado respecto de las cosas inteligibles, atribuyendo así un grado de substancialidad más elevado a los seres verdaderos que a las substancias sensibles, y a las substancias sensibles que a los demás géneros del ser sensible, asimismo, al ver claramente lo *uno* en los seres sen-

sibles, y, en más alto grado todavía, en los seres inteligibles, reconocemos que lo uno existe en todos sus modos y referimos todos ellos a lo Uno en sí. Además, de igual suerte que la substancia y la esencia no son nada sensible, aunque participen de ellas las cosas sensibles, así lo *uno*, aun cuando se encuentre por participación en las cosas sensibles, no por ello es menos un inteligible. El entendimiento lo capta por medio de una concepción intelectual: al ver una cosa que es sensible concibe también otra que no ve, porque es inteligible. Conocía, pues, esta cosa de antemano. Si la conocía de antemano, es que era esa cosa, era idéntico a aquello cuya existencia afirma. Cuando dice: *un cierto* objeto, afirma lo *uno*, como, cuando habla de *ciertos* objetos, dice que son *dos* o *varios*. Por tanto, si no se puede concebir ningún objeto sin uno, dos, u otro número, mal podrá sostenerse que la cosa sin la cual nada se puede afirmar ni concebir no existe de ninguna manera. No podemos, en efecto, negar existencia a la cosa sin la cual no podríamos afirmar ni concebir nada. Ahora bien, lo que es dondequiera necesario para hablar y para concebir, tiene que ser anterior a la palabra y a la concepción. para que concorra a su producción. Si esa cosa, además, es necesaria para la existencia de cada ser (porque no hay ser que no sea uno), es anterior a la esencia y la engendra. Por eso se dice: *un ser*, en lugar de enunciar primero *ser*, y después *uno*: porque en el ser es preciso que haya *uno* para que haya *varios*. En cambio, lo uno no contiene al ser, a menos que él mismo lo produzca al aplicarse a engendrarlo. De igual suerte, la palabra *esto*, empleada para designar un objeto, no es una palabra desprovista de sentido, pues que, en lugar de nombrar el objeto, enuncia su existencia, su presencia, su esencia, o alguna otra de sus maneras de ser. La palabra *esto* no expresa, pues, una cosa

sin realidad, no enuncia una concepción vacía, sino que designa el objeto como pudiera hacerlo el nombre propio.

XIV.—En cuanto a aquellos que hacen de lo *uno* un relativo, puede responderseles que lo uno no podría perder su naturaleza propia a consecuencia de la afección que otro ser experimente, sin ser afectado él mismo. Para que deje de ser uno, es preciso que experimente la privación de la unidad dividiéndose en dos o en varios. Si, una vez dividida, la masa pasa a ser dos sin ser destruída en tanto que masa, es que evidentemente había en ella, a más del sujeto, unidad, y la ha perdido porque la unidad ha sido destruída por la división. Ahora bien, esa misma cosa que unas veces está presente y otras desaparece, debemos incluirla en el número de los seres dondequiera que se encuentre, y reconocer que, bien que pueda ser un accidente de otros objetos, existe, empero, por sí misma, ya sea que se manifieste en los seres sensibles, ya que se encuentre en los seres inteligibles; no es sino un accidente en los seres posteriores (sensibles), pero existe en sí en los seres inteligibles, sobre todo en el Ser primero, puesto que es primeramente uno, y después ser.

Si se dice que lo *uno*, sin experimentar nada, ya no es uno, sino que deviene dos, por la simple adición de otra cosa, se incurre en error, porque lo uno no ha pasado a ser dos, ni más ni menos que aquello que le ha sido añadido o a que ha sido añadido; cada uno de ellos sigue siendo uno, tal cual era, pero *dos* es afirmado de su conjunto, y *uno* de cada uno de ellos tomado separadamente. Si la díada consistiese en la reunión de dos objetos y el estar reunidos fuese idéntico a hacer dos, en ese caso la reunión constituiría dos, lo mismo que la díada. Ahora bien, la díada se nos aparece igualmente en un estado contrario al de la reunión de dos objetos, ya quē dos puede ser pro-

ducido por la división de un solo objeto. Dos no es, pues, ni reunión ni división, como sería preciso para que fuese una relación. El mismo razonamiento se aplica a todo número porque cuando es una relación lo que engendra una cosa, es imposible que la relación contraria engendre la misma cosa, y, por consiguiente, que esa misma cosa sea la relación.

¿Cuál es, pues, la causa principal en virtud de la que participan de los números los objetos? Un ser es uno por la presencia de lo *uno*, y dos por la presencia de la *díada*, como es blanco por la presencia de la blancura, bello por la de lo bello, justo por la de lo justo. Si no se admite esto, no habrá más remedio que sostener que lo blanco, lo bello, lo justo no son nada real, sino que tienen tan sólo por causa simples relaciones; que lo justo consiste en tal relación con tal o cual ser; que lo bello no tiene otro fundamento que la afección que experimentamos, que el objeto que parece bello no tiene, ni por su naturaleza ni porque lo tome de otro, nada que sea capaz de producir esa afección. Cuando veis un objeto que es uno y al cual llamáis uno, es al mismo tiempo grande, hermoso, y susceptible de recibir multitud de otros calificativos. Ahora bien, ¿por qué no habría de estar lo uno en el objeto como lo grande y la magnitud, lo dulce y lo amargo, lo mismo que las demás cualidades? No hay derecho a admitir que la cualidad, cualquiera que sea, forma parte del número de los seres, mientras que la cualidad fuese excluída de ellos, ni que la cantidad continua es cantidad, mientras que la cantidad discreta no sería cantidad; y esto, tanto menos cuanto que la cantidad continua es medida por la cantidad discreta. Así, de igual suerte que un objeto es grande por la presencia de la magnitud, es uno por la de lo uno, dos por la de la díada, etc.

Si se pregunta cómo se opera la *participación* de

las cosas en lo *uno* y en los *números*, responderemos que esta cuestión enlaza con la cuestión general de la participación de las cosas en las formas inteligibles. Por lo demás, fuerza es admitir que la década se presenta bajo diversos aspectos según que se la considere como existente en las cantidades discretas, o en las cantidades continuas, o en tantas grandes fuerzas reducidas a la unidad, o, por último, en los inteligibles a que tras esto nos elevamos. En ellos, en efecto, se encuentran los *números verdaderos*, que, en lugar de ser considerados en otros seres, existen en sí mismos: tal es la Década en sí, que existe por sí misma, en lugar de ser simplemente una década compuesta de algunos inteligibles.

XV. Volvamos ahora a lo que al principio dijimos. El Ser universal y verdadero es Ser, Inteligencia y Animal perfecto; es al mismo tiempo todos los animales. Nuestro universo, que es también un animal, imita con su unidad, en cuanto puede, la unidad de lo Animal perfecto. Digo que en cuanto puede, porque el mundo sensible, por su naturaleza, se ha apartado de la unidad del mundo inteligible; si no, no sería mundo sensible. Es preciso, además, que lo Animal universal sea el Número universal; porque si no fuera un número perfecto, le faltaría algún número, y si no contuviese el número total de los animales no sería lo Animal perfecto. El Número existe, pues, antes que todo animal y antes que lo Animal universal. El hombre y los demás animales están en el mundo inteligible en tanto que son animales y que el mundo inteligible es lo Animal universal: porque el hombre, aun aquí abajo, es una parte de lo Animal en tanto que él mismo es animal y que lo Animal es universal. Los demás animales están igualmente en lo Animal, en tanto que cada uno de ellos es animal. De igual suerte la Inteligencia, en cuanto Inteli-

gencia, contiene todas las inteligencias individuales en cualidad de partes. Ahora bien, esas partes forman un número; por consiguiente, el número que está en la Inteligencia no ocupa el primer grado. En tanto que el número está en la Inteligencia, es igual a la cantidad de los *actos* de la Inteligencia. Ahora bien, esos actos son la cordura, la justicia, y las demás virtudes, y, por último, la ciencia y todas las esencias cuya posesión hace de la Inteligencia la Inteligencia verdadera. Pero si la ciencia existe en la Inteligencia, ¿cómo es posible que no esté, en ella, en un principio otro que ella misma? Es que, en la Inteligencia, lo que sabe, lo que es sabido y la ciencia forman una sola y la misma cosa, y lo mismo ocurre en ella con todo lo demás. Por eso cada esencia existe en primer grado en la Inteligencia. En ella, la justicia, por ejemplo, no es un accidente, aunque sea un accidente en el alma en tanto que alma; porque los inteligibles son en potencia en el alma, mientras ésta sigue siendo simplemente alma, y son en acto cuando el alma se eleva hasta la Inteligencia y habita con ella.

A más de la Inteligencia, y anteriormente a ella, existe el Ser. Este contiene al Número, con el cual engendra los seres; porque los engendra moviéndose con arreglo al Número, constituyendo así los números antes de dar existencia a los seres, del mismo modo que la unidad del Ser precede a la existencia del Ser y lo liga a lo Primero, a lo Uno absoluto. Los números no ligan a las demás cosas con lo Primero: basta que el Ser esté ligado a él, porque el Ser, al devenir Número, reúne en sí todos los seres. Si está dividido, no es en tanto que es uno (pues que su unidad es permanente), sino que, habiéndose dividido conforme a su naturaleza en tantas cosas como ha querido, ha visto en cuántas cosas se había dividido, y con eso ha

engendrado el Número que existe en él: porque se ha dividido en virtud de las potencias del Número, y ha engendrado tantos seres como el Número encerraba.

El Número primero y verdadero es, pues, la fuente y el principio de la existencia para los seres. Por eso, aun aquí abajo, la generación de cada cosa está regida por los números, y, con un número diferente, es otra cosa la que es engendrada, o nada puede ser engendrado ya. Tales son los números primeros, en tanto que pueden ser numerados. En cuanto a los números que subsisten en las demás cosas, tienen dos papeles: en tanto que proceden de los primeros, pueden ser numerados; en tanto que están por debajo de ellos, miden las demás cosas, sirven para numerar los números y las cosas que pueden ser numeradas. ¿Cómo podría, en efecto, decirse diez si no es con ayuda de los números que uno posee en sí?

XVI.—Esos números que llamáis *números primeros y verdaderos*, se nos dirá, ¿dónde los situáis y a qué género de seres los referís? Todos los filósofos ponen los números en el género de la cantidad. Vosotros mismos — seguirá diciéndonos — habéis hecho antes mención de la cantidad, y habéis incluido en el número de los seres la cantidad discreta, así como la cantidad continua. Ahora nos decís que esos números forman parte de los seres primeros, y añadís que hay, además, otros números que sirven para numerar, para contar. Decidnos, pues, cómo arregláis esas cosas, pues que dan margen a diversas cuestiones. Lo uno que se encuentra en los seres sensibles, ¿es una cantidad, o bien es lo uno cantidad cuando es repetido, mientras que, considerado solo y en sí mismo, es el principio de la cantidad, pero no una cantidad? Además, si lo uno es el principio de la cantidad, ¿tiene la misma naturaleza que ella, o bien una naturaleza

diferente? He aquí otros tantos puntos que debéis poner en claro.

Vamos a responder a estas preguntas, y he aquí por dónde creemos que debemos comenzar.—Cuando, al considerar los objetos visibles (pues que por ellos debemos empezar), cuando, al tomar un ser con otro ser, un hombre y un perro, por ejemplo, o dos hombres juntos, decís que hacen *dos*, o bien cuando, al tomar un mayor número de hombres, decís que son *diez* y que forman una *década*, ese número no constituye una substancia ni un accidente de las cosas sensibles: es pura y simplemente una cantidad. Al dividir esa década por la unidad y hacer de sus partes unidades, obtenéis y constituís el principio de la cantidad (la unidad): porque una unidad sacada así de una década no es lo Uno en sí. Pero cuando decís que el hombre mismo tomado en sí es un número, una *diada*, por ejemplo, porque es *animal y racional*, lo que hay aquí ya no es un simple modo: porque, en tanto que razonáis y numeráis, producís una cantidad; pero en tanto que hay aquí dos cosas (animal y racional), y que cada una de ellas es una, como cada una de ellas completa la esencia del hombre y posee unidad, enunciáis otra especie de número, el *número esencial*. Aquí la diada no es posterior a las cosas; no se limita a enunciar una cantidad que es exterior al ser; enuncia lo que está en la esencia misma de ese ser y que contiene su naturaleza.

En efecto, no sois vosotros quienes aquí abajo producís el número cuando recorréis el número, cuando recorréis con la razón discursiva cosas que existen por sí mismas y que no deben su existencia a que las numeréis, porque nada añadís a la esencia de un hombre cuando lo numeráis con otro, pues que en ese unirlos no hay unidad como en un coro. Cuando decís: *diez* hombres, *diez* existe tan sólo en vosotros que

los nombráis; no puede afirmarse que *diez* exista en los diez hombres que contáis, ya que esos hombres no están coordinados de manera que formen una unidad; sois vosotros quienes producís el *diez* al contar esa década y hacer de ella una cantidad. Pero cuando decís: *un* coro, *un* ejército, hay en eso algo que existe fuera de esos objetos y en vosotros. ¿Cómo hay que entender, entonces, que existe el número en vosotros? El número que está en vosotros antes que contéis tiene otro modo de existencia que el número que producís al contar. En cuanto al número que se manifiesta en los objetos exteriores y se refiere al que es en vosotros, constituye un acto de los números esenciales o es conforme a ellos: porque al contar producís un número, y con ese acto dais existencia a la cantidad, como al andar dais existencia al movimiento.

¿En qué sentido, pues, el número que es en nosotros antes de que contemos tiene otro modo de existencia que el que producimos al contar? Es que es *el número constitutivo de nuestra esencia*, la cual, dice Platón, participa del número y de la armonía, es un número y una armonía; porque el alma, se ha dicho, no es un cuerpo ni una extensión; es, pues, un número, puesto que es una esencia. El número del cuerpo es una esencia de la misma naturaleza que el cuerpo; el número del alma consiste en esencias que son incorpóreas como las almas. Por último, por lo que hace a los inteligibles, si lo Animal mismo es pluralidad, si es una *tríada*, la tríada que subsiste en lo Animal es esencial. En cuanto a la tríada que subsiste, no en lo Animal, sino en el Ser, es el principio de la Esencia. Si contáis o numeráis lo Animal y lo Bello, cada uno de los dos es en sí una unidad; pero al numerarlos engendráis en vosotros el número, concebís cierta cantidad, la *diáda*. Si decís, como los pitagóricos, que la virtud es una *tétrada*, lo es en tan-

to que sus partes (la justicia, la prudencia, el valor, la templanza) concurren a formar una unidad. Podéis añadir que esa téttrata es una unidad, en tanto que es una especie de substancia; en cuanto a vosotros, os aproximáis a esa téttrada por la que es en vosotros.

XVII.—¿En qué sentido puede decirse que un número es infinito? Porque las razones que se acaban de exponer llevan a admitir que todo número es limitado. La conclusión es justa, porque es contrario a la naturaleza del número el ser infinito. ¿Por qué, entonces, suele decirse que un número es infinito? ¿Es en el sentido en que se dice que una línea es infinita? Si decimos que una línea es infinita, no es que haya realmente una línea de esa especie, sino para hacer concebir una línea tan grande como es posible, más grande que toda línea dada. Lo mismo ocurre con el número: cuando sabemos cuál es el número de ciertos objetos, podemos duplicarlo con el pensamiento, sin añadir por eso otro número al primero. ¿Cómo sería posible, en efecto, añadir a los objetos exteriores la concepción de nuestra imaginación, concepción que no existe sino en nosotros? Diremos, pues, que en los inteligibles, la línea es infinita; sin esto, la línea inteligible sería un simple cuantitativo. Si no es un simple cuantitativo, es infinita en número; pero «infinito» se toma entonces en otro sentido que en el de no tener límites de que no quepa exceder. ¿En qué sentido se toma, pues, aquí el término «infinito»? En el sentido de que la concepción de un límite no está implicada en la esencia de la línea en sí.

¿Qué es, pues, la línea inteligible, y dónde existe? Es posterior al número, porque la unidad aparece en la línea, ya que ésta parte de la unidad del punto y tiene una sola dimensión: la longitud; ahora bien, la medida de la dimensión no es un cuantitativo. ¿Dónde existe, pues, la línea inteligible? Solamente en la

inteligencia que la define; o bien, si es una cosa, no es sino una cosa intelectual. En el mundo inteligible, en efecto, todo es intelectual y tal como es la cosa misma. En ese mismo mundo está igualmente determinado dónde y de qué manera están situados el plano, el sólido, así como todas las figuras; porque no somos nosotros quienes creamos las figuras al concebirlas. Lo que lo prueba es que la figura del mundo es anterior a nosotros, y que las figuras naturales, propias de las producciones de la Naturaleza, son necesariamente anteriores a los cuerpos y existen en el mundo inteligible en estado de *figuras primeras*, sin límites determinados, porque son formas que no existen en otros objetos; subsisten por sí mismas y no necesitan de extensión, porque la extensión es atributo de un sujeto.

Hay, pues, por doquiera una sola figura en el Ser, y cada una de las figuras que esa figura única contenía implícitamente ha pasado a ser distinta, ya en lo Animal, ya antes de lo Animal. Cuando digo que cada figura ha devenido distinta, no quiero decir que haya devenido extensión, sino que ha sido asignada a un animal particular: así, en el mundo inteligible, a cada cuerpo ha sido asignada su figura propia—al fuego, por ejemplo, la pirámide. Nuestro mundo trata de imitar esa figura, aunque no pueda conseguirlo a causa de la materia. Igualmente tenemos aquí abajo otras figuras que son análogas a las figuras inteligibles.

Pero ¿son las figuras en lo Animal en tanto que Animal, o bien, si no puede dudarse de que subsisten en lo Animal, existen anteriormente en la Inteligencia? Si lo Animal contuviese a la Inteligencia, las figuras estarían en primer grado en lo Animal. Mas como es la Inteligencia lo que contiene a lo Animal, son en primer grado en la Inteligencia. Por otra par-

te, como las almas están contenidas en lo Animal perfecto, razón de más para que la Inteligencia sea anterior. Pero Platón dice que «la Inteligencia ve las ideas comprendidas en lo Animal perfecto». Ahora bien, si ve las ideas comprendidas en lo Animal perfecto, tiene que ser posterior a él. Por las palabras «*la Inteligencia ve*» puede entenderse que la existencia de lo Animal mismo se realiza en esa visión. En efecto, la Inteligencia que ve, en efecto, no es cosa diferente de lo Animal que es visto; pero, en la Inteligencia, todas las cosas no forman más que una. Sólo que el Pensamiento tiene una esfera pura y simple, mientras que lo Animal tiene una esfera animada.

XVIII.—Así, en el mundo inteligible, todo número es *finito*. Pero podemos concebir un número más grande que todo número dado, y de esa manera nace lo *infinito* en nuestro espíritu, cuando considera los números. En el mundo inteligible, por el contrario, es imposible concebir un número más grande que el Número concebido por la Inteligencia divina, porque allá arriba existe eternamente el número: ningún número ni podría faltar jamás en él, de suerte que nada podría añadirsele.

Puede, sin embargo, llamarse también *infinito* al Número inteligible, en el sentido de que no es medido. ¿Por qué habría de ser medido, en efecto? El Número que existe allá arriba es universal, es a la vez uno y múltiple: constituye un todo que no circunscribe ningún límite, un todo que es infinito: es por sí mismo lo que es. Ninguno de los seres inteligibles está circunscrito, en efecto, por límite alguno. Lo que es realmente limitado y medido es lo que no puede perderse en la infinitud y necesita ser medido. En tanto que Animal, lo Animal en sí es bello, posee una vida excelente y no carece de ninguna especie de vida; no tiene una vida mezclada a la muerte, nada mor-

tal ni precedero contiene. La vida de lo Animal en sí no tiene ningún defecto; es la Vida primera, llena de vigor y de energía, luz primera cuyos rayos vivifican igualmente a las almas que permanecen allá arriba y a las que descienden aquí abajo. Esa Vida sabe por qué vive; conoce su principio y su fin: porque su principio es al mismo tiempo su fin. Además, la Sapiencia universal, la Inteligencia universal, que está íntimamente unida a lo Animal, que subsiste en él y con él, lo torna mejor aún; al colorearlo en cierto modo con el esplendor de su sapiencia, torna más venerable su belleza. Aun aquí abajo, una vida llena de cordura es lo más venerable y más bello que hay, aunque apenas entreveamos una vida semejante. Allá arriba, la visión de la Vida es perfectamente clara: porque la Vida da al ser que la ve la visión de sí misma y potencia para vivir con más fuerza, de suerte que, gracias a una vida más enérgica, ese ser tiene una visión más clara y deviene aquello que ve. Aquí abajo, nuestra mirada se dirige frecuentemente a cosas inanimadas, incluso cuando se vuelve a seres vivientes, echa de ver primeramente en ellos lo que está privado de vida; por otra parte, la vida que se encuentra escondida en ellos está ya mezclada a otra cosa. Allá arriba, por el contrario, todos los seres son vivientes, enteramente vivientes, y su vida es pura: si, guiándoos por el primer aspecto, miráis una cosa como desprovista de vida, bien pronto la vida que es en ella os salta a la vista.

Contemplad, pues, la Esencia que penetra los inteligibles y que les comunica una vida inmutable; contemplad la cordura y la ciencia que residen en ellos, y no podréis volver a mirar, sin que os sintáis movidos a risa, esa naturaleza inferior a que el vulgo da el nombre de esencia. En esa Esencia suprema permanecen la Vida y la Inteligencia; en ella subsisten

en la eternidad los seres. Allí nada sale del Ser, nada lo cambia ni lo agita: porque no hay fuera de él cosa alguna que pueda alcanzarle ni afectarle: si existiese una cosa fuera de él, esa cosa escaparía a su acción; no debería su existencia al Ser, sino que constituiría un principio común anterior a él, sería el Ser mismo. Con razón ha dicho, pues, Parménides, que el Ser es uno, que es inmutable, no porque no haya otra cosa que pueda modificarlo, sino porque es el ser. Sólo el Ser, en efecto, posee existencia por sí mismo. ¿Cómo podría, pues, quitarse al Ser la existencia o una de las otras cosas que es esencialmente en acto y por sí mismo? En tanto que existe, se las da a sí mismo. Ahora bien: existe siempre; esas cosas subsisten, pues, igualmente en él de una manera eterna.

Tales son la potencia y la belleza del Ser, que atrae a sí todas las cosas, que las tiene como suspendidas de sí, que ellas están encantadas de poseer una huella de su perfección y no buscan nada más allá del Bien: porque el Ser es anterior al Bien con relación a nosotros, cuando nos remontamos de aquí abajo al mundo inteligible. El mismo mundo inteligible entero aspira a la Vida y a la Sapiencia para poseer la existencia; todas las almas, todas las inteligencias, aspiran igualmente a poseerla. Sólo el Ser se basta plenamente a sí mismo.

SEPTIMO TRATADO

De la multitud de las Ideas. Del Bien

I.—Cuando el mismo Dios o un Dios inferior envió a las almas a la *generación*, dió al rostro del hombre ojos destinados a iluminarle, puso en el cuerpo los demás órganos propios de los sentidos, *previendo* que el animal no podría conservarse sino a condición de ver los objetos puestos ante él, de oírlos y tocarlos a fin de buscar unos y evitar otros. Pero ¿cómo previó Dios esto? No hay que creer que haya empezado por hacer animales que hayan perecido por no poseer sentidos, y que luego los haya dado a los hombres y a los demás animales para que pudiesen preservarse de la muerte.

Acaso se haga la siguiente objeción: Dios sabía que los animales habían de estar expuestos al calor, al frío y a las demás impresiones físicas; debido a ese conocimiento, para impedir que los animales pereciesen, les ha concedido sentidos y órganos destinados a servir de instrumentos a esos sentidos.—Preguntaremos, por nuestra parte, si Dios ha dado los órganos a almas que ya poseían los sentidos, o bien si ha dado a las almas a la vez sentidos y órganos. Si les ha dado a la vez los sentidos y los órganos, se seguiría de ello que las almas no poseían facultades sensitivas, aun cuando fuesen almas. Pero si las almas poseían facultades sensitivas desde el punto en que fueron producidas, y si fueron producidas con esas facultades para descender a la generación, les es natural descender a

la generación. En ese caso, parece que sea contrario a su naturaleza apartarse de la generación y vivir en el mundo inteligible. Parecerían, pues, hechas para pertenecer al cuerpo y vivir en el mal. Así, la Providencia divina las retendría en el mal, y Dios llegaría a este resultado por el razonamiento; en todos los casos, razonaría.

Si Dios razona, preguntaremos cuáles son los principios de ese razonamiento; porque, si se pretende que esos principios derivan de otro razonamiento, es preciso, sin embargo, remontándose, hallar algo anterior a todo razonamiento; en una palabra, un punto de partida. Ahora bien, ¿de dónde se toman los principios del razonamiento? De los sentidos o de la inteligencia. ¿Habría hecho uso Dios de principios tomados de los sentidos? Pero cuando Dios creó aún no había sentidos; por tanto, será de principios tomados de la inteligencia de los que Dios haya usado. Pero si las premisas fuesen concepciones de la inteligencia, la conclusión debería ser la ciencia, y el razonamiento no podría tener por objeto una cosa sensible: porque el razonamiento que tiene como principio lo inteligible y como conclusión igualmente lo inteligible, mal podría dar en hacer concebir lo sensible. Por consiguiente, la previsión que ha presidido la creación de un animal o la del mundo entero, mal podrá ser resultado de un razonamiento.

No hay, en efecto, ningún razonamiento en Dios. Si se atribuye a Dios *razonamiento*, es para hacer comprender que lo ha regulado todo como pudiera hacerlo un sabio al razonar sobre las cosas posteriores; si se atribuye a Dios *previsión*, es para indicar que lo ha dispuesto todo como pudiera hacerlo un sabio por la previsión que tuviera de las cosas posteriores. En efecto, para ordenar las cosas cuya existencia no es anterior a la del razonamiento, el razonamiento es útil

todas las veces que la potencia superior al razonamiento (la inteligencia) no tiene suficiente fuerza. La previsión es igualmente necesaria en ese caso, porque el que usa de ella no posee una potencia que le permita pasarse sin su ayuda; porque la previsión se propone hacer que ocurra tal cosa en lugar de tal otro, y parece temer que lo que desea no se realice. Mas para el ser que no puede hacer más que una cosa, la previsión es inútil, lo mismo que el razonamiento que compara los contrarios, ya que desde el punto en que uno de los dos contrarios es el único posible, ¿para qué razonar? El principio que es único, uno, simple, ¿cómo habría de tener necesidad de reflexionar que es preciso hacer tal cosa para que no ocurra tal otra, ni juzgar que la segunda ocurriría si no hiciese la primera? ¿Cómo se diría a sí mismo que la experiencia ha demostrado ya la utilidad de tal o cual cosa, y que es bueno emplearla? Si Dios procediera así, hubiera recurrido a la previsión, y, por consiguiente, al razonamiento. Con arreglo a esta hipótesis hemos dicho más arriba que Dios ha dado a los animales sentidos y facultades. Pero la cuestión capital está en saber si realmente los ha dado, y de qué manera.

En efecto, si se admite que en Dios ningún acto es imperfecto, si es imposible concebir en él nada que no sea total y universal, cada una de las cosas que contiene encerrará en sí a todas las cosas. Así, como el mismo futuro está ya presente a Dios, mal puede haber en él nada posterior; pero lo que es ya presente en él deviene posterior en otro ser. Ahora bien, si el futuro es ya presente en Dios, debe ser ya presente en él como si lo que ha de ocurrir fuera ya conocido; es decir, debe estar dispuesto de tal suerte que no se halle expuesto a carecer de nada cuando se realice, de modo que no carezca absolutamente de nada. Por tanto, todas las cosas eran ya en Dios cuando los ani-

males fueron creados; era en él eviternamente; eran en él de suerte que debía poder decirse más tarde: Esto está después que esto otro. En efecto, cuando las cosas que son en Dios llegan a desarrollarse y a mostrarse, entonces se ve que una es después que otra; pero en tanto que existen todas juntas, constituyen el Ser universal, es decir, el principio que encierra en sí la causa misma.

II.—Con esto conocemos igualmente la naturaleza de la Inteligencia, que vemos mejor aún que las demás cosas. Con todo, no podemos ver cuál es la magnitud de la Inteligencia. Admitimos, en efecto, que posee la *esencia* de cada cosa, pero no su *razón de ser*, su *por qué*; o bien, si concedemos que la razón de ser se halla en la Inteligencia, no creemos que esté en ella separada de la esencia. Supongamos que el hombre, por ejemplo, o, si es posible, que el ojo se ofrece a nuestra contemplación, en el mundo inteligible, como una estatua o parte de estatua. El hombre que vemos allá arriba es a la vez *tal esencia* y su razón de ser. Debe, lo mismo que el ojo, ser intelectual y contener su razón de ser; si no, mal podría existir en el mundo inteligible. Aquí abajo, de igual suerte que cada parte está separada de las demás, está separada la razón de ser de la esencia. Allá arriba, por el contrario, todas las cosas son en la unidad, y cada una de ellas es idéntica a su razón de ser. Esa identidad se ofrece a menudo aun aquí abajo, en los eclipses, por ejemplo. ¿Qué impide, pues, que en el mundo intelectual posea cada cosa, a más del resto, su razón de ser, y que su razón de ser constituya su esencia? Es necesario admitirlo, y por eso los que se aplican a captar el *carácter propio de cada ser* alcanzan también a captar su razón de ser. En efecto, *lo que es cada ser lo es a causa de tal forma*. Me explicaré: no sólo la forma de un ser es para él su razón de ser, lo cual

es una verdad indiscutible, sino que, además, si se analiza cada forma considerada en sí misma, se encontrará su razón de ser. Sólo aquello que no tiene sino una vida sin realidad y una existencia vana no lleva en sí su razón de ser.

Pero lo que es una *forma*, lo que es propio de la Inteligencia, ¿de dónde podría tener su razón de ser? De la Inteligencia, se dirá. Pero la forma no está separada de la Inteligencia; no forma con ella sino una sola y la misma cosa; por tanto, si la Inteligencia posee las formas en su plenitud, esa plenitud de las formas indica que su razón de ser está en ellas. La Inteligencia lleva en sí la razón de ser de cada una de las formas que contiene. Es todas esas formas tomadas conjuntamente o cada una por separado; ninguna de ellas necesita, pues, que se busque *por qué ha sido producida*. Porque, al mismo tiempo que ha sido producida, ha poseído en sí misma la *causa de su existencia*. Como no ha sido engendrada por casualidad, contiene todo lo que pertenece a su razón de ser; por consiguiente, posee igualmente toda la *perfección de la causa*. Las cosas sensibles que participan de la forma no reciben de ella solamente su naturaleza, sino también la razón de ser de esa naturaleza. Si reina un estrecho encadenamiento entre todas las cosas que componen este universo, y si el universo, al encerrar todas las cosas, encierra también la razón de ser de cada una de ellas, si está con ellas en la misma relación que el cuerpo con sus órganos, que no llegan a existencia unos después que otros, sino que son todos, unos respecto de otros, causa y efecto a la vez, con más razón aún las cosas, en el mundo inteligible, tienen que tener su razón de ser, todas en general respecto del conjunto, y cada una en particular respecto de sí mismo.

Puesto que todos los inteligibles tienen una existen-

cia consubstancial, sin que la casualidad tenga en ello parte alguna, puesto que no están separados los unos de los otros, las cosas causadas llevan en sí mismas su causa, y cada una de ellas tiene en cierto modo una causa sin tener realmente una. Si los inteligibles no tienen causa de su existencia, si, aun aislados de toda causa, se bastan a sí mismos, es que, tomados en sí, todos ellos llevan consigo su causa. Como en ellos no hay nada de fortuito, como cada uno de ellos es múltiple, como es todo lo que contiene, puede asignársele su razón de ser. Así, en el mundo inteligible, la esencia va precedida o más bien acompañada de su razón de ser, que es aún más esencia que razón de ser, o que, por mejor decir, no forma sino una sola cosa con la esencia. ¿Qué puede haber de superfluo, en efecto, en la Inteligencia, a menos que sus concepciones se asemejen a producciones imperfectas? Si sus concepciones son perfectas, mal podrá encontrarse lo que les falta, ni asignarles su razón de ser, y, puesto que lo poseen todo, poseerán también su razón de ser. La esencia y la razón de ser están unidas en ellas; se encuentra la presencia de ambas en cada concepción, en cada acto de la Inteligencia. Consideremos el hombre inteligible, por ejemplo: se nos aparece completo en su conjunto; posee simultáneamente y desde el principio, cuanto posee, es siempre lo que está en su esencia ser. Propio de lo que es engendrado es no ser siempre lo que debe ser, tener necesidad de adquirir algo. El hombre inteligible es eterno; es, pues, siempre lo que está en su esencia ser. El ser que deviene hombre es un ser engendrado.

III.—Pero, se dirá, ¿por qué no ha de haber podido deliberar la Inteligencia antes de producir al hombre sensible? El hombre sensible es conforme al hombre inteligible; no puede añadirsele ni quitársele nada. Si se admite que la Inteligencia delibera y razona, es por

simple suposición. Cuando se supone que las cosas han sido creadas, no hay más remedio que admitir que ha habido deliberación y razonamiento; pero hay que renunciar a esta opinión desde el momento en que está demostrado que las cosas son engendradas eternamente; porque lo que es eviterno no puede ser objeto de una deliberación. Para que la Inteligencia deliberase sería preciso que hubiese olvidado el camino que había seguido anteriormente; no puede hacer nada mejor ulteriormente, sino en la medida en que sus obras anteriores no hubieran sido bellas; si lo eran ya, deben seguir siendo lo que son. Si son bellas, es que son conformes a su causa; porque aun aquí abajo un objeto no es bello si no posee todo lo que debe poseer—es decir, si posee la *forma* que es propia de él; porque la forma lo comprende todo: ella es quien contiene la materia, en el sentido de que la moldea y no deja en ella nada informe. Ahora bien: habría en la materia algo informe si al hombre le faltase una parte—por ejemplo, un órgano como el ojo.

Así, cuando se asigna su causa a una cosa, se explica todo. ¿Por qué hay en el hombre ojos, cejas? Para que posea todo lo que está implicado en su esencia. ¿Se dirá que si se le dan esas partes del cuerpo es para asegurarle contra los peligros? Tanto valdría establecer en la misma esencia un principio encargado de velar por la esencia. Las cosas de que hablamos están implicadas en la esencia que existía antes que ellas. Por consiguiente, la esencia encierra en sí misma la causa, que, si es distinta de la esencia, es, empero, inseparable de ella. Todas las cosas están implicadas unas en otras; tomadas conjuntamente constituyen la Esencia total, perfecta, universal; su perfección está ligada y es inherente a su causa: así, la esencia de un ser, su *carácter propio*, o *quididad*, y su *razón de ser*, no forman sino una sola cosa. Por con-

siguiente, si el tener sentidos, y sentidos de tal suerte, está implicado en la forma del hombre por la necesidad eterna y por la perfección de la Inteligencia divina, que, en virtud de su perfección, encierra en sí las causas, así como las esencias; si sólo *a posteriori* echamos de ver que las cosas están bien reguladas (porque, en el mundo inteligible, la causa que completa la esencia está íntimamente unida a la esencia: allá arriba, el hombre no es sólo inteligencia, y la sensibilidad no le ha sido añadida cuando ha descendido a la generación); si es así, digo, tenemos que resolver dos cuestiones: Cómo—si el tener sentidos está implicado en la forma del hombre—no se inclina la Inteligencia hacia las cosas de aquí abajo, y en qué consisten esos sentidos que se atribuyen al hombre inteligible. ¿Se dirá que esos sentidos son la potencia de percibir los objetos sensibles? Pero sería absurdo que el hombre poseyese en la región superna, eternamente, potencia de sentir, y que no sintiese sino aquí abajo, que esa potencia sólo pasase al acto cuando el alma ha devenido menos buena, debido a su unión con el cuerpo.

IV.—Para dar respuesta a estas cuestiones, habría que remontarse hasta la esencia del hombre inteligible. Más vale que empecemos por determinar la del hombre sensible, en lugar de tratar de definir primeramente lo que es el hombre inteligible, en el supuesto de que conocemos bien el primero, mientras que acaso no tenemos de él sino una noción inexacta. Pero no falta quien pudiese creer que el hombre sensible y el hombre inteligible no forman más que uno. Discutamos, pues, antes que nada, este punto.

¿Tiene el hombre sensible una esencia diferente del alma que lo produce, que le hace vivir y razonar? ¿Está el alma dispuesta de esa manera? ¿Está dispuesta así el alma que se sale del cuerpo?

Si el hombre es un animal racional, y si lo animal es el compuesto del alma y del cuerpo, esa definición del hombre no será idéntica a la del alma. Si se define al hombre como el compuesto del alma racional y del cuerpo, ¿cómo puede ser una substancia eterna? Esta definición no conviene al hombre sensible sino desde el momento en que se ha operado la unión del alma con el cuerpo. Esa definición expresa lo que será en vez de hacer conocer lo que llamamos el *hombre mismo*; se asemeja a una descripción más que a una verdadera determinación del *carácter propio*. En lugar de definir la forma infundida en la materia, indica lo que es el compuesto del alma y del cuerpo cuando ya está constituido. Si esto es así, aún no sabemos lo que es el hombre considerado en su esencia, tal como debe expresarlo la definición. Si se pretende que la definición de las cosas sensibles debe expresar algo compuesto, convendría admitir que no es preciso determinar en qué consiste cada cosa. Ahora bien, si es absolutamente necesario definir las formas infundidas en la materia, es igualmente necesario definir la esencia que hace al hombre; esto es necesario sobre todo para aquellos que quieren, cuando definen un ser, definir su *carácter propio*.

¿Cuál, es pues, la esencia del hombre? Hacer esta pregunta equivale a inquirir cuál es la cosa que hace que ese hombre sea hombre, cosa que debe encontrarse en él y no estar separada de él. ¿Es la verdadera definición del hombre la que hace de él *el animal racional*? ¿No es más bien esa definición la definición del compuesto? ¿Qué es, pues, la esencia que produce al animal racional? En la definición del hombre, *animal racional* quiere decir *vida racional*; por consiguiente, el hombre será la vida racional. Pero ¿hay vida sin alma? Indudablemente, no. Una de dos: o el alma da al hombre la vida racional, y en ese caso el

hombre, en lugar de ser una substancia, no será más que un acto del alma; o bien el hombre será el alma misma. Pero si el hombre es el alma racional, ¿qué le impedirá entonces seguir siendo hombre aun cuando su alma llegue a pasar a un cuerpo diferente, al cuerpo de una bestia?

V.—Preciso es, pues, que el hombre tenga como razón, como esencia, otra cosa que el alma. ¿Qué se opone, entonces, a que el hombre sea algo compuesto, es decir, el *alma subsistiendo en tal razón*, admitiendo que esa razón sea un cierto acto del alma, pero que ese acto no pueda existir sin el principio que lo produce? Ahora bien, tal es, justamente, la naturaleza de las *razones espermáticas*. No existen éstas sin el alma, porque las razones generatrices no son inanimadas, y, sin embargo, no son el alma pura y simplemente. Nada de extraño tiene que tales esencias sean razones.

Esas razones que no engendran el *hombre*, sino lo *animal*, ¿de qué alma son actos, entonces? ¿Del alma vegetativa? No; son actos del *alma racional que engendra lo animal*, y que es un alma más poderosa y por lo mismo más viva. *El alma dispuesta de tal manera, presente a la materia dispuesta de tal manera* (ya que el alma es tal cosa según que esté en tal disposición), *aun sin el cuerpo, es lo que constituye al hombre. Moldea en el cuerpo una forma a semejanza suya*. Produce así, en cuanto lo lleva consigo la naturaleza del cuerpo, una imagen del hombre, como el mismo pintor hace una imagen del cuerpo: produce, repito, un hombre inferior (el hombre sensitivo, lo animal), que posee la forma del hombre, sus razones, sus costumbres, sus disposiciones, sus facultades, pero de una manera imperfecta, porque no es el hombre primero, el hombre intelectual. Tiene sensaciones de otra especie, sensaciones que, aun cuando parecen

claras, son oscuras si se las compara con las sensaciones superiores de que son imagen. El hombre superior o racional es mejor, tiene un alma más divina y sensaciones más claras. Este es, sin duda, el que Platón define cuando dice: «*El hombre es el alma*», y añade: «*que se sirve del cuerpo*», porque el alma más divina domina al alma que se sirve del cuerpo, y, por su parte, no se sirve del cuerpo sino en segundo grado.

En efecto, como la cosa engendrada por el alma es capaz de sentir, el alma se adhiere a ella dándole vida más poderosa; o, por mejor decir, no es que se adhiera a esa cosa, sino que la aproxima a sí. No se aleja del mundo inteligible, sino que, permaneciendo en contacto con él, tiene suspendida de sí misma al alma inferior que constituye al hombre sensitivo, y se mezcla a esa razón con su razón. Por eso el hombre sensitivo, que por sí mismo es oscuro, es esclarecido por esta *iluminación*.

VI.—¿Cómo está, entonces, la potencia sensitiva en el alma superior, racional? Como están las cosas sensibles en el mundo inteligible. Así, mediante esa potencia sensitiva, siente el alma la armonía sensible, porque el hombre sensitivo, al percibir mediante la sensibilidad contenida en el alma racional, reduce a la armonía inteligible todo lo que le es inferior. El fuego terrenal tiene semejanza con el fuego que es en la región superna y que el alma superior, antes de estar aquí abajo, sentía de manera conforme a la naturaleza de ese fuego. Si los cuerpos que están aquí abajo estuviesen también allá arriba, el alma superior los sentiría y percibiría. El hombre que existe allá arriba es un *alma dispuesta de tal manera*, capaz de percibir esos objetos: de ahí que el hombre del último grado, el hombre sensitivo, como imagen del hombre que existe en la esfera superior, tenga razones (facultades) que son también imágenes de las facul-

tades que el hombre superior posee. El hombre que existe en la Inteligencia divina constituye el hombre superior a todos los hombres. Ilumina al segundo (al hombre racional), que a su vez ilumina al tercero (al hombre sensitivo). El hombre del último grado posee en cierto modo los otros dos: no es producido por ellos; más bien les está unido. El hombre que nos constituye tiene como acto al hombre del último grado. Este recibe algo del segundo, y el segundo tiene del primero su acto. Cada uno de nosotros es lo que es según el hombre con arreglo al que obra; es decir: que es intelectual, racional, sensitivo, según que ejerza la inteligencia, la razón discursiva o la sensibilidad. Cada uno de nosotros posee los tres hombres en un sentido (en potencia) y no los posee en otro sentido (en acto); es decir, que no ejerce simultáneamente la inteligencia, la razón y la sensibilidad.

Cuando la tercera vida (la potencia sensitiva), que constituye el tercer hombre, está separada del hombre, si la vida que le precede (la razón discursiva) la acompaña sin estar, con todo, separada del mundo inteligible, se dice que la segunda está dondequiera que esté la tercera. Puede parecer extraño que esta última, al pasar al cuerpo de una bestia, arrastre consigo a la parte que es la esencia del hombre. Es que esa esencia era todas las cosas en potencia; sólo que, en diferentes tiempos, actúa con facultades diferentes. En tanto que es pura, que no está depravada aún, quiere constituir un hombre, y un hombre es, en efecto, lo que constituye. Porque formar un hombre es mejor que formar una bestia, y la esencia hace lo que está mejor. También forma demonios del orden superior, pero asimismo conformes a la esencia que constituye al hombre. El hombre intelectual que esa esencia es más demoníaco aún; o, por mejor decir, es ya Dios. El demonio ligado a Dios es una imagen de él, como el hom-

bre sensitivo es imagen del hombre intelectual de que depende. Porque no debe mirarse como Dios el principio con que enlaza inmediatamente el hombre. Se encuentra aquí, en efecto, una diferencia semejante a la que existe entre las almas, aunque todas ellas pertenezcan al mismo orden. Por último, es preciso llamar *especie de los demonios* a esos demonios a que Platón llama simplemente *demonios*. Por último, cuando el alma superior acompaña al alma inferior que ha escogido la condición de bestia, el alma inferior que estaba ligada al alma superior (inclusive cuando constituía un hombre), desarrolla la razón espermática del animal cuya condición ha escogido, ya que posee en sí misma esa razón, como que es su acto inferior.

VII.—Pero, se dirá, si el alma no produce la naturaleza de una bestia sino cuando está depravada y degradada, es que no estaba originariamente destinada a producir un buey o un caballo; y entonces tanto la razón espermática del caballo como el caballo mismo serán contrarios a la naturaleza del alma. Pero no hay tal: son inferiores a su naturaleza, pero no le son contrarios. El alma era en potencia, desde su origen, la razón espermática de un caballo o de un perro: Cuando le está permitido, el alma que debe engendrar un animal produce lo que está mejor; si no, produce lo que es capaz de engendrar. Se asemeja a los artistas que, sabiendo producir diversidad de figuras, ejecutan o bien aquella que han recibido orden de ejecutar, o bien aquella que más aptitud tiene para recibir la materia. ¿Qué impide que la Potencia natural y generatriz del Alma universal, en su calidad de Razón espermática universal, *esboce los contornos de los cuerpos*, antes de que las potencias anímicas descendan de ella a la materia? ¿Qué se opone a que ese esbozo sea *una especie de iluminación previa de la materia*? ¿Qué impide que el alma individual acabe

de moldear el cuerpo esbozado por el Alma universal, siguiendo las líneas ya trazadas, que organice los miembros dibujados por esas líneas y devenga aquello a que se ha aproximado, dándose a sí misma tal o cual figura, del mismo modo que, en un coro, el danzarín se ajusta al papel que le ha sido asignado?

Si hemos llegado a estas consideraciones, ha sido examinando las consecuencias de los principios que hemos propuesto. Nuestro fin no era otro que el de buscar cómo se encuentra en el hombre mismo la sensibilidad y cómo, a pesar de ello, no caen en la generación las cosas inteligibles. Hemos reconocido y demostrado que las cosas inteligibles no se inclinan hacia las cosas sensibles, sino que son éstas, por el contrario, las que se elevan hasta las primeras y las imitan; que el hombre sensitivo recibe del hombre intelectual la potencia de contemplar las cosas inteligibles, que está unido a las cosas sensibles como el hombre intelectual a las inteligibles. Las cosas inteligibles, en efecto, son en cierto respecto sensibles. Las llamamos sensibles porque son, de una manera ideal, cuerpos, pero son percibidas de diferente manera que los cuerpos. Parejamente, nuestras sensaciones son menos claras que la percepción que se da en el mundo inteligible y que denominamos así porque se refiere a los cuerpos que allá arriba existen de manera ideal. Por esta razón llamamos *sensitivo* al hombre que está aquí abajo, porque percibe menos bien cosas que son menos buenas, a su vez; es decir, que no son sino imágenes de las cosas inteligibles. Puede, pues, decirse que las sensaciones, aquí abajo, son *pensamientos oscuros*, y que los pensamientos son, en la región superna, *sensaciones claras*.

VIII.—Eso es lo que teníamos que decir sobre la sensibilidad. Pasemos ahora a la otra cuestión que nos hemos planteado.

¿Cómo es que todos los animales que están, como el caballo mismo, contenidos en la Inteligencia divina, no se inclinan hacia las cosas de aquí abajo, engendrándolas? Indudablemente, para engendrar aquí abajo el caballo o cualquier otro animal, la Inteligencia divina ha debido tener concepción de él; sin embargo, no hay que creer que haya tenido primeramente voluntad de producir el caballo, y después concepción de este animal. Evidentemente, no ha podido querer producir el caballo sino porque tenía ya la concepción de él, y no ha tenido esa concepción sino porque tenía que producirlo. Así, el caballo que no ha sido engendrado ha precedido al caballo que debía ser engendrado posteriormente. Puesto que el primer caballo es anterior a toda generación y no ha sido concebido para ser engendrado, si la Inteligencia divina tiene en sí al caballo inteligible y a las demás esencias, no es porque se incline hacia las cosas de aquí abajo ni porque produzca. Los inteligibles existían ya en la Inteligencia antes de que ésta engendrarse, y las cosas sensibles han sido engendradas luego por una consecuencia necesaria, porque era imposible que la *procesión* se detuviese en los inteligibles. ¿Quién hubiera detenido, en efecto, esa potencia de la Inteligencia, capaz a la vez de *proceder* y de permanecer en sí?

Pero ¿por qué existen en la Inteligencia divina esos animales privados de razón? Se comprende que los seres dotados de razón estén en ella; pero ¿acaso tiene nada de venerable esa multitud de seres privados de razón? ¿No parece más bien algo que no cuadra con la Inteligencia divina? Evidentemente, el *ser* que es uno debe ser también múltiple, puesto que es posterior a lo Uno absolutamente simple; si no, en lugar de serle inferior, se confundiría con él. Pues que es posterior a lo Uno, mal puede ser más simple que él; por tanto, lo es menos. Ahora bien, como Aquel

que es excelente es lo Uno, el Ser tenía que ser *más que uno*, pues que la multitud es el carácter de la inferioridad. ¿Por qué, entonces, no habría de ser solamente Díada el Ser? Porque cada uno de los dos elementos de la Díada tampoco puede ser absolutamente uno, y debe ser cuando menos Díada; lo mismo ocurre con cada uno de los nuevos elementos en que se descompondrían los primeros elementos de la Díada. Además, la primera Díada encierra a la vez Movimiento y Estabilidad; también es Inteligencia y Vida perfecta. La Inteligencia tiene como carácter no ser una, sino ser universal: encierra, pues, en sí, todas las inteligencias particulares; es todas las inteligencias, y al mismo tiempo es algo más grande. Posee la vida no como el Alma una, sino como el Alma universal, poseyendo la potencia superior de producir las almas particulares. Es, en fin, lo Animal universal; por consiguiente, no debe encerrar en sí al hombre solo, sino también a todas las demás especies de animales; si así no fuera, sólo el hombre existiría en la tierra.

IX.—Admitamos, se dirá, que la Inteligencia encierre en sí las ideas de los animales de un orden preeminente. Pero ¿cómo es que contiene también las ideas de los animales viles y privados de razón? Porque debe considerarse vil todo animal privado de razón y de inteligencia, ya que a esas facultades debe su nobleza el que las posee.—Indudablemente es difícil comprender cómo existen en la Inteligencia divina—en que están todos los seres y de la que proceden todos—, las cosas privadas de inteligencia y de razón. Pero antes de que pasemos a discutir esta cuestión, demos como asentadas las siguientes verdades: El hombre terrenal no es lo que el hombre en la Inteligencia divina, como tampoco lo son los demás animales; existe en su seno, lo mismo que ellos, de ma-

nera más eminente; además, no se encuentra en esa Inteligencia ningún ser llamado racional, porque sólo aquí abajo se hace uso de la razón: allá arriba sólo hay actos superiores a la razón discursiva. ¿Por qué, entonces, es el hombre, aquí abajo, el único animal que usa de la razón discursiva? Porque como la inteligencia del hombre es, en el mundo inteligible, diferente de la de los demás animales, también su razón debe diferir, aquí abajo, de la de ellos, ya que incluso en los demás animales se ven muchos actos que implican uso del entendimiento. Pero ¿por qué no son igualmente racionales todos los animales? ¿Por qué preguntaremos por nuestra parte, no lo son tampoco todos los hombres? Reflexionemos bien sobre ello: todas esas vidas, que representan otros tantos movimientos, todas esas inteligencias, que forman una pluralidad, no podían ser idénticas. Era, pues, preciso que difiriesen entre sí, y su diferencia tenía que consistir en manifestar más o menos claramente inteligencia y vida: las que ocupan el primer rango se distinguen por las primeras diferencias; las que ocupan el segundo rango, por las diferencias de segunda especie, y así sucesivamente. Así, entre las inteligencias, unas constituyen los dioses, otras los seres situados en el segundo rango y dotados de razón; otras, por último, los seres que llamamos privados de razón. Pero esa misma naturaleza que llamamos aquí privada de razón y de inteligencia, es razón e inteligencia en el mundo inteligible. En efecto, aquello que piensa el caballo inteligible, por ejemplo, es inteligencia ni más ni menos que lo es el pensamiento mismo del caballo. Si no existiese nada más que el pensamiento, nada tendría de absurdo que ese pensamiento, aun siendo intelectual, tuviese por objeto un ser privado de inteligencia. Pero ya que el pensamiento y la cosa pensada no forman más que uno, ¿cómo podría ser

intelectual el pensamiento sin que la cosa pensada lo fuese igualmente? Para que esto ocurriese, sería preciso que la misma inteligencia se tornase, por decirlo así, ininteligente. Pero no hay tal. La cosa pensada es una inteligencia determinada, como es una vida determinada. Ahora bien, del mismo modo que ninguna vida, cualquiera que sea, puede ser privada de vitalidad, ninguna inteligencia determinada puede ser privada de intelectualidad. La misma inteligencia que es propia de un animal, del hombre, por ejemplo, no deja de ser inteligencia de todas las cosas: cualquier parte que toméis de ella, es todas las cosas, pero de diferente manera; es una cosa particular en acto, y todas las cosas en potencia. En cada cosa particular sólo captamos lo que esa cosa es en acto. Ahora bien, lo que es en acto ocupa el postrer rango. Tal, en la inteligencia, la idea del caballo, por ejemplo. La Inteligencia, en su *procesión* continua hacia una vida menos perfecta, constituye, en cierto grado, el caballo, y, en un grado inferior, un animal inferior aún: porque cuanto más se desarrollan las potencias de la Inteligencia, más imperfectas devienen. En su *procesión* pierden en cada grado algo, y como lo que constituye a tal o cual animal es un menor grado de ser, su inferioridad se compensa con algo nuevo. Así, a medida que la vida es menos completa en el animal, aparecen las uñas, las garras, o los cuernos y los dientes. Dondequiera que la inteligencia baja por una parte, se alza por otra con la plenitud de su naturaleza, y encuentra en sí misma con qué compensar lo que le falta.

X.—Pero ¿cómo puede haber algo imperfecto en el mundo inteligible? ¿Por qué tiene cuernos el animal inteligible? ¿Para defenderse acaso? No, sino para ser completo y perfecto. Debe ser perfecto como animal, perfecto como inteligencia, perfecto como vi-

da, de suerte que, si carece de una cualidad, tenga otra en lugar de ella. La causa de las diferencias es que lo que pertenece a una esencia se halla substituído en otra esencia por alguna otra cosa, de suerte que el conjunto de las esencias constituya lo Animal más perfecto, la Vida más perfecta, la Inteligencia más perfecta, mientras que todas las esencias particulares que se hallan así en el ser inteligible son perfectas en tanto que particulares.

El Ser debe ser a la vez uno y múltiple. Ahora bien, sólo puede ser múltiple si todas las cosas que se encuentran en él son iguales; entonces sería lo Uno absoluto. Es preciso, por tanto, pues que forma un todo compuesto, que esté constituido por cosas que tengan entre sí diferencias específicas, de suerte que su unidad deje subsistir las cosas particulares, tales como las formas y las razones o esencias. Las formas, como la del hombre, deben encerrar en sí todas las diferencias que les son esenciales. Aunque haya unidad en todas estas formas, se encuentran, sin embargo, entre ellas cosas más o menos eminentes unas que otras, como por ejemplo el ojo y el dedo. Todos esos órganos están implicados en la unidad del animal, y no son inferiores sino con relación al conjunto. Era mejor que fuese así. La razón (la esencia del animal) es animal y, además, algo diferente del animal. También la virtud tiene un carácter general y un carácter individual. El conjunto del mundo inteligible es bello, porque lo que es común a todas las esencias no ofrece diferencia.

XI.—Si se dice que el cielo no ha desdeñado recibir ninguna de las formas de los animales, de que se ve tan gran número, es porque este universo debía encerrar la universalidad de las cosas. ¿De dónde recibe todas las cosas que encierra en sí? ¿Las ha recibido de lo alto? Sí: ha recibido de lo alto todas las

cosas que han sido producidas por la razón y con arreglo a una forma inteligible. Pero, de igual suerte que contiene fuego y agua, debe contener también vegetales. Ahora bien, ¿cómo puede haber vegetales en el mundo inteligible? ¿Cómo son en él cosas vivas la tierra, el fuego? Porque, o son cosas vivas, o son cosas muertas; en este último caso, no todo sería vivo en el mundo inteligible. ¿En qué estado se encuentran allá arriba, entonces, los objetos de que hablamos?

En primer término, puede demostrarse que los vegetales no tienen nada de contrario a la razón, ya que, aun aquí abajo, hay en el vegetal una razón que constituye su vida. Si la razón esencial del vegetal, razón que lo constituye, es una vida de tal naturaleza, una especie de alma, y si esa razón es a su vez una unidad, ¿es lo Vegetal primero? No; por encima de esa razón está lo Vegetal primero, de que se deriva tal vegetal particular. Lo Vegetal primero es unidad; el otro es múltiple y deriva necesariamente de esa unidad. Si esto es así, lo Vegetal primero debe poseer vida en un grado más alto aún, y ser lo Vegetal mismo, del cual proceden los vegetales que están aquí abajo, que ocupan el segundo y el tercer rango, y que reciben de lo Vegetal primero los rastros de vida que presentan.

Pero ¿cómo existe la Tierra en el mundo inteligible? ¿Cuál es su esencia? ¿Cómo está viva la Tierra que se encuentra en el mundo inteligible? Veamos ante todo lo que es nuestra Tierra; es decir, cuál es su esencia. Debe ser una forma y una razón, ya que la razón de lo vegetal está viva aun aquí abajo. ¿Hay, pues, también una razón viva en la Tierra? Para hallar la naturaleza de la Tierra, tomemos objetos esencialmente terrenales, que sean engendrados y moldeados por aquélla. El nacimiento de las piedras y el crecimiento que cobran, la formación interior de las

montañas, no podrían darse si una razón animada no las produjese con un trabajo íntimo y escondido. Esa razón es la *forma de la Tierra*, forma que es análoga a la fuerza que se llama *naturaleza* en los árboles. Puede compararse la Tierra al tronco del árbol, la piedra que se extrae del suelo, a la rama que se desgaja del tronco. Si se considera la piedra que aún no está arrancada del seno de la Tierra, que se encuentra unido a ésta como lo está al árbol la rama que no ha sido cortada, se reconoce que la *naturaleza* de la Tierra, naturaleza que es una fuerza productora, constituye una vida dotada de razón, y se concibe que la Tierra inteligible debe poseer la vida en un grado más alto aún, que la vida racional de la Tierra es la Tierra misma, la Tierra en primer grado, de la cual procedé la Tierra que está aquí abajo.

Si el fuego es también una razón infundida en la materia y se asemeja en este respecto a la tierra, no ha nacido por casualidad. ¿De dónde vendría? De un frotamiento, pudiera decirse. Pero es que el fuego existe en el universo antes de que un cuerpo se haya frotado con otro; los mismos cuerpos poseen ya fuego cuando se frotan mutuamente: porque no hay que creer que la materia posea el fuego en potencia, de suerte que sea capaz por sí misma de producirlo. Pero entonces, si el principio que produce el fuego tiene que ser una razón, puesto que da una forma, ¿qué es ese principio? Es un alma capaz de producir el fuego; es decir, una razón y una vida, las cuales no forman más que una sola y la misma cosa. Por eso dice Platón que en cada una de estas cosas hay un alma, es decir, una potencia capaz de producir el fuego sensible. Así, el principio que produce el fuego en nuestro mundo es una *vida ígnea*, un fuego más real que el nuestro. Pues que el Fuego inteligible es un fuego más real que el nuestro, posee también una vida más

real. El Fuego en sí posee, pues, vida. Hay una razón análoga en los demás elementos, en el aire y en el agua. ¿Por qué no habrían de estar esas cosas animadas como la tierra? Están evidentemente contenidas en lo Animal universal, de que constituyen partes. Sin duda que la vida no está de manifiesto en ellas, como no lo está en la tierra; pero puede reconocérsela en ellas, como se reconoce en la tierra, por sus productos, pa que nacen animales en el fuego y con mayor evidencia aún en el agua, y también se forman en el aire. Las llamas que todos los días vemos encenderse y apagarse no manifiestan el Alma universal por su escasa duración; su presencia no se muestra en el fuego, porque no encuentra aquí abajo una masa permanente. Lo mismo ocurre con el aire y el agua: si estos elementos fuesen por su naturaleza más consistentes, dejarían ver en ellos el Alma universal; mas como su substancia está dividida, no nos descubren la potencia que los anima. Los hay como flúidos que se encuentran en nuestro cuerpo, como es, por ejemplo, la sangre: la carne, por ejemplo, que parece animada, se forma a expensas de la sangre; ésta, por tanto, debe gozar de la presencia del alma, no obstante lo cual parece privada de ella, porque no manifiesta sensibilidad, porque no opone resistencia alguna, porque con su fluidez se separa fácilmente del alma que la vivifica, como ocurre a los tres elementos de que ya hemos hablado. Así, los animales que son formados del aire condensado tienen por naturaleza sentir sin padecer. Como la luz que es fija y permanente penetra el aire tanto como éste es a su vez permanente, así el Alma penetra la atmósfera que la rodea sin ser absorbida en ella. Y lo mismo acontece a los demás elementos otros que el aire.

XII.—Repetimos, pues, que, toda vez que admitimos que nuestro universo tiene por modelo al mundo

inteligible, con más razón aún tenemos que reconocer que ese mundo inteligible es lo Animal universal, que, como posee una esencia perfecta, es todas las cosas; por consiguiente, en el mundo inteligible, el Cielo es también un ser animado, y no está privado de lo que aquí abajo denominamos astros; tanto es así, que eso mismo constituye su esencia. Tampoco es allá arriba una cosa muerta la tierra; está viva, contiene todos los animales que andan por el suelo y que se llaman terrestres, así como los vegetales que tienen la vida por fundamento. Allá arriba existen también el mar y el agua en estado universal, teniendo por esencia una fluidez y una vida permanentes, conteniendo todos los animales que viven en el agua. El aire forma parte, igualmente, del mundo inteligible, con los animales que habitan el aire y que tienen allá arriba una naturaleza en armonía con la del aire. ¿Cómo no habían de ser vivas, a su vez, las cosas contenidas en un ser vivo? También lo son aquí abajo. ¿Por qué no habían de existir necesariamente todos los animales en el mundo inteligible? La naturaleza de las grandes partes de ese mundo determina, en efecto, de toda necesidad la naturaleza de los animales que esas partes encierran. Así, de la existencia y de la naturaleza del mundo inteligible resultan la existencia y la naturaleza de todos los seres que en él se hallan contenidos. Son cosas que se implican recíprocamente. Preguntar por qué existen los animales contenidos en el mundo inteligible equivale a preguntar por qué existe ese mundo, equivale a preguntar por qué existe lo Animal universal, o, lo que viene a ser lo mismo, por qué existen la Vida universal, el Alma universal, la Inteligencia universal, en las que no se encuentra ningún defecto, ninguna imperfección, en las que desborda por doquiera la plenitud de la vida.

Todas estas cosas dimanar de una sola y la misma

fuelle, y que no es ni un soplo, ni un calor únicos, sino más bien una cualidad única, que encierra y conserva en sí todas las cualidades, la dulzura de los perfumes más suaves, el sabor del vino y de los zumos más finos, el esplendor de los más vivos colores, la blancura de los objetos que cosquillean el tacto con mayor delicadeza, el ritmo y la armonía de todas las clases de sonidos que pueden enhechizar los oídos.

XIII.—Ni la Inteligencia ni el Alma que de ella procede son una esencia simple; una y otra encierran la universalidad de las cosas con su infinita variedad, en tanto que esas cosas son simples, es decir, que no son compuestas, que son principios y actos: porque, en el mundo inteligible, el acto de lo que ocupa el rango postrero es simple; el acto de lo que ocupa el primer rango es universal. La Inteligencia, en su movimiento uniforme, se dirige siempre a cosas semejantes e idénticas; cada una de esas cosas, sin embargo, es idéntica y una sin ser una parte; lejos de eso, es universal, porque lo que es parte en el mundo inteligible no es una simple unidad, sino una unidad divisible hasta el infinito. En ese movimiento, la Inteligencia parte de un objeto y va a otro objeto que es su término. Pero ¿es que todo lo que es intermedio se asemeja a una línea recta o a un cuerpo uniforme y homogéneo? ¿Qué habría de grande en ello? Si la Inteligencia no encerrase diferencias, si ninguna diversidad la despertase a la vida, no sería acto; su estado en nada diferiría de la inactividad. Si su movimiento fuese determinado de una sola manera, no poseería sino una sola especie de vida, en lugar de poseer la vida universal. Ahora bien, debe tener en sí una vida universal, omnipresente; por tanto, debe moverse o más bien haberse movido hacia todas las esencias. Si se mueve de una manera simple y uniforme, ya no poseerá más que una sola cosa, será idéntica a

ella, ya no procederá hacia una cosa diferente. Puesto que procede hacia una cosa diferente, es preciso que devenga una cosa diferente, que sea dos cosas. Si esas dos cosas son idénticas, la Inteligencia sigue siendo una y ya no hay *procción*; si, por el contrario, esas dos cosas son diferentes, la Inteligencia procede con ayuda de esa diferencia, y en virtud de ella, agregada a su identidad, engendra una tercera cosa. Esta, por su origen, es a la vez idéntica y diferente; no es tal o cual diferencia, sino toda especie de diferencia, porque la identidad que contiene es a su vez universal. Al ser así diferencia universal tanto como identidad universal, esa cosa posee todo lo que se llama diferente, ya que su naturaleza consiste en ser una *diferenciación universal*. Si todas las diferencias precediesen a esa cosa, ésta sería modificada por ellas. Si no es así, ha debido engendrar todas las diferencias, o más bien ser su universalidad.

Es, pues, imposible que las esencias existan sin el acto de la Inteligencia. Con ese acto, después de haber producido una esencia, la Inteligencia ha producido siempre otra, ha recorrido en cierto modo el camino que es natural a la Inteligencia verdadera recorrer en sí misma: ese camino es el de las esencias, oada una de las cuales corresponde a una de sus evoluciones. Ya que la Inteligencia es idéntica dondequiera, sus evoluciones implican permanencia, y le hacen recorrer «el campo de la verdad», sin salir jamás de él. La Inteligencia ocupa por entero todo ese campo, porque ha hecho de sí misma el lugar en que opera sus evoluciones, lugar idéntico a lo que contiene. Ese campo es vario porque ofrece un camino que recorrer: si no fuese universalmente y siempre vario, habría un punto de parada en que cesaría la variedad. Ahora bien, si la Inteligencia se detuviese, no pensaría; y si alguna vez se hubiese detenido, hubiera es-

tado sin pensar. Pues que no hay tal, el Pensamiento existe, y su movimiento universal produce la plenitud de la Esencia universal. La Esencia universal es el Pensamiento que abarca la Vida universal, y que tras una cosa concibe siempre otra de ella, porque como lo que en él es idéntico es también diferente, divide siempre y siempre encuentra una cosa diferente de las demás. En su marcha, la Inteligencia va siempre de la vida a la vida, de los seres animados a los seres animados, al modo que un viajero, según avanza sobre la tierra, jamás ve que se ofrezca a sus ojos otra cosa que la tierra, cualesquiera que sean las diversidades que en su superficie presente esa tierra. En el mundo inteligible, la vida cuyo campo se recorre es siempre idéntica a sí misma, pero, también, es siempre diferente. De donde resulta que no nos parece idéntica, porque en su *evolución*, que es idéntica, recorre cosas que no lo son; mas no cambia por eso, pues que recorre cosas diferentes de una manera uniforme e idéntica. Si esa uniformidad y esa identidad de la Inteligencia no se aplicasen a cosas diferentes, la Inteligencia permanecería ociosa, ya no existiría en acto, ya no sería acto. Ahora bien, esas cosas diferentes constituyen la Inteligencia misma. La Inteligencia es, pues, universal, porque esa universalidad forma su esencia misma. Así, al ser universal, la Inteligencia es todas las cosas: no hay en ella nada que no concurra a la universalidad; nada hay tampoco en ella que no sea diferente, para que pueda, con su diferencia misma, concurrir también a la totalidad. Si no hubiese en ella diferencia, si todo fuese en ella idéntico, la Inteligencia perdería su esencia, porque su naturaleza ya no formaría un todo lleno de armonía.

XIV.—Podemos comprender, por medio de ejemplos intelectuales, cuál es la naturaleza de la Inteligencia

y ver que mal podría ser una unidad que no admitiese ninguna clase de diferencia. Tomemos como ejemplo la razón espermática de una planta o la de un animal. Si no es más que una unidad sin ninguna especie de variedad, ni siquiera es ya una razón; lo que de ella nazca no será más que materia. Es preciso, pues, que esa razón contenga todos los órganos, y que al abarcar toda la materia no deje que ninguna parte de ella siga siendo idéntica a las demás. El rostro, por ejemplo, no forma una sola masa: contiene la nariz, los ojos, etc.; la nariz, por su parte, no es una cosa simple: comprende diversas partes a cuya variedad debe el ser como es un órgano; reducida al estado de unidad absolutamente simple, no sería más que una masa. Así, la Inteligencia encierra *lo infinito*, porque es a la vez *una* y *múltiple*, no como lo es una casa, sino como lo es una razón espermática interiormente múltiple. Contiene, pues, en su seno una especie de figura, de esquema, o bien de cuadro, en que se encuentran trazadas y circunscritas interiormente sus potencias y sus pensamientos; su división no se produce al exterior, sino que es completamente interior. De esta manera, lo Animal universal abarca otros animales, en los cuales se descubren otros todavía más pequeños, otras potencias menos grandes aún, y así sucesivamente hasta llegar a la *forma individual*. Todas estas formas se distinguen unas de otras por su *división*, sin haber estado jamás confundidas juntamente, aun cuando todas ellas concurren a constituir una sola unidad. Así existe en el mundo inteligible la unión que se llama *amistad*, pero esa unión es harto diferente de la que existe en el mundo sensible. La segunda, en efecto, no es sino imagen de la primera, porque está formada de elementos completamente separados unos de otros. La verdadera unión consiste para las cosas en no formar más que una sola sin te-

ner entre sí ninguna separación. Ahora bien, aquí abajo, los objetos están precisamente separados unos de otros.

XV.—¿Quién podrá, pues, contemplar esa Vida múltiple y universal, primera y una, sin quedar prendado de ella y desdeñar cualquier otro género de vida? Porque son verdaderas tinieblas estas vidas terrenales, vidas débiles, impotentes, incompletas, cuya impureza mancha la pureza de las demás vidas. Desde el punto en que consideráis esas vidas impuras, ya no veis las otras, ya no vivís con todas esas vidas en que todo es vivo y exento de toda impureza, de todo contacto del mal. El mal, en efecto, no reina si no es aquí abajo, donde sólo tenemos un vestigio de la Inteligencia y de la Vida inteligible. En el mundo inteligible, en cambio, existe *aquel arquetipo que posee la forma del Bien*, como dice Platón, *porque posee el Bien por las formas* (por las ideas). Una cosa es, en efecto, el Bien absoluto, y otra la Inteligencia, que es buena porque su vida consiste en contemplar. Los objetos que la Inteligencia contempla, son las esencias que tienen la forma del Bien y que aquella posee desde el momento en que ha contemplado el Bien. Lo ha recibido, no tal cual era en sí mismo, sino tal como ella lo ha podido recibir. El Bien es, en efecto, el principio supremo. La Inteligencia recibe de él su perfección; si ha engendrado todos los inteligibles, a él se lo debe: por una parte, no podía considerar el Bien sin pensar; por otra, no debía ver en él los inteligibles; si no, no los hubiera engendrado. Así, la Inteligencia ha recibido del Bien la potencia para engendrar y colmarse de lo que ha engendrado. El Bien no posee las cosas de que ha hecho así don, ya que es absolutamente uno, y lo que ha dado a la Inteligencia es múltiple. Incapaz de abarcar en su plenitud y de poseer en su unidad la potencia que recibía, la Inteligencia la ha partido en mil

fragmentos y la ha tornado múltiple para poseerla a lo menos por partes. Así, todas las esencias engendradas por la Inteligencia, proceden de la potencia que recibe del Bien, y llevan su forma; como la Inteligencia es buena y está compuesta de cosas que llevan la forma del Bien, es un bien variado. Para representársela, imagínese una esfera variada y viva, o un compuesto de caras animadas y brillantes, o también las almas puras, perfectas y completas en su esencia, unidas conjuntamente todas ellas por sus cimas, y luego la Inteligencia universal asentada en esa cima e iluminando toda la región inteligente. Suponemos aquí que quien se figure esa imagen, la considera como una cosa situada fuera de él; mas para contemplar la Inteligencia es preciso devenir Inteligencia, y ofrecerse luego uno a sí el espectáculo de sí mismo.

XVI.—En lugar de detenerse en esa belleza múltiple, es preciso dejarla para elevarse hasta el principio supremo. Razonando, no con arreglo a la naturaleza de nuestro mundo, sino con arreglo a la de la Inteligencia universal, debe uno preguntarse con asombro cuál es el principio que ha engendrado esa Inteligencia y cómo la ha engendrado. Cada una de las esencias contenidas en la Inteligencia es una *forma particular*, y tiene en cierto modo su *tipo propio*. Como su carácter común es el ser *conformes al Bien*, resulta de ello que la Inteligencia contiene todas las cosas conformes al Bien. Posee, pues, el ser, que es en todas las cosas; contiene todos los animales, así como la vida universal que se encuentra en ellos, y todo lo demás.

¿Por qué razón hay que considerar estas cosas como bienes cuando se las considera desde este punto de vista? La solución de esta cuestión se deduce de las reflexiones siguientes. Cuando la Inteligencia ha mirado al Bien por vez primera, ¿no ha tornado múltiple su unidad al pensarla? Aun cuando ella, a su

vez, fuese un ser uno, ¿no ha dividido esa unidad al pensarla, debido a la imposibilidad en que se hallaba de abarcarla por completo? Pero es que cuando miró al Bien por vez primera, todavía no era inteligencia. ¿Es que miraba entonces al Bien sin inteligencia? No lo veía aún; pero vivía cerca de él, estaba suspendida de él, estaba vuelta hacia él. Habiendo llegado a su plenitud, porque se operaba allá arriba y se dirigía hacia el Bien, el movimiento de la Inteligencia ha conducido a ésta, a su vez, a su plenitud; desde entonces ha sido, no ya un simple movimiento, sino un movimiento perfecto y completo. Ha devenido todas las cosas, y, como tiene consciencia de sí mismo, ha conocido que, en efecto, era todas las cosas. Ha devenido, así, la Inteligencia, que posee plenitud para que pueda contener lo que debe ver, y que ve con la luz que recibe de Aquel a quien debe lo que ve. Por eso se dice que el Bien no es sólo la causa de la esencia, sino también la causa de la intuición de la esencia. Así como el sol es para las cosas sensibles la causa que las hace existir y las torna visibles, así como es también causa de la visión, no obstante lo cual no es ni la visión ni las cosas sensibles, del mismo modo es el Bien causa de la Esencia y de la Inteligencia; es una luz respecto de las esencias que son vistas y de la Inteligencia que las ve; pero no es ni las esencias ni la Inteligencia, sino únicamente su causa; produce el pensamiento esparciendo su luz sobre las esencias y sobre la Inteligencia. Así es como ha llegado a plenitud la Inteligencia, y, llegada a plenitud, ha pasado a ser perfecta y ha visto. Su principio es lo que ha precedido a su plenitud. Pero tiene otro principio (el Bien), en cierto modo exterior a ella, y es el que le ha dado su plenitud, y, al dársela, le ha impreso su forma.

XVII.—¿Cómo pueden encontrarse las esencias en

la Inteligencia y constituirla, si no estaban ni en lo que ha dado ni en lo que ha recibido esa plenitud, ya que, antes de recibir del Bien su plenitud, la Inteligencia no poseía las esencias? No es necesario que un principio posea aquello que da: basta, en las cosas inteligibles, con considerar al que da como superior, y al que recibe como inferior: en eso consiste la generación en el orden de los seres verdaderos. Lo que ocupa el primer rango debe ser en acto; las cosas posteriores deben ser en potencia lo que las precede. Lo que ocupa el primer rango es superior a lo que ocupa el segundo; lo que da es igualmente superior a lo que es dado, puesto que es mejor. Por tanto, si hay un principio anterior al acto, debe ser superior al acto y a la vida; aun cuando haya dado la vida a la Inteligencia, es más bello, más venerable aún que la vida. Así, la Inteligencia ha recibido la vida sin que el principio de que la ha recibido tuviese que contener alguna variedad. La vida es la huella de Aquel que la ha dado, pero no es su vida. En el momento en que la Inteligencia ha vuelto sus miradas hacia él, era indeterminada. Desde el punto en que ha adherido a él sus miradas, ha sido determinada por él, aun cuando él no tuviese determinación. Tan pronto, en efecto, como ella ha considerado lo Uno, ha sido determinada por él, ha recibido de él su determinación, su límite, su forma. La forma se encuentra en lo que recibe; Aquel que da no la tiene en sí. Esta determinación no ha sido impuesta desde fuera a la Inteligencia como ocurre con el límite impuesto a una magnitud; es la determinación propia de esta Vida, que es universal, múltiple e infinita, porque ha irradiado de la naturaleza suprema: esta Vida no era aún la vida de tal o cual principio; si no, habría sido determinada como vida individual. Sin embargo, ha sido determinada, y en virtud de esa determinación, es la vida de una uni-

dad múltiple. Cada una de las cosas que constituyen su multiplicidad ha sido igualmente determinada. La Vida, en efecto, ha sido determinada como multiplicidad de esencias a causa de su propia multiplicidad, y como unidad a causa de la determinación misma que ha recibido. ¿Qué es lo que ha sido determinado como unidad? La Inteligencia, porque es la vida determinada. ¿Qué es lo que ha sido determinado como multiplicidad? La multiplicidad de las inteligencias. Así, todo es infelicia: sólo que la Inteligencia que es una, es universal, y las inteligencias que forman multiplicidad, son individuales.

Si la Inteligencia universal comprende todas las inteligencias individuales, ¿síguese de ello que cada una de estas últimas sea idéntica a las demás? No, porque entonces no habría sino una sola. La multiplicidad de las inteligencias, implica, pues, una diferencia entre ellas. Pero, ¿cómo difiere cada una de ellas de las demás? Difiere de ellas precisamente en que es una: porque no hay identidad entre la Inteligencia universal y una inteligencia particular cualquiera. Así, en la Inteligencia, la vida es una potencia universal; la intuición que de ella emana es la potencia de todas las cosas; por último, la misma Inteligencia, cuando está formada, nos manifiesta todas estas cosas. En la cúspide de las esencias está Aquel que es su principio. No es que las esencias le sirvan de fundamento; lejos de eso, es él quien es el fundamento de la *Forma de las formas*, sin que él mismo tenga forma. La Inteligencia desempeña respecto del Alma el papel que lo Primero respecto de ella: derrama sobre el Alma su luz, y, para determinarla, la hace racional, comunicándole aquello de que ella misma es vestigio. La Inteligencia es, pues, el vestigio de lo Primero, y mientras que ella es una forma que se desarrolla en pluralidad, lo Primero no tiene ningún género de forma,

por que pueda dar forma a todo lo demás. Si lo Primero fuese una forma, la Inteligencia no sería más que la Razón (el Alma). Era preciso, por tanto, que lo Primero no encerrase multiplicidad alguna; si no, su multiplicidad hubiera tenido que ser referida, a su vez, a un principio superior.

XVIII.—¿ En qué respecto parecen tener la forma del Bien las esencias que la Inteligencia contiene? ¿ Porque cada una de ellas es una forma, o porque cada una de ellas es bella, o bien por alguna otra razón? Todo lo que procede del Bien lleva su carácter o su huella, o cuando menos tiene algo que procede de él, como lo que nace del fuego tiene un vestigio de éste, como lo que viene de lo dulce presenta la huella de él. Ahora bien, lo que pasa del Bien a la Inteligencia es la vida, porque la vida ha nacido del acto del Bien, porque la Inteligencia existe por el Bien, y de éste procede la belleza de las ideas. Por consiguiente, todas estas cosas, la Vida, la Inteligencia, la Idea, llevarán la forma del Bien.

Pero, ¿ qué hay de común entre esas cosas? No basta con que procedan del Bien para que todas ellas tengan algo idéntico; es preciso, además, que haya en ellas un carácter común: porque de un mismo principio pueden provenir cosas diferentes, o, también, una sola y la misma cosa puede devenir diferente al pasar del principio que la da a los seres que la reciben (una cosa es, en efecto, lo que constituye el primer acto, y otra lo que es concedido en el primer acto). De esta manera, lo que es en las cosas de que hablamos es ya diferente. Nada impide que el carácter que se encuentra en todas esas cosas sea la forma del Bien; pero esa forma existe en diversos grados en cada una de dichas cosas. ¿ En cuál de ellas se encuentra en más alto grado la forma del Bien? Para resolver esta cuestión es preciso resolver primeramente esta

otra: ¿Es buena la vida solamente por ser vida, aun cuando sólo sea vida pura y simple? ¿No debe llamarse más bien propiamente vida a la Vida que proviene del Bien, de suerte que proceder del Bien no sea otra cosa que ser una tal vida? ¿De qué naturaleza es, pues, esa Vida? ¿Es la vida del Bien? La Vida no pertenece al Bien, sino que solamente proviene de él. Si la Vida tiene como carácter el porvenir del Bien y es la Vida verdadera, síguese de ello que nada de lo que proviene del Bien es desdeñable, que la Vida, en tanto que vida, debe ser considerada como buena, que lo mismo ocurre con la Inteligencia primera y verdadera, y que, en fin, toda idea es buena y lleva la forma del Bien. Si esto es así, cada una de esas cosas (la Vida, la Inteligencia, la Idea) posee un bien que es, o común, o diferente, o que tiene diversos grados. Puesto que hemos admitido que cada una de las cosas de que hablamos tiene en su esencia un bien, será buena por su bien. Así, la Vida es un bien, no en tanto que es simplemente la Vida, sino en tanto que es la Vida verdadera y que procede del Bien; la Inteligencia es igualmente un bien en tanto que es esencialmente Inteligencia; hay, pues, en la Vida y en la Inteligencia, algo idéntico. En efecto, cuando una sola y la misma cosa es afirmada de seres diferentes, aun cuando forme parte integrante de su esencia, cabe abstraerla de ellos con el pensamiento: así puede abstraerse del hombre y del caballo lo animal, del agua y del fuego el calor; pero lo que es común en esos seres es un género, mientras que lo que es común a la Inteligencia y a la Vida es una sola y la misma cosa que se encuentra en la una en primer grado, y en la otra en segundo.

Cuando se califica de buenas a la Vida, a la Inteligencia y a las Ideas, ¿es por simple homonimia? ¿Constituye el Bien su esencia, o es buena cada una

de ellas tomada en su totalidad? Mal podría constituir el Bien la esencia de cada una de ellas. ¿Son, entonces, partes del Bien? Pero el Bien es indivisible. En cuanto a las cosas que están por debajo de él, son buenas por diversas razones. El acto primero, que procede del Bien, es bueno; la determinación que recibe es igualmente buena, y el conjunto de estas dos cosas es bueno. El acto es bueno porque procede del Bien; la determinación, porque es una perfección emanada del Bien; el compuesto del acto y de la determinación, porque es su conjunto. Todas estas cosas provienen, así, de un solo y el mismo principio, y, sin embargo, son diferentes. Del mismo modo, la voz y la marcha, en un coro, proceden de una sola y la misma cosa, en tanto que están bien reguladas. Ahora bien, están bien reguladas porque hay en ellas orden y ritmo. ¿Qué hay, pues, en las cosas de que hablamos para que sean buenas? Es que, se nos dirá acaso, si la voz y la marcha están bien reguladas, cada una de ellas lo debe por entero a un principio exterior, ya que el orden se aplica aquí a cosas que difieren entre sí. En cambio, las cosas de que hablamos son buenas cada una en sí. Entonces, ¿por qué son buenas? No basta con decir que son buenas porque proceden del Bien. Desde luego, hay que convenir en que son preciosas desde el punto en que proceden del Bien; pero la razón sigue exigiendo que se determine en qué consiste la bondad de esas cosas.

XIX.—¿Remitiremos al deseo del alma el discernimiento del Bien? Si nos fiamos de esa afección del alma, declararemos que lo que es deseable para ella es el bien, pero no buscaremos por qué es deseado el bien. Así, mientras explicásemos con demostraciones cuál es la esencia de cada cosa, iríamos, para la determinación del bien, a confiarnos al deseo. Pero semejante procedimiento nos llevaría a numerosos ab-

surdos. En primer lugar, el bien, de esa manera, no sería más que un atributo. Aparte de eso, nuestra alma tiene diversos deseos, y éstos, por su parte, tienen objetos diferentes: ¿cómo discerniríamos con el deseo cuál de esos objetos es mejor? Mal podría discernirse lo que es mejor sin conocer el bien.

¿Haremos consistir el bien en la virtud propia de cada ser? Entonces, siguiendo una marcha rigurosa, reduciríamos al bien a ser una forma y una razón. Pero, una vez que hayamos llegado a ese punto, ¿qué responderemos si alguien nos pregunta con qué título son bienes esas cosas? En las cosas imperfectas, parece fácil distinguir el bien, aun cuando no esté puro en ellas; pero en las cosas inteligibles no discerniremos, ante todo, el bien al compararlas con las cosas inferiores. Como allá arriba no hay mal alguno, y como las cosas excelentes existen en sí mismas, nos hallaremos perplejos. Acaso nazca nuestra perplejidad de que buscamos la razón de ser del bien, cuando ocurre que, como los inteligibles son bienes por sí mismos, la razón de ser, aquí, es idéntica a la quiddidad. Si decimos que hay otra causa del bien, Dios mismo, como la razón, no nos ha conducido todavía hasta esa causa, aún no habremos resuelto la cuestión. No podemos retroceder, empero, y debemos tratar de llegar por otro camino a algo satisfactorio.

XX.—Puesto que ahora no tenemos confianza en los deseos para determinar aquí la esencia y la cualidad, ¿acudiremos a otras reglas, a los contrarios, por ejemplo, como el orden y el desorden, la proporción y la desproporción, la salud y la enfermedad, la forma y la acrencia de forma, la esencia y la destrucción, la consistencia y la falta de consistencia? ¿Quién podría vacilar en atribuir a la forma del bien los caracteres que constituyen el primer miembro de cada una de estas oposiciones? Si es así, habrá que re-

ferir igualmente al bien las causas eficientes de esos caracteres: porque la virtud, la vida, la inteligencia y la cordura, están comprendidas en la forma del bien, como cosas que desea el alma asistida de sensatez.

¿Por qué, entonces, se dirá, no detenernos en la inteligencia y situar en ella el bien? Porque el alma y la vida son imágenes de la inteligencia. El alma aspira a la inteligencia, juzga con arreglo a ella, por ella se rige cuando falla que la justicia es mejor que la injusticia, cuando prefiere cada especie de virtud a cada especie de vicio, y cuando sobrestima aquello que considera como preferible. Pero el alma no aspira a la sola inteligencia. Como puede demostrarse mediante una larga discusión, la inteligencia no es el fin supremo a que aspiramos, ni todo aspira a la inteligencia, mientras que todo aspira al bien. No todos los seres que no poseen inteligencia tratan de poseerla, mientras que los que la poseen no se detienen en ella. La inteligencia es buscada tan sólo a consecuencia de un razonamiento, mientras que el bien, en cambio, es deseado aun antes de que se ejerza la razón. Si el objeto del deseo es vivir, existir siempre y obrar, ese objeto no es deseado en tanto que es inteligencia, sino en tanto que es bien, en cuanto que tiene el bien por principio y por fin, porque solamente en ese respecto es codiciable la vida.

XXI.—¿Cuál es, pues, la cosa una e idéntica cuya presencia en la Vida, en la Inteligencia y en la Idea hace que éstas sean bienes? No temamos decirlo: la Inteligencia y la Vida primera llevan la forma del Bien; sólo a este título son deseables: llevan la forma del Bien en cuanto que la Vida primera es el acto del Bien, o, mejor dicho, el acto que procede del Bien, y en cuanto que la Inteligencia es ese acto ya determinado. Están llenas de esplendor, y el alma las busca porque vienen del Bien; sin embargo, si el alma aspira a ellas,

es porque le son propias, no porque sean bienes por sí mismas. Por otra parte, el alma no podría desdeñarlas, ya que llevan en sí la forma del Bien; porque sólo cuando una cosa nos es propia simplemente, cuando no es, además, un bien, podemos desdeñarla. Es verdad que nos dejamos atraer por objetos alejados e inferiores; llegamos, inclusive, a sentir hacia ellos un amor apasionado; pero esto ocurre cuando no son solamente lo que está en su naturaleza ser, sino que unen a ello alguna perfección que les viene de lo alto. Del mismo modo que los cuerpos, aun conteniendo una luz mezclada a su substancia, necesitan, sin embargo, ser iluminados por otra luz para que su color pase a ser sensible, así los inteligibles, no obstante la luz que contienen, necesitan recibir otra luz más poderosa para devenir visibles, ya sea para sí mismos, ya para otros seres.

XXII.—Cuando el alma percibe la luz que el Bien esparce así sobre los inteligibles, se dirige a éstos, y siente un goce delicioso al contemplar la luz que los envuelve. Del mismo modo, aquí abajo, no amamos los cuerpos por sí mismos, sino por la belleza que en ellos reluce. Cada inteligible es por sí mismo lo que es; mas no deviene deseable sino cuando el Bien lo ilumina y colorea en cierto modo, dando a lo que es deseado, las gracias, y a lo que desea, los amores. Desde el momento en que el alma siente la influencia del Bien, se conmueve, cae en delirio, es aguijada por el deseo, y el amor nace en ella. Antes de sentir el influjo del Bien, no experimenta transporte alguno ante la Belleza de la Inteligencia; porque esa belleza está muerta en tanto que no es iluminada por el Bien. Así, el alma se está entonces abatida sobre sí misma; permanece fría y como entumecida, aun en presencia de la Inteligencia. Pero desde el punto en que siente el dulce calor del Bien, cobra fuerzas, despierta, y abre

sus alas, y, en lugar de detenerse a admirar la Inteligencia que está ante ella, se eleva, con ayuda de la reminiscencia, hasta un principio más alto aún (hasta lo Primero). En tanto que hay algo superior a lo que ella posee, sube, arrastrada por el natural atractivo que para ella tiene Aquel que inspira el amor; entra en la región de la Inteligencia, y se detiene en el Bien porque nada hay ya más allá. Mientras contempla la Inteligencia, goza, desde luego, de un noble y magnífico espectáculo, pero todavía no posee plenamente lo que busca. Así un rostro que no puede atraer a sí las miradas, no obstante su belleza, porque no junta a ésta el encanto de la gracia. Lo bello es, en efecto, más bien el fulgor con que brilla la proporción, que no la proporción misma, y es propiamente ese fulgor lo que se hace amar. ¿Por qué brilla la belleza con todo su esplendor en el rostro de un ser vivo, y después de la muerte no se ve sino el vestigio de esa belleza, incluso cuando carnes y rasgos no se han alterado aún? ¿Por qué, entre varias estatuas, las más vivas parecen más bellas que otras mejor proporcionadas? ¿Por qué un animal vivo, aunque sea feo, es más bello que un animal en pintura, aun cuando éste, por lo demás, tenga una forma más perfecta? Es que la forma viva nos parece más deseable, es que tiene un alma, es que es más conforme al Bien; es, en fin; que el alma está coloreada por la luz del Bien; que, iluminada por éste, queda como más despierta y ligera, y que, a su vez, alivia, despierta y hace participar del Bien—en la medida en que el cuerpo es capaz de esa participación—al cuerpo en que reside.

XXIII.—Puesto que es ese Principio el que persigue el alma, el que ilumina a la Inteligencia, aquel que, con ver un simple rastro suyo, tanta emoción nos causa, no es de extrañar que posea potencia para atraer a sí a los seres, ni que todos reposen en él sin bus-

car nada más allá. Si todo, en efecto, procede de ese principio, nada hay mejor que él, y todo está por debajo de él. Ahora bien, ¿cómo no ha de ser el mejor de los seres el Bien? Si el Bien ha de bastarse a sí mismo, no tener necesidad de nada ajeno a sí, ¿qué puede ser el Bien si no es Aquel que era lo que es antes que todas las demás cosas, cuando el mal no existía aún? Si los males son posteriores a él, si sólo se encuentran en aquellos objetos que en nada participan del Bien y que ocupan el postrer rango, si no existe, en fin, ningún mal en los inteligibles y no hay nada peor que el mal, los males están en completa oposición con ese principio, sin que haya entre ellos intermedio alguno. Ese principio es, pues, el bien: porque, o no existe el Bien, o, si existe necesariamente, es ese principio y no podría ser ningún otro. Para negar la existencia del Bien, habría que negar asimismo la del mal; de donde resultaría que sería indiferente preferir tal cosa a tal otra—lo cual es imposible. Todas las demás cosas que se llaman bienes, se refieren a él, mientras que él a nada se refiere.

Si tal es la naturaleza del Bien, ¿qué es lo que ha hecho? Ha hecho la Inteligencia, ha hecho la Vida; ha hecho por mediación de la Inteligencia las almas y todos los demás seres que participan de la Inteligencia, o de la razón, o de la vida. En cuanto a Aquel que es su fuente y su principio, ¿quién podría expresar cuál es su bondad? Pero, ¿qué hace ahora? Conserva lo que ha engendrado, hace pensar a lo que piensa, hace vivir a lo que vive, envía a los seres, con su soplo, la inteligencia y la vida, o a lo menos la existencia, cuando no pueden recibir la vida.

XXIV.—¿Y qué hace por nosotros? Para responder a esta pregunta habría que explicar, además, cuál es la luz con que es iluminada la Inteligencia, y de la cual participa el Alma. Pero, dejando para más tarde

la discusión de este punto, más vale que examinemos primeramente las siguientes cuestiones: ¿El Bien es un bien y recibe ese nombre porque es deseable para algún ser? Lo que es deseable para un ser, ¿es el bien de ese ser, y lo que es deseable para todos los seres es lo que llamamos el Bien? ¿No es más bien el ser deseable un simple carácter del Bien, y no es preciso que lo que es deseable tenga una naturaleza tal que merezca el nombre de Bien? Además, los seres que desean el Bien, ¿lo desean porque reciben de él algo, o porque su posesión constituye su alegría? Si reciben de él algo, ¿en qué consiste ese algo? Si la posesión del Bien constituye su alegría, ¿por qué la posesión del Bien constituye su alegría más que la posesión de cualquier otra cosa? ¿Es el Bien un atributo de algún otro ser, o es bueno el Bien por sí mismo? ¿No es más bien preciso que lo que es bueno sea bueno para otro sin serlo para sí? Por otra parte, ¿para quién es bueno el Bien? Porque hay cierta naturaleza—así la materia—para la cual nada es bueno.

No pasemos tampoco en silencio una objeción que pudiera dirigirnos un adversario difícil de convencer: «¿Cuál es, pues, oh amigos—nos diría—esa cosa que así celebráis con pomposas frases, repitiendo sin cesar que la vida y la inteligencia son bienes, aun cuando digáis que el Bien está por encima de ellas? Entonces, ¿por qué llamáis bien a la inteligencia? ¿Por qué el que piensa las formas inteligibles habría de poseer el bien al contemplar cada una de ellas? Cuando las califica de bienes, ¿no le engaña el deleite que su contemplación le produce? ¿No da asimismo a la vida el nombre de bien porque le es agradable? Si no hallase ningún placer en la contemplación de los inteligibles, ¿por qué había de llamarlos bienes? Además, ¿haría consistir el bien en existir, simplemente? Pero, ¿qué goce podría extraer de la simple existen-

cia? ¿Qué diferencia habría para él entre existir y no existir, si no se amase a sí mismo? La causa por la cual se califica de bienes a la inteligencia y a la vida, hay que buscarla, pues, en un error natural sobre la esencia de los inteligibles, y en el miedo a la muerte.»

XXV.—Platón pensaba, sin duda, en esta objeción cuando mezclaba el *placer al fin del alma*, al *bien*, al establecer, como ha escrito en el *Filebo*, que el bien no es simple, y que no consiste en la sola inteligencia. Por eso no ha hecho consistir el bien en el placer sólo (en lo cual tenía perfecta razón), ni ha creído que debiera poner tampoco el bien en la inteligencia, que no admitiría ninguna mezcla de placer, porque no veía qué podría excitar en ella nuestro deseo. Acaso tuviese Platón otro motivo más, y haya hecho consistir el bien en una mezcla porque pensase que, con semejante naturaleza, el bien está necesariamente lleno de encanto, apetecible para el que lo busca y lleno de hechizo para el que lo ha encontrado; de donde resulta que el que no está encantado no ha hallado el bien, y que si el que desea no está gozoso, es que todavía no goza del bien. No sin razón se ha formado Platón esta concepción del bien, pues que lo que buscaba con ella no era determinar el Bien por excelencia, sino el bien del hombre; este bien pertenece a un ser diferente del Bien, y es otro que él; por otra parte, es defectuoso y parece compuesto. Por eso, según Platón, lo que es solo y único no posee ningún bien, pero es bueno en otro sentido y de una manera más eminente.

Preciso es, pues, que el bien sea deseable; pero no es el Bien por ser deseable, sino al revés. Así, en el orden de los seres, remontándose del postrero al primero, se encuentra que el bien de cada uno de ellos está en el que inmediatamente le precede, con tal que en esa marcha ascendente no se aparte uno de la proporción y vaya aumentando siempre. Entonces se de-

tendrá en Aquel que ocupa el rango supremo, más allá del cual ya no hay nada que buscar. Ese es el primero, el verdadero, el soberano Bien, el autor de toda bondad en los demás seres. El bien de la materia es la *forma*: porque la materia la recibiría con placer si se tornase sensible. El bien del cuerpo es el *alma*, ya que, sin ella, no podría existir ni durar. El bien del alma es la *virtud*; después, más alto, la *Inteligencia*. Por último, el bien de la Inteligencia es el principio que llamamos *Naturaleza primera*. Cada uno de estos bienes produce algo en el objeto cuyo bien es: le da *orden y belleza* (así la forma a la materia), o *vida* (como el alma al cuerpo), o *cordura y felicidad* (como la Inteligencia al alma). El Bien, en fin, comunica a la Inteligencia lo que decimos que pasa de él a ella: le da que sea un acto emanado del Bien, y esparce sobre ella lo que llamamos su *luz*. ¿Qué cosa es esa luz? Más adelante lo determinaremos.

XXVI.—Cuando el ser que ha recibido de la naturaleza la facultad de sentir goza de la presencia del bien, sabe que aquello es el bien y dice que lo posee. ¿Cómo puede engañarse, entonces, a este respecto? Para que se engañe es preciso que haya algo que se asemeje al bien: en ese caso, lo que ha causado el error de ese ser es lo que se asemeja a su bien; porque, desde el punto en que ese bien se presenta, el ser se aleja de lo que le había engañado. El deseo y la inclinación que se encuentran en cada ser dan testimonio de que existe para él un bien propio. El ser inanimado recibe, sin duda, su bien de otro; pero, en el ser animado, el deseo se lanza por sí mismo en persecución del bien: así, los cuerpos privados de vida son objeto de la solicitud y de los cuidados de los seres vivos, mientras que los seres vivos velan por sí mismos.

Ahora, cuando un ser ha alcanzado el bien que perseguía, está seguro de poseerlo, desde el punto en que

se encuentra mejor, que no experimenta arrepentimiento alguno, que está satisfecho, que se complace en ese bien y no busca nada más allá de él. Lo que demuestra la insuficiencia del placer es que no se ama siempre la misma cosa. El placer, sin duda, enhechiza siempre, pero el objeto que lo produce no es el mismo, sino que es siempre un nuevo objeto el que nos agrada. Pero el bien a que se aspira no debe ser una simple afección que sólo tenga existencia en quien la experimenta, porque el que toma esa afección por el bien permanece vacío; sólo tiene una afección que otro puede sentir igualmente en presencia del bien. Así, nadie desea sentir, sin poseer un bien, el placer que siente el que posee ese bien, como, por ejemplo, alegrarse de la presencia de un hijo cuando ese hijo no está presente. Del mismo modo, el que gusta de los deleites de la mesa no considera como un bien el creer que está comiendo cuando no come; el que busca los placeres del amor, tampoco considera un bien imaginarse que goza de la presencia de aquella a quien ama cuando no goza de ella, o que se entrega a empresas venustas cuando no se entrega a ellas.

XXVII.—¿Qué debe poseer cada ser para tener lo que le conviene? Una *forma*, responderemos. Conviene a la materia tener una forma; conviene igualmente al alma tener su forma, que es la virtud. ¿Es esa forma un bien para un ser, no más que porque le es propia? No. Lo que es semejante de un ser le es propio; ahora bien, aun cuando un ser busque y ame a su semejante, al poseerlo no posee todavía el bien. Admitiendo que una cosa sea el bien de un ser, ¿no concederemos, entonces, que le sea propia? La determinación de lo que es propio de un ser pertenece al ser superior respecto del cual ese ser es en potencia. Cuando un ser es en potencia respecto de otro, necesita de él. Ahora bien, el ser de que necesita por que es superior a él,

es, por eso mismo, su bien. De todas las cosas, es la materia la más indigente, y la forma que le conviene es la última de todas; mas, por encima de ella, nos elevamos gradualmente. Por consiguiente, si un ser es bueno para sí mismo, con mayor razón encuentra bueno lo que es su perfección y su forma: a saber, el ser que es mejor que él porque posee una naturaleza superior y le da su bien. Pero, ¿por qué lo que un ser recibe de un ser superior es su bien? ¿No es porque lo que recibe es eminentemente propio de él? No, sino porque es una porción del bien. Por eso los seres más puros y mejores son aquellos que más intimidad tienen consigo mismos. Por otra parte, es absurdo buscar por qué lo que es bueno es bueno para sí mismo, como si, por lo mismo que es bueno, debiera salir de su naturaleza y no amarse a sí mismo. Tratándose de un ser simple, sin embargo, cabe preguntarse si un ser en que no hay varias cosas diferentes entre sí, tiene intimidad consigo mismo, es bueno para sí.

Ahora, si lo que acabamos de decir es justo, síguese de ello que el propio de la naturaleza de un ser se encuentra merced a una elevación gradual; que el deseo no hace el bien, sino que nace de su presencia; que los que adquieren el bien reciben de él algo, y que el placer es lo que acompaña a la adquisición del bien; pero, aun cuando el placer no acompañase al bien, no por ello debería éste ser menos escogido y buscado por sí mismo.

XXVIII.—Veamos cuáles son las consecuencias de los principios que acabamos de exponer. Si lo que un ser recibe en calidad de bien es, en todas partes, una *forma*; si el bien de la materia es una forma, la materia, suponiendo que tuviese facultad de querer, ¿querría ser solamente una forma? Pero si lo quisiera, querría ser destruída, y mal puede quererlo, ya que todo ser busca su bien. Acaso la materia no desease ser ma-

teria, sino simplemente ser; al poseer así el ser, que-
rría librarse de lo que hay de malo en ella. Pero ¿có-
mo lo que es el mal (y tal es la naturaleza de la mate-
ria) podría tener deseo del bien? Por lo demás, no atri-
buimos el deseo a la materia misma. Unicamente por
necesidad de la discusión concedíamos, en hipótesis,
sensibilidad a la materia, si es que, con todo, puede
concedérsele a la materia conservándole su naturaleza.
Hemos demostrado, por lo menos, que cuando la for-
ma, como un sueño del bien, ha venido a unirse a la
materia, ésta se ha encontrado en una condición mejor.

Si la materia es el mal, ya acabamos de decir lo que
ocurre. Si la materia fuese otra cosa, como, por ejem-
plo, la maldad, y la esencia de la materia recibiese
sensibilidad, ¿seguiría siendo el bien de la materia la
intimidad con lo mejor? No sería la maldad misma de
la materia lo que escogiese el bien, sino lo que en la
materia hubiese devenido malo. Si la esencia de la ma-
teria fuese idéntica al mal, ¿cómo había de desear la
materia poseer ese bien? ¿Es que si el mal tuviese
sentir de sí se amaría a sí mismo? Pero, ¿cómo sería
amado lo que no es amable? Porque ya hemos conve-
nido en que el bien no consiste, para un ser, en lo que
le es propio. Y baste con esto sobre este punto.

Pero si el bien es dondequiera una *forma*, sí, a me-
dida que se sube en la escala de los seres, hay pro-
gresión en la forma (ya que el alma es más forma que
la forma de los cuerpos; en la misma alma hay for-
mas graduadas; la inteligencia, por último, es más
forma que el alma), el bien sigue evidentemente una
progresión inversa a la de la materia; se encuentra en
lo que está purificado y libertado de la materia, y se
encuentra en ello justamente en proporción de la pu-
reza; se encuentra en el más alto grado en lo que se ha
libertado de la materia en la mayor medida posible;
por último, el Bien en sí, como alejado que está de to-

da materia, o, por mejor decir, como jamás ha tenido ningún punto de contacto con ella, constituye una *naturaleza que no tiene ninguna especie de forma* y de la cual procede la primera forma (la Inteligencia). Pero más adelante trataremos de este punto.

XXIX.—Supongamos que el placer no acompañe al bien, sino que antes que el placer exista una cosa que lo haga nacer ordinariamente: ¿por qué no había de ser entonces amable el bien? Pero al decir que el bien es amable, hemos admitido ya que va acompañado de placer. Supongamos, sin embargo, que el bien pueda existir sin ser amable; por consiguiente, sin ir acompañado de placer. En ese caso, aun en presencia del bien, el ser que posee sensibilidad no sabrá que el bien está presente. ¿Qué impide, sin embargo, que un ser conozca la presencia del bien sin experimentar ninguna emoción cuando lo posee, lo cual conviene perfectamente al que es temperante y no carece de nada? Resulta de aquí que mal podría convenir el placer a lo Primero, no sólo porque es simple, sino también porque el placer tiene como causa la adquisición de lo que falta.

Mas para que esta verdad se destaque con el debido relieve, es preciso que antes hayamos apartado todas las demás opiniones, y, sobre todo, que hayamos refutado la doctrina que se nos opone. He aquí la cuestión que se nos plantea: «¿Qué fruto recogerá aquel que tiene la inteligencia necesaria para adquirir uno de esos bienes como la existencia y la vida, si, al oírlos nombrar, no es afectado por ellos, por no comprenderlos, ya sea que no oiga más que palabras, ya que considere cada una de esas cosas como por completo diferente de como nosotros lo afirmamos, ya que busque el bien y lo haga consistir en un objeto sensible, en las riquezas, por ejemplo, o en algún otro objeto de ese género?» Responderemos al que emplea ese

lenguaje, que, cuando desdeña esas cosas (la existencia y la vida), reconoce con ello implícitamente que hay en él un cierto bien, pero que, sin saber en qué consiste, no por eso deja de juzgar de esas cosas ateniéndose a la noción que tiene del bien; porque es imposible decir: «Esto no es el bien» si no se tiene ningún linaje de conocimiento y de concepción del bien. El que usa de semejante lenguaje, indica acaso por una especie de adivinación que el Bien en sí está por encima de la inteligencia. Además, si al considerar el Bien en sí o el bien que más se aproxima a él no lo discierne, llegará cuando menos a concebirlo por los contrarios; si no, ni siquiera sabrá que la falta de inteligencia es un mal, aunque todo hombre desee ser inteligente y se gloria de serlo, como se ve, por las sensaciones que aspiran a llegar a sus nociones. Si la inteligencia, y sobre todo la Inteligencia primera, es bella y venerable, ¿qué admiración no sentiría, entonces, quien pudiese contemplar el principio generador, al Padre de la Inteligencia? Por consiguiente, quien pretende desdeñar la existencia y la vida, recibe un mentís de sí mismo y de todas las afecciones que experimenta. Si alguien cobra desgana de la vida, es que sólo considera aquella a que está mezclada la muerte, y no la vida verdadera.

XXX.—Ahora, elevándonos hasta el bien con el pensamiento, debemos examinar si es preciso que el placer esté mezclado al bien, para que la vida no quede imperfecta, aunque se contemplen, por lo demás, las cosas divinas y aun Aquel que es su principio.

Cuando Platón parece creer que el bien está compuesto de la inteligencia, que es su substancia, y de la afección que la cordura hace experimentar al alma, no afirma que ese compuesto sea el fin del alma ni el Bien en sí; lo que únicamente quiere decir es que la inteligencia es el bien, y que nos gozamos en poseerla.

He aquí una primera manera de concebir su opinión sobre el bien. Otra manera de interpretarla consiste en mezclar el placer a la inteligencia, haciendo de estas dos cosas una sola substancia, de suerte que al adquirir o al contemplar una inteligencia como esa poseamos el bien. Porque, como dicen los que sostienen esta opinión, una de esas dos cosas no podría existir en el aislamiento, ni, supuesto que existiese, ser deseable a título de bien. Pero, entonces, les preguntaremos, ¿cómo puede estar la inteligencia mezclada al placer de manera que ya no forme con él sino una sola naturaleza? Nadie puede creer que el placer del cuerpo pueda estar mezclado a la inteligencia; ese placer es incompatible con los goces del alma, inclusive.

Lo que es verdad es que a toda acción, a toda disposición, a toda vida, viene siempre a agregarse y unirse lo que en ellas es accesorio. A veces, en efecto, la acción encuentra un obstáculo a su realización natural, y la vida pasa a mezclarse un tanto con su contrario, que altera su independencia; pero otras veces, la acción se produce sin que nada turbe su pureza ni su serenidad, y la vida tiene entonces un curso tranquilo. Los que consideran este estado de la inteligencia como deseable y como preferible a todo, dicen que está mezclado de placer, debido a que se hallan impotentes para traducir mejor su pensamiento. Tal es igualmente el sentido de las expresiones empleadas por aquellos que aplican a las cosas divinas los términos destinados a designar la alegría terrenal, y que dicen: «Embriagado de néctar», «Vamos al festín», «Júpiter sonrío», etc. Ese venturoso estado de la inteligencia es lo más agradable que existe, lo más digno de nuestros deseos y de nuestro amor; por otra parte, no es pasajero ni consiste en un movimiento; su principio es lo que colorea la inteligencia, la ilumina y la hace gozar de una dulce serenidad. Por eso añade Platón la

verdad a la mezcla, y pone por encima de todo lo que da la medida. También dice que la proporción y la belleza que están en la mezcla pasan de ahí a lo bello. Ese es el bien que nos pertenece, esa la suerte que nos es propia, ese el objeto supremo del deseo, objeto que alcanzaremos a condición de que nos refiramos a lo que de mejor hay en nosotros. Ahora bien, esa cosa llena de proporción y de belleza, esa forma compuesta de los elementos de que acabamos de hablar, no es otra que una vida llena de esplendor, de inteligencia y de belleza.

XXXI.—Pues que todas las cosas han sido embellecidas por Aquel que está por encima de ellas y del cual reciben su luz; puesto que la Inteligencia recibe de él el esplendor de su acto intelectual, esplendor con que ilumina a la Naturaleza; puesto que el Alma recibe igualmente de él su potencia vital, porque encuentra en él una fuente abundante de vida, síguese de ello que la Inteligencia se ha elevado hasta él y permanece unida a él, adherida a él, satisfecha de gozar de su presencia, que el alma se ha vuelto también hacia él en cuanto podía hacerlo, que, desde el punto en que lo ha conocido y lo ha visto, ha sido colmada de júbilo por su contemplación, y que, en cuanto podía verlo, ha quedado pasmada de admiración. No ha podido verlo sin quedar admirada, ha sentido que había en ella algo de él; esta disposición es lo que la ha llevado a desear su vista, como la imagen de un objeto amable hace desear el poder contemplar ese mismo objeto. Aquí abajo, los amantes tratan de asemejarse al objeto amado, de tornar sus cuerpos más graciosos, de conformar su alma a su modelo, de ser lo menos posible inferiores, en la templanza y en las demás virtudes, a aquel a quien aman, so pena de ser desdeñados por él, y llegan así a gozar de su intimidad. Pues del mismo modo ama el alma al Bien, porque desde el co-

mienzo es provocada por él a amarla. Cuando está dispuesta a amar no espera a que las bellezas de aquí abajo le den la reminiscencia del Bien; llena de amor, aun cuando ignora lo que posee, busca siempre, e inflamada por el deseo de elevarse hasta el Bien, desdén las cosas terrenas: al considerar las bellezas que le presenta nuestro universo, sospecha que son engañosas, porque las ve vestidas de carne y unidas a nuestros cuerpos, maculadas por la materia en que residen, divididas por la extensión, y porque no las reconoce como verdaderas bellezas (porque mal puede creer que esas bellezas puedan sumergirse en esta ciénaga de los cuerpos, mancharse y oscurecerse); por último, cuando el alma observa que las bellezas de aquí abajo son en un fluír perpetuo, reconoce claramente que toman de otra parte el esplendor con que brillan. Entonces se eleva al mundo inteligible: como es capaz de descubrir lo que ama, no se detiene hasta haberlo encontrado, a menos que se le haga perder su amor. Al llegar a ese punto, contempla todas las verdaderas bellezas, las verdaderas realidades; se fortifica llenándose de la vida propia del Ser; deviene, a su vez, ser verdadero; está íntimamente unida a lo inteligible que posee realmente, y en su presencia, tiene el sentimiento de lo que buscaba desde hacía tanto.

XXXII.—¿Dónde está, pues, Aquel que ha creado esa admirable belleza, esa vida perfecta, Aquel que ha engendrado la Esencia? ¿Veis la belleza que brilla en todas esas formas tan diversas? Es bello fijar en ellas su mansión; pero cuando se ha llegado así, a la belleza, hay que buscar de dónde proceden esas esencias y de dónde viene su belleza. Su autor no puede ser ninguna de ellas, porque entonces él sería solamente alguna de ellas, y una parte en el todo. No es, pues, ni tal ni cual forma, ni una potencia particular, ni todas las formas y todas

las potencias que son o que devienen en el universo; debe ser superior a todas las formas y a todas las potencias. El Principio supremo no tiene, pues, forma. No es que carezca de ella, sino que él es el Principio de que se deriva toda forma intelectual. Lo nacido (si es que hay algo que sea nacido), al nacer como tal o cual ser, ha debido tener su forma propia; pero Aquel que nadie ha hecho, mal podría haber sido hecho tal o cual cosa. Es, pues, todos los seres sin ser ninguno de ellos. No es ningún ser porque es anterior a todos; es todos los seres porque es su autor. ¿Qué magnitud cabe atribuir al Principio que puede hacerlo todo? ¿Lo consideraremos como infinito? Si es infinito, no tendrá, sin embargo, magnitud, ya que ésta sólo se encuentra en los seres situados en el postrer rango. El creador de la magnitud mal puede tener en sí magnitud, e incluso lo que se llama magnitud en la Esencia no es una cantidad. La magnitud sólo puede encontrarse en algo posterior al Bien. La magnitud del Bien consiste en que no hay nada que sea más poderoso que él, nada que le iguale. ¿Cómo podría igualarle nunca alguno de los seres que dependen de él, puesto que no tienen una naturaleza idéntica a la suya? Si se dice que Dios es siempre y en todas partes, no se le atribuye ni medida ni falta de medida (si no, no podría medir lo demás), como tampoco se le da figura.

Así, Dios, como objeto que es del deseo, debe ser lo más deseado y lo más amado, precisamente porque no tiene ninguna figura ni ninguna forma. El amor que inspira es inmenso: ese amor es ilimitado, porque su objeto no tiene límites; es infinito, porque la belleza de su objeto excede a toda belleza. Si no es ningún ser, ¿cómo podría ser Dios una belleza determinada? Como objeto supremo del amor, es el creador de la belleza. Potencia generatriz de todo lo que es bello, es, al mismo tiempo, la flor en que culmina la belleza,

porque la produce y la hace más bella aún con la superabundancia de belleza que vierte sobre ella. Es, pues, a la vez el principio y el término de la belleza. Como principio de la belleza, hace bello aquello de que es principio; mas no lo hace bello merced a la forma; lo que él produce no tiene forma, o, por mejor decir, tiene forma en otro sentido que el habitual de la palabra: porque la forma que no es más que forma, es un simple atributo de una substancia, mientras que la Forma que subsiste en sí misma es algo superior a la forma. Así, lo que participa de la belleza tiene una forma; la Belleza misma no la tiene.

XXXIII.—Cuando hablamos de Belleza absoluta, debemos alejarnos, pues, de toda forma determinada; ya que, si no, nos expondríamos a descender de la Belleza absoluta a una cosa que sólo merece el nombre de bella en virtud de una oscura y débil participación, mientras que la Belleza absoluta es una idea sin forma, si se admite, con todo, que sea una idea. Así nos aproximaremos a la Forma universal mediante la abstracción. Quitad hasta la forma que se encuentra en la esencia, y por la cual distinguimos un objeto de otro; quítese, por ejemplo, la diferencia que separa a la templanza de la justicia (aun cuando entrambas sean bellas): porque, por el solo hecho de que la inteligencia conciba un objeto como algo propio, el objeto que concibe es aminorado, aun cuando se tratase del conjunto de los inteligibles; y, por otra parte, si cada uno de ellos, tomado aparte, tiene una forma única, considerados en conjunto ofrecen cierta variedad.

Fáltanos considerar cómo hay que concebir a Aquel que es superior a la Inteligencia tan llena de belleza y de variedad, pero que, por su parte, no es vario. El alma aspira a él sin saber por qué desea poseerlo; pero la razón nos dice de él que es la *Belleza esencial*, ya que la naturaleza de Aquel que es excelente y so-

beranamente amable debe no tener absolutamente forma alguna. Por eso, cualquiera que sea el objeto que mostréis al alma reduciendo ese objeto a una forma, busca siempre allende ese objeto el principio que ha dado la forma. Ahora bien, la razón enseña que la forma o la idea es algo medido que, por consiguiente, no es una cosa verdaderamente universal, absoluta, bella por sí misma, y que su belleza es mixta. Los inteligibles son, pues, bellos, pero tienen medida, mientras que Aquel que es la *Belleza esencial*, o, mejor dicho, la *Belleza trascendental*, no debe tener nada mensurado; por tanto, no debe tener *forma*, no ser una *idea*. Así, Aquel que es la Belleza en primer grado, la Belleza primera, es superior a la idea, y el esplendor de lo inteligible no es sino un reflejo de la naturaleza del Bien. Prueba de ello tenemos en lo que ocurre a los amantes: mientras sus ojos permanecen puestos en un objeto sensible, aun no aman verdaderamente; pero desde el punto en que se alzan por cima del objeto sensible y llegan a representarse en el alma, que es indivisible, una imagen de ese objeto, imagen que ya no tiene nada de sensible, entonces nace en ellos el amor. Todavía desean contemplar el objeto amado para calmar el ardor que les devora; pero si comprenden que es preciso elevarse a algo que esté más alejado de toda forma, lo desean inmediatamente, porque lo que hay en ellos desde el comienzo es el amor que una débil claridad les inspira hacia una gran luz. La forma es, en efecto, el vestigio de Aquel que no tiene forma. Estè, pues, engendra la forma sin tenerla él, y la engendra cuando la materia se aproxima a él. Pero la materia está necesariamente muy alejada de él, ya que ni siquiera tiene una de las formas de último grado. Así, pues, que lo que nos parece amable no es la materia que ha sido moldeada por la forma, pues que la forma que es en la materia viene del alma, y el alma

es una forma superior, pero inferior aún a la Inteligencia y menos amable que ella, hay que admitir que *naturaleza primera de lo Bello* es superior a toda forma.

XXXIV.—No nos extrañemos, pues, de que los más vivos ardores sean excitados por Aquel que no tiene absolutamente ninguna forma, ya que la misma alma, desde el punto en que se abrasa de amor por él, abandona toda forma, cualquiera que sea, incluso inteligible, ya que es imposible aproximarse a él en tanto que se considera alguna otra cosa. El alma debe, pues, apartar de sí todo mal, todo bien, todo, en una palabra, para recibir sola a Dios, solo. Cuando el alma alcanza esta ventura y Dios viene a ella, o, mejor dicho, manifiesta su presencia, porque el alma se ha desprendido de las demás cosas presentes, se ha embellecido en la mayor medida posible, ha devenido semejante a él por los medios conocidos de aquellos solos que están iniciados, lo ve aparecer súbitamente ante ella: ya no hay intervalo ni dualidad, entrambos no forman más que uno; imposible distinguir al alma de Dios, en tanto goza de su presencia; aquí abajo imitan la intimidad de esa unión los que aman y son amados, tratando de fundirse en un solo ser. En ese estado, el alma ya no siente su cuerpo: no siente ya si vive, si es hombre, si es esencia, ser universal, o cualquier cosa del mundo: porque sería decaer considerar esas cosas, y el alma no tiene entonces tiempo ni voluntad para ocuparse de ellas; cuando, después de haber buscado a Dios, se halla en su presencia, se lanza hacia él y lo contempla en lugar de contemplarse a sí misma. ¿Cuál es su estado en ese momento? No tiene tiempo de considerarlo; pero no lo cambiaría por cosa alguna, ni aunque se le ofreciese el cielo entero, porque no hay nada superior ni mejor; el alma no podría subir más alto. En cuanto a las demás cosas, por elevadas que sean, no puede entonces rebajarse a considerarlas. En

ese momento juzga el alma y reconoce que posee realmente lo que deseaba; afirma, en fin, que no hay nada mejor que El. No puede ser víctima de una ilusión, porque nada hay más cierto que la verdad misma. El alma es entonces lo que afirma, o más bien no afirma nada sino más tarde, y entonces sólo afirma guardando silencio. Mientras saborea esa beatitud, mal puede engañarse al afirmar que la saborea. Si afirma que la saborea, no es que su cuerpo experimente un agradable cosquilleo, sino que el alma ha tornado a ser lo que era antaño, cuando gozaba de la beatitud. Todas las cosas que la encantaban antes, mando, poder, riquezas, belleza, ciencia, le parecen entonces desdeñables; no podía desdeñarlas antes, puesto que aún no había encontrado nada mejor. En fin, mientras está con El y lo contempla, nada teme. Aunque todo pereciese en torno a ella, lo vería con placer, ya que se quedaría sola con El. ¡Tan grande es la felicidad de que goza!

XXXV.—Tal es, entonces, el estado del alma, que ya ni siquiera concede valor al pensamiento, que excitaba antes su admiración. El pensamiento es un movimiento, y el alma desea no tener ninguno. Ni siquiera afirma que es la Inteligencia lo que ve, aun cuando si contempla es porque ha devenido inteligencia, porque está en cierto modo *intelectualizada* y establecida en el lugar inteligible. Ya que ha llegado a la Inteligencia y está establecida en ella, el Alma posee lo inteligible y piensa; pero desde el punto en que tiene la intuición del Dios supremo, abandona todo lo demás. Hace lo que el visitante que, al entrar en un palacio, admira primero las diversas bellezas que adornan el interior del mismo, pero deja de mirarlas en cuanto ve al dueño del palacio; porque el dueño, superior por su naturaleza a cuantas estatuas adornan el palacio, absorbe la admiración y sólo él merece ser

realmente contemplado; así el espectador, fijos en él los ojos, sólo a él considera desde este punto. A fuerza de contemplar el espectáculo que tiene ante sí, ya no lo ve; la visión se confunde en él con el objeto visible; lo que era primero el objeto visible para el espectador pasa en él al estado de visión y le hace olvidar todo lo que veía en torno a sí. Para que esa comparación sea justa, es preciso que el señor que se presenta aquí al visitante no sea un hombre, sino un dios, y que ese dios no se contente con aparecerse a los ojos del que le contempla, sino que penetre su alma y la llene por entero.

La inteligencia tiene dos potencias: con la una, que es la potencia propia del pensar, la inteligencia ve lo que está en ella; con la otra percibe lo que está por encima de ella con ayuda de una a modo de intuición y de percepción: con esa intuición veía primero simplemente; después, al ver, ha recibido la intelección y se ha identificado con lo Uno. El primer modo de contemplación es propio de la inteligencia que posee aún razón; el segundo es la inteligencia transportada de amor. Ahora bien, el alma es transportada de amor y florece en una felicidad que colma todos sus deseos, cuando el néctar la embriaga y le quita la razón. Más vale para ella, entonces, abandonarse a esa embriaguez que permanecer sensata. ¿Ve la inteligencia en ese estado una cosa y luego otra, sucesivamente? No: la palabra, cuando enseña, lo enuncia todo sucesivamente; pero la inteligencia posee eternamente la potencia de pensar, así como la de no pensar, es decir, de ver a Dios de otra manera que con el pensamiento. Al contemplarlo, en efecto, ha recibido de él gérmenes, los ha sentido cuando han sido producidos y depositados en su seno; cuando los ve, se dice que piensa; pero cuando ve a Dios, es con la potencia superior en virtud de la cual ha de pensar más tarde.

En cuanto al alma, sólo ve a Dios confundiendo, haciendo desvanecerse en cierto modo la inteligencia que reside en ella; o, más bien, es su inteligencia primera la que ve; pero la visión que esa inteligencia tiene de Dios llega hasta el alma, que entonces se identifica con la inteligencia. Es el Bien el que, al extenderse sobre la inteligencia y sobre el alma y ponerse a su alcance, se esparce sobre ellas y las funde en una; como está por encima de ellas, les da la venturosa visión y el inefable sentimiento de sí mismo; tan alto las eleva, que ya no están en ningún lugar, ni en nada (en ninguno de los sentidos en que se dice que una cosa está en otra), porque él mismo no está en nada; el lugar inteligible está en El, pero El no es en ninguna otra cosa. Entonces el alma ya no se mueve, porque Dios no es en movimiento, propiamente hablando, el alma ya no es alma, porque Dios no vive, sino que está por encima de la vida; tampoco es inteligencia, porque Dios está por encima de la inteligencia. Debe haber asimilación completa entre el alma y Dios. Aquélla, en fin, ni siquiera piensa a Dios, porque en ese estado no piensa, en absoluto.

XXXVI.—Lo demás está claro. En cuanto al último punto, ya hemos hablado de él. Conviene, empero, añadir aquí algo a lo ya dicho, partiendo del grado a que hemos llegado y avanzando por medio de razonamientos.—El concimiento, o, si así cabe expresarse, el *tacto del Bien*, es lo más grande que existe. Es lo que Platón llama la ciencia máxima; y aun llama ciencia, no a la visión misma del Bien, sino a la ciencia que del Bien se tiene antes de esa visión. Esa ciencia se obtiene por el estudio de las analogías, por las negaciones que se hacen a propósito del Bien, por el conocimiento de las cosas que de él proceden, y, en fin, por los grados que se recorren hasta subir hasta él. He aquí los grados que llevan hasta Dios: las purificacio-

nes, las virtudes que ornán el alma, la elevación a lo inteligible, la edificación en lo inteligible, y luego el festín en que se nutre de néctar el que deviene a la vez espectador y espectáculo, sea para sí mismo, sea para los demás. Como ha devenido Esencia, Inteligencia, Animal universal, ya no considera esas cosas como que son fuera de él; llegado a ese estado, se aproxima a aquel que está inmediatamente por encima de todos los inteligibles y que esparce ya sobre ellos su esplendor. Deja entonces toda la ciencia que hasta ese punto le ha conducido: edificado en lo Bello, piensa, en tanto que no va más allá de la esencia en que se encuentra. Pero allí, alzado en cierto modo por el curso mismo de la inteligencia, y arrastrado por la ola que se hinche, ve de pronto, sin saber cómo. La contemplación que colma de luz sus ojos no le hace ver una cosa exterior; lo que ve es la luz misma. No está la luz por una parte, y por otra el objeto visible, ni tampoco la inteligencia por una parte y por otra lo inteligible; no hay más que la claridad que engendra posteriormente esas cosas y les permite subsistir en su seno. Por lo que hace a Dios, es solamente la claridad que engendra la Inteligencia, que no se consume al engendrar y que permanece en sí. Esa claridad es, y sólo por eso nace otra cosa. Si esa claridad no fuese tal, esa otra cosa no subsistiría.

XXXVII.—Los que han atribuído pensamiento al Primer principio no le han atribuído, a lo menos, pensamiento de las cosas que le son inferiores o que proceden de él; sin embargo, algunos han pretendido que es absurdo creer que Dios no conoce las demás cosas. En cuanto a los primeros, como no hallan nada más grande que el Bien, le han atribuído pensamiento de sí mismo; como si ese pensamiento pudiese añadir algo a su majestad, como si pensar valiese para él más que ser lo que es, como si no fuese el mismo Bien lo

que da a la Inteligencia su majestad. ¿Pues de quién recibirá el Bien su grandeza? ¿Del pensamiento o de sí mismo? Si del pensamiento, no es grande por sí mismo, o a lo menos ya no es soberanamente grande. Si recibe de sí mismo su grandeza, es perfecto con anterioridad al pensamiento, y no es éste lo que le hace perfecto. ¿Debe pensar porque es acto y no simple potencia? Si es una esencia que piensa siempre y es eso lo que se entiende por acto, se atribuyen al Bien dos cosas—esencia y pensamiento—a la vez; en lugar de reconocerle como principio simple, se le añade algo extraño a él, como se añade a los ojos la vista en acto, admitiendo incluso que ven siempre. Se dice que Dios es en acto en el sentido de que es acto y pensamiento. Mas como es el pensamiento mismo, no debe pensar, de igual modo que el movimiento mismo no debe moverse. Pero ¿no decimos que Dios es esencia y acto? A nuestro ver, la esencia y el acto son cosas múltiples y diferentes, mientras que lo Primero es simple. Sólo al principio que procede de lo Primero corresponde pensar, captar su esencia, captarse a sí mismo, al igual que Aquel que lo ha hecho; al volverse hacia él en la contemplación y conocerlo, llega a merecer verdaderamente el nombre de Inteligencia. En cuanto al Principio que no ha sido engendrado, que no tiene nada por encima de sí, que es eternamente lo que es, ¿qué razón podría tener para pensar? Acertadamente dice Platón que el Bien está por encima de la Inteligencia. La inteligencia que no pensase dejaría de ser inteligencia, ya que el principio cuya naturaleza consiste en pensar, necesariamente cesa de ser inteligente si no piensa. En cambio, al Principio que no tiene función no puede asignársele una y acusarle luego de que no hace nada porque no la desempeñe; sería lo mismo que se le reprochase el no poseer el arte de curar. No debe asignarse a lo Primero función alguna, porque no hay

ninguna que le convenza; se basta, y nada tiene que buscar fuera de Aquel que está por encima de todo, ya que con ser lo que es se basta a sí mismo y a todo lo demás.

XXXVIII.—Como no lo necesita, ni siquiera debe decirse de lo Primero: *Es*, ya que tampoco decimos de él: *Es bueno*. Se dice: *Es bueno*, del mismo principio de que se dice: *Es*. Pero *Es* sólo conviene a Dios a condición de que no se le dé ningún atributo, limitándose meramente a indicar lo que es. Decimos de él: *el Bien*, no para asignarle una cualidad, un atributo, sino para hacer ver que es el Bien mismo. Además, como ni siquiera aprobamos la expresión: *Es el Bien*, como no creemos que deba enunciarse nada antes del término *Bien*, y como, por otra parte, no podemos expresar el bien completamente, cercenamos todo con objeto de no introducir en él ninguna diversidad, y como ni siquiera hay ya necesidad de que se diga: *Es*, le llamamos simplemente *el Bien*.

¿Cómo es posible, se dirá, admitir una naturaleza que no tenga sentimiento ni conocimiento de sí misma? Respondemos: ¿qué conocimiento puede tener Dios de sí mismo? ¿Dirá: *Soy*? Pero, como acabamos de explicar, *no es*. ¿Dirá: ¿*Soy el Bien*? Entonces seguirá diciendo, dirá de sí que *es*. Si se limita a decir *Bien*, ¿qué añadirá a su simplicidad? Porque puede pensarse *el Bien* sin decir que *es*, si no se afirma el bien de otro ser en calidad de atributo.—Pero, para pensarse como el Bien, dirá: *Soy el Bien*; si no, pensará el Bien, no pensará que es el Bien. Así, el pensamiento del Bien implica este otro: *Soy el Bien*. Si ese pensamiento es el Bien, no será el pensamiento de El, sino el del Bien, y El no será tampoco el Bien, sino el pensamiento. Si el pensamiento del Bien es diferente del Bien mismo, el Bien será anterior al pensamiento del Bien. Si el Bien se basta a sí mismo an-

tes del pensamiento, se basta también a sí mismo para ser el Bien; para nada necesita, pues, en este respecto del pensamiento que es el Bien.

XXXIX.—Resulta de aquí que el Bien no se piensa a sí mismo, ni en tanto que bien, ni de ninguna otra manera, ya que no posee nada diferente de sí mismo. Tiene solamente una *intuición simple de sí mismo respecto de sí mismo*; mas como no hay ninguna distancia, ninguna diferencia en esa intuición que de sí mismo tiene, ¿qué puede ser sino El esa intuición? Por eso no hay propiamente diferencia sino allí donde hay Esencia a la Inteligencia. La Inteligencia, para pensar, debe admitir a la vez identidad y diferencia. No puede, en efecto, distinguirse de lo inteligible considerándolo como diferente de ella, ni contemplar todas las cosas, si no hay en ella una diferencia en virtud de la cual es todas las esencias; sin eso, ni siquiera sería *diada*. Además, puesto que la Inteligencia piensa, no debe pensarse a sí sola, si piensa realmente. ¿Por qué no habría de pensar, en efecto, todas las cosas? En una palabra, el principio que se piensa cesa de ser simple, porque al pensarse debe pensarse como algo diferente—condición necesaria para pensarse a sí mismo. Al pensarse, deviene múltiple, deviene objeto inteligible y sujeto inteligente, movimiento, y todas las cosas que corresponden a la Inteligencia. Es preciso notar, además, como hemos hecho en otra parte, que todo pensamiento, para ser pensamiento, debe ofrecer una *variedad*; pero, en Dios, ese movimiento simple e idéntico, que puede compararse a una especie de *tacto*, no tiene nada de acto intelectual. Por ende, no debe atribuirse a Dios pensamiento. Pero ¿es que Dios no conocerá a los demás ni a sí mismo, permaneciendo inmóvil en su majestad? Evidentemente. Todas las cosas son después que él; él era lo que es antes que ellas. El pensamiento de esas cosas es adventicio, no es

siempre el mismo, no se aplica a objetos permanentes, y aun cuando se aplicase a ellos seguiría siendo múltiple, ya que mal podría admitirse que el pensamiento fuese unido a la esencia en los seres inferiores, mientras que los pensamientos de la Inteligencia fuesen no más que nociones vacías. Por lo que hace a la existencia de la Providencia, basta con que sea Dios aquel de que proceden todos los seres. En cuanto a los seres que se refieren a él, ¿cómo podría Dios pensarlos, si no se piensa a sí mismo, si permanece inmóvil en su majestad? Por eso dice Platón, al hablar de la Esencia, que ésta piensa, pero que no permanece inmóvil en su majestad. Quiere dar a entender con esto que la Esencia piensa, sin duda, pero que lo que no piensa permanece inmóvil en su majestad, expresión de que usa el referido filósofo en la imposibilidad de traducir de otra suerte su concepción. Así, Platón considera como en posesión de mayor majestad, de la majestad soberana, al principio que es superior al pensamiento.

XL.—Quienes se han elevado hasta el Primer principio saben que no puede convenir a éste el pensamiento. Añadamos, empero, algunas razones—si es que la palabra puede expresar aquí nuestra idea—a lo que ya hemos dicho; porque es preciso unir a la persuasión una demostración rigurosa.

Observemos, en primer lugar, que todo pensamiento es en un sujeto y proviene de un objeto. El que está unido al objeto de que proviene, tiene por sujeto el ser a que pertenece; inherente a él, es su acto, completa su potencia, sin engendrar nada, empero, por sí mismo, pues que pertenece al solo sujeto de que es complemento. El Pensamiento que está unido a la Esencia y que la hace subsistir, mal podría estar en el objeto de que proviene, ya que al ser y estar en él no hubiera engendrado nada. Ahora bien, como tiene potencia

para engendrar, ha engendrado en sí mismo: tiene por acto la Esencia y está unido a ella. Así, el Pensamiento no es cosa diferente de la Esencia; en tanto que esta naturaleza se piensa a sí misma, no se piensa como cosa diferente: porque la única multiplicidad que hay en ella es la que resulta de la distinción lógica del sujeto inteligente y del objeto inteligible, como más de una vez hemos demostrado. El *primer* acto ha engendrado una hipóstasis al constituir la Esencia; y ese acto es imagen de un principio tan grande, que ha devenido Esencia. Si el Pensamiento perteneciese al Bien en lugar de provenir de él, no sería sino un atributo, no sería una hipóstasis en sí mismo. Como es el *primer acto* y el *primer pensamiento*, ese Pensamiento no tiene acto ni pensamiento que estén por encima de él. Por consiguiente, al elevarse por encima de esa Esencia y de ese Pensamiento, no se encontrará allende ellos otra esencia ni otro pensamiento, si no que se llegará al principio superior a la esencia y al pensamiento, Principio admirable, que no tiene en sí ni pensamiento ni esencia, que habita solitario en sí mismo y ninguna necesidad tiene de las cosas que proceden de él. No ha obrado primero y engendrado luego un acto; si no, habría pensado antes que el Pensamiento hubiese nacido. En una palabra, el Pensamiento, como pensamiento que es del Bien, está por debajo de éste; por consiguiente, no le pertenece. Al decir que no le pertenece, no niego que el Bien pueda ser pensado, cosa que admito; pero es que el Pensamiento no podría existir en el Bien, pues entonces, el Bien y lo que está por debajo del Bien (el pensamiento del Bien) no formarían sino una sola cosa. Pero si el Bien es una cosa inferior, será a la vez el Pensamiento y la Esencia; por el contrario, si el Bien es superior al Pensamiento, debe serlo igualmente a lo Inteligible.

Puesto que el pensamiento no existe en el Bien, que es, por el contrario, inferior al Bien, y debe, por tanto, venerar su majestad, constituye un principio diferente, y deja al Bien puro y escotero de él (es decir, del pensamiento) como de las demás cosas. Independiente del Pensamiento, el Bien es sin mezcla lo que es. La presencia del Pensamiento no le impide ser puro y uno. Si se supone que el Bien es a la vez sujeto pensante y objeto pensado, Esencia y Pensamiento unido a la Esencia, si se le hace de esta suerte pensarse a sí mismo, tendrá necesidad de otra cosa, y esa cosa estará por encima de él. Como el Acto y el Pensamiento son el complemento o la hipóstasis consubstancial de otro sujeto, el Pensamiento supone por encima de sí otra naturaleza a la que debe el poder de pensar, pues para que el Pensamiento piense algo, es preciso que tenga algo por encima de sí. Cuando se conoce a sí mismo, conoce lo que ha recibido merced a la contemplación de esa otra naturaleza. En cuanto a 'Aquel que nada tiene sobre sí, que nada recibe de otro principio, ¿qué podría pensar, ni cómo podría pensarse a sí mismo? ¿Qué buscaría, qué desearía? ¿Querría conocer la magnitud de su potencia? Pero es que, por lo mismo que la pensaría, le sería exterior. Exterior, digo, si la potencia que conociese en él fuese diferente de la que fuera conocida; si, por el contrario, ambas no fuesen más que una, ¿qué ha de buscar?

XLI.—El pensamiento parece que no sea sino un auxilio concedido a las naturalezas que, aun siendo divinas, no ocupan, empero, el primer rango; es como un ojo concedido a ciegos. Pero ¿qué necesidad tendría el ojo de ver el ser si él mismo fuese la luz? Buscar la luz es propio de aquel que la necesita porque no encuentra en sí mismo sino tinieblas. Puesto que el pensamiento busca la luz, mientras que la luz no busca la luz, la naturaleza primera, que no busca

la luz (pues que la es ella misma), menos aún puede buscar el pensamiento. ¿Qué utilidad, que provecho le procuraría el pensamiento, que empieza por tener necesidad de auxilio para pensar? El Bien, por tanto, no tiene consciencia de sí mismo, ni la necesita; no es dualidad, o, mejor dicho, no es múltiple como el Pensamiento, que supone un tercer término: lo Inteligible. Si el Pensamiento, el Sujeto pensante y el Objeto pensado son absolutamente idénticos, no forman más que uno y son absolutamente indiscernibles; si son distintos, difieren y ya no pueden ser el Bien. Así, es preciso ponerlo todo aparte cuando se piensa en esa *naturaleza excelente* que no necesita de auxilio alguno. Cualquiera que sea la base que se atribuya a esa naturaleza, se la disminuye, puesto que no tiene necesidad de nada. Para nosotros, al contrario, el pensamiento es una cosa hermosa, puesto que nuestra alma necesita de la Inteligencia; también es una cosa hermosa para la Inteligencia, ya que el Pensamiento es idéntico al Ser, y es lo que ha hecho existir a la Inteligencia.

Fuerza es, pues, que la Inteligencia esté unida al Pensamiento, que tenga siempre consciencia de sí misma, sabiendo que cada uno de los dos elementos que la constituyen es idéntico al otro, que los dos no forman más que uno. Si fuese solamente unidad, se bastaría a sí misma y no tendría necesidad de recibir nada. El precepto: *Conócete a tí mismo* sólo se aplica a las naturalezas que, debido a su multiplicidad, necesitan darse cuenta de sí mismas, saber el número y la calidad de los elementos de que se componen, porque no los conocen completamente o en absoluto, porque ignoran qué potencia ocupa en ellas el primer rango y constituye su esencia. Pero si hay un principio que sea uno por sí mismo, es demasiado grande para conocerse, para pensarse, para tener consciencia de sí, por-

que no es nada determinado, ni siquiera para sí mismo. Nada recibe, en efecto; se basta a sí propio. Es, pues, el Bien, no para sí mismo, sino para las demás naturalezas: éstas, en efecto, necesitan del Bien, pero el Bien no necesita de sí mismo; sería ridículo, y de esa suerte se faltaría a sí mismo. Tampoco se mira a sí mismo, ya que con esa mirada habría, nacería algo para él. Ha dejado todas esas cosas para los seres inferiores, y nada de lo que es en ellos se encuentra en él; así, ni siquiera es esencia. Tampoco posee, pues, pensamiento, ya que el pensamiento está unido a la esencia, y el Pensamiento primero y supremo existe al mismo tiempo que la Esencia. No es posible, pues, expresar a Dios con la palabra, tener percepción ni ciencia de él, puesto que no puede afirmarse de él ningún atributo.

XLII.—Cuando os halláis perplejos a este respecto, y buscáis qué debéis hacer con los atributos a que el razonamiento os lleva, relegad lo que miráis como venerable a las cosas de segundo orden; no atribuyáis, así, a lo Primero nada de lo que pertenece a las cosas del segundo orden; no atribuyáis tampoco a las del segundo orden (la Inteligencia) lo que pertenece a las del tercero (el Alma), sino referid al Primer principio las cosas del segundo orden, y al segundo principio las cosas del tercer orden. Tal es el verdadero medio de dejar que cada ser conserve su naturaleza, y señalar, al mismo tiempo, el vínculo que une a las cosas inferiores con las superiores, demostrando que aquéllas dependen de éstas, mientras que éstas permanecen en sí mismas. Por eso ha dicho Platón acertadamente: «Todas las cosas están en torno al Rey de todo y existen a causa de él.» *Todas las cosas*—es decir, todos los seres; *todas las cosas existen a causa de él*—, es decir, que él es causa de su existencia y objeto de su deseo porque es de otra naturaleza que ellas, porque no

tiene en sí nada de lo que en ellas se encuentra, ya que ellas no podrían existir si lo Primero poseyese algún atributo de lo que le es inferior. Por consiguiente, si la Inteligencia está comprendida en lo que se llama *todas las cosas*, mal puede pertenecer a lo Primero. Cuando Platón llama a Dios *causa de toda belleza*, parece poner lo Bello entre las Ideas, y el Bien por encima de lo Bello universal. Después de haber asignado así el segundo rango a los Inteligibles, hace depender de éstos las cosas del tercer orden, que vienen después que ellos. Por último, refiere a lo que ocupa el tercer rango, al Alma universal, el mundo que de ella nace. Como el Alma depende de la Inteligencia, y la Inteligencia depende del Bien, todas las cosas dependen así del Bien en diversos grados, inmediata o mediatamente. En este respecto, las cosas más alejadas del Bien son las cosas sensibles, que se refieren al Alma.

OCTAVO TRATADO

De la libertad y de la voluntad de lo Uno

I.—¿Debemos preguntarnos si los mismos dioses poseen *libertad*, o la cuestión de la libertad concierne exclusivamente, acaso, a los hombres, como consecuencia de su flaqueza, de sus incertidumbres, en tanto que los dioses gozan de omnipotencia y su libertad no está limitada a tal o cual cosa, sino que es absoluta? Así y todo, ¿no hay que reconocer que sólo lo Uno posee *omnipotencia y libertad absoluta*, mientras que, en los demás seres, esas cosas son—cada una por separado, o las dos—de naturaleza muy diferente? Tenemos con esto que examinar un nuevo problema. Tengamos, por tanto, la audacia precisa para tratar de determinar, así para los seres de primer orden (los dioses) como para el Principio superior a todo (lo Uno), en qué consiste la *libertad*, bien que les concedamos *omnipotencia*. Por otra parte, necesitamos explicar en qué sentido se les atribuye omnipotencia para no caer en el error de separar, en ellos, el *acto* de la *potencia*, y considerar el acto como cosa futura.

Antes de abordar estas cuestiones, empecemos por examinar, como suele hacerse, si poseemos libre arbitrio. Y, en primer término, ¿en qué sentido se dice que poseemos *libre arbitrio*, o que *algo depende de nosotros*; es decir, qué idea debemos formarnos de ese libre arbitrio? El único medio para llegar a conocer si debe o no atribuirse libre arbitrio a los dioses, y, sobre todo, a Dios, es el dar respuesta a esa pregunta.

Por otra parte, aun atribuyendo a los dioses libre arbitrio, es necesario ver a qué se aplica, ya sea en los demás seres, ya en los seres de primer orden, ese libre arbitrio.

¿Qué pensamos, pues, cuando queremos ver si algo depende de nosotros? ¿En qué circunstancias lo examinamos? Es, creo, cuando, al sufrir el influjo de la suerte, de la necesidad, de las pasiones violentas que dominan al alma, nos miramos como señoreados, sojugados, arrastrados por ellas, y entonces nos preguntamos si somos algo, si algo depende realmente de nosotros. Así, consideramos solamente como dependiente de nosotros lo que hacemos, no porque a ello nos fuerce la fortuna, ni la necesidad, ni la violencia de las pasiones, sino voluntariamente, sin que nuestras voliciones hallen obstáculo alguno. De aquí se sigue la definición: *Lo que depende de nosotros es lo que se debe únicamente a nuestra voluntad—lo que ocurre o no según queramos.* Llamamos *voluntario*, en efecto, a lo que hacemos sin ser forzados a hacerlo, y con consciencia de ello, y *dependiente de nosotros* a lo que somos dueños de hacer o de dejar de hacer. Ambas cosas suelen darse las más de las veces reunidas, aun cuando difieran entre sí. Hay casos en que una de las dos falta: podemos, por ejemplo, ser dueños de matar a un hombre, y, sin embargo, no llevamos a cabo un acto voluntario si es nuestro padre a quien, sin saberlo, matamos. En ese caso, el acto es libre, sin ser voluntario. Para que el acto sea voluntario, es preciso que haya conocimiento, no sólo de los detalles, sino también del conjunto. De no ser así, ¿por qué decir que se comete un acto voluntario cuando se mata a un amigo sin saberlo? ¿No sería también involuntario el homicidio si el que lo comete ignorase que no debía llevarlo a cabo? Si se sostiene lo contrario, si se dice que debiera haberse enterado de ello, diremos

que si uno ignora o deja de enterarse de algo, no es voluntariamente.

II.—Pero, ¿a qué parte de nosotros debemos referir el libre arbitrio? ¿Al apetito y al deseo, a la cólera y a la concupiscencia, por ejemplo, o bien a la razón aplicada a la busca de lo útil y acompañada del deseo? Si lo referimos a la cólera y a la concupiscencia, nos veremos obligados a conceder libre arbitrio a las bestias, a los niños, a los hombres frenéticos, enajenados, extraviados por hechizos mágicos o por las sugerencias de la imaginación, aunque ninguno de ellos sea dueño de sí. Si lo referimos a la razón acompañada del deseo, ¿lo referiremos a la razón que sufre de extravío, o sólo a la recta razón y al recto deseo? A este respecto cabe preguntar, asimismo, si es el deseo lo que pone en movimiento a la razón, o si lo que ocurre es lo contrario. Porque, aun admitiendo que los deseos sean conformes a la razón, es preciso establecer otra distinción: si los deseos pertenecen a la parte animal, al compuesto, el alma obedecerá a la necesidad de la naturaleza; si pertenecen exclusivamente al alma, habrá que cercenar del dominio de nuestro libre arbitrio muchas cosas que se le atribuyen. Además, algún razonamiento abstracto precede a las pasiones. Por último, ¿cómo pueden hacernos dueños de nosotros mismos la imaginación, que nos fuerza, y el deseo que nos arrastra allí donde la necesidad lo exige? ¿Cómo podemos ser dueños de nosotros, en general, cuando somos arrastrados? Aquella de nuestras facultades que trata necesariamente de satisfacer sus necesidades, no es dueña de las cosas a que se ve obligada a dirigirse. ¿Cómo atribuir libre arbitrio a lo que depende de otra cosa, a lo que tiene en esa cosa el principio de sus propias determinaciones, que de ella recibe lo que él es, puesto que por ella regula su vida, y vive conforme a la determinación que de esa cosa

ha recibido? Habría que conceder, según eso, libre arbitrio a las mismas cosas inanimadas: porque también el fuego obra conforme a la naturaleza que ha recibido.

¿Preténdese establecer en este punto una distinción fundada en que el animal y el alma no actúan sin saberlo? Si lo saben por la simple sensación, ¿en qué contribuye la sensación al libre arbitrio? Porque la sensación, comoquiera que se limita a percibir, no hace dueño de nada al ser que siente. Si lo saben en virtud de un conocimiento, y ese conocimiento sólo abarca el hecho realizado, sus acciones, entonces, son determinadas por otro principio. Si, independientemente, incluso, del deseo, la razón o el conocimiento nos fuerzan a que hagamos ciertas cosas y nos dominan, ¿a qué facultad referiremos el acto, y cómo se da éste? Si la razón produce otro deseo, ¿cómo lo produce? Si la razón se manifiesta y nos liberta calmando el deseo, el libre arbitrio ya no se hallará en la acción, sino en la inteligencia, porque toda acción, aun cuando esté dirigida por la razón, es cosa mixta y no ofrece el libre arbitrio en su pureza.

III.—La cuestión merece ser examinada con cuidado, pues que vamos a tener que hablar de los dioses.

Hemos referido el *libre arbitrio* (o lo que depende de nosotros) a la voluntad, y ésta a la razón, primeramente, y después a la recta razón; añadamos que a la razón acompañada de conocimiento, puesto que aún no se posee por manera evidente libertad, si no se sabe por qué es buena su decisión o su acción, si uno ha sido movido a hacer lo que era preciso por casualidad o por una representación sensible. Puesto que la libertad no está en nuestro poder, mal podríamos referir al libre arbitrio las acciones que la libertad inspira. Llamamos aquí *representación sensible* a la imaginación que es excitada en nosotros por las pasiones

del cuerpo, puesto que nos ofrece tal o cual imagen según que el cuerpo tenga necesidad de alimento, de bebida, de goces carnales. Los que actúan conforme a las representaciones sensibles excitadas en ellos por las diversas cualidades de los humores del cuerpo no son el principio libre de sus propias acciones. Por eso los hombres depravados que ordinariamente obran según esas imágenes, no ejecutan, en nuestra opinión, actos libres y voluntarios. No reconocemos libertad sino a aquel que, emancipado de las pasiones del cuerpo, sólo por la inteligencia es determinado en sus actos. Referimos así la libertad al principio más noble, a la acción de la inteligencia; consideramos como realmente libres las decisiones de que la inteligencia es principio, y como voluntarios los deseos que excita. La libertad así definida es la que atribuimos a los dioses, que viven conforme a la inteligencia y al deseo de que la inteligencia es principio.

IV.—Podríamos preguntarnos aquí si lo que es producido por un deseo puede ser libre, ya que el deseo implica una necesidad y nos arrastra hacia algo exterior: porque lo que desea cede a un influjo o atracción, que le conduce al bien. Asimismo cabe preguntarse si la inteligencia, al hacer lo que está en su naturaleza hacer, y al hacerlo de manera conforme a esa su naturaleza, es libre e independiente, puesto que no puede dejar de hacerlo; tras esto, si hay derecho a atribuir libre arbitrio a lo que no produce acción; por último, si aun lo que produce una acción no está sometido a una necesidad exterior por el solo hecho de que toda acción tiene una finalidad. ¿Cómo conceder libertad, en efecto, al ser que obedece a su naturaleza? Por nuestra parte, responderemos a esto: ¿Cómo puede decirse de ese ser que obedece, si no es forzado a seguir a algo exterior? ¿Cómo ha de ser forzado el bien que se dirige al bien si su deseo es voluntario, si

se dirige al bien sabiendo que aquello es el bien? Sólo involuntariamente se aleja del bien un ser, sólo por la violencia se dirige hacia lo que no es su bien; no poder ir a su bien es estar en servidumbre y ser apartado de ese bien por una potencia superior, a que se obedece. Si la servidumbre nos desagrada, no quite libertad para ir al mal, sino porque nos priva de la de ir al bien, obligándonos a trabajar en bien de otro. Cuando se habla de obedecer a la propia naturaleza, se distinguen, en el ser que obedece a su naturaleza, dos principios: el que manda y el que obedece. Pero cuando un principio tiene una naturaleza simple, cuando es un acto uno, cuando no es otro en potencia de lo que es en acto, ¿cómo no ha de ser libre? No puede decirse de él que obra conforme a su naturaleza, porque su acto no es diferente de su esencia, porque *ser* y *obrar* no forman en él más que una cosa. Por tanto, si no actúa por otro ni en dependencia respecto de otro, ¿cómo no ha de ser libre? Si el término *independencia* no conviene aquí, si es demasiado endeble, hace, cuando menos, comprender que ese principio no depende de otro, que no tiene a otro por señor de su acción, como tampoco de su esencia, ya que él mismo es principio. En efecto, si la inteligencia tiene un principio otro que ella, cuando menos no tiene ese principio fuera de sí, lo tiene en el Bien mismo, al cual se liga. Por consiguiente, si donde encuentra su bien es en el Bien mismo, con mayor razón aún posee *independencia* y *libertad*, puesto que no las busca sino con miras al bien. Por tanto, cuando la inteligencia obra conforme al bien, tiene un grado más elevado de independencia: porque posee ya la *conversión hacia el Bien*, porque procede de él, y posee el *privilegio de ser en sí*, puesto que está vuelta hacia él. Ahora bien, es mejor para la Inteligencia ser en sí, puesto que de esa suerte está vuelta hacia el Bien.

V.—La *libertad* y la *independencia*, ¿se encuentran tan sólo en la inteligencia pura y en tanto que ésta piensa, o se hallan asimismo en el alma que aplica su actividad contemplativa a la inteligencia y su actividad práctica a la virtud? Si concedemos la libertad a la actividad práctica del alma, no la extenderemos a la ejecución, pues que no siempre somos señores de ella. En cambio, tendremos razón si atribuimos la libertad al alma que hace el bien y que obra en todo por sí misma. ¿En qué modo depende esto de nosotros? De la suerte que depende de nosotros el ser valerosos cuando hay guerra. Con todo, aun admitiendo que dependa entonces de nosotros el ser valerosos, observo que, si no hubiera guerra, no podríamos ejecutar acción de esa naturaleza. De igual modo, en las demás acciones virtuosas todas, la virtud depende siempre de circunstancias accidentales que obligan a hacer tal o cual cosa. Ahora bien, pongamos que se dé a la virtud facultad para decidir si desea guerras para dar prueba de valor, injusticias para definir y hacer respetar los derechos, pobres para mostrar su liberalidad, o permanecer en reposo porque todo esté en orden: ¿no preferirá poder estar en reposo porque nadie tenga necesidad de sus servicios? Parejamente, un buen médico, Hipócrates, por ejemplo, desearía que sus servicios no fuesen necesarios a nadie. Por consiguiente, si la virtud aplicada a las acciones está obligada a ocuparse de semejantes cosas, ¿cómo podrá poseer la independencia en toda su pureza? ¿No debemos, pues, decir que las acciones están sometidas a la necesidad, mientras que la voluntad y la razón que las preceden son independientes? Si esto es así, puesto que situamos el libre arbitrio en lo que precede a la ejecución, pondremos asimismo la libertad y la independencia de la virtud fuera de la acción.

¿Qué diremos ahora de la virtud considerada en tan-

to que hábito y disposición? ¿No se ocupa de regular y moderar las pasiones y los deseos cuando el alma no está sana? ¿En qué sentido decimos entonces que depende de nosotros ser buenos, y que la virtud no tiene señor? En el sentido de que somos nosotros quienes queremos y escogemos; en el sentido, también, de que la virtud, con su asistencia, nos da libertad e independencia, nos emancipa de la servidumbre. Por consiguiente, si la virtud es otra especie de inteligencia, un *hábito que intelectualiza al alma*, también en este respecto debemos buscar nuestra libertad, no en la actividad práctica, sino en la inteligencia que es libertada de la acción.

VI.—¿Pues cómo hemos referido precedentemente la libertad a la voluntad, diciendo que *lo que depende de nosotros es lo que ocurre según queremos?* Hemos añadido a esas palabras estas otras: «*o no ocurre*». Por consiguiente, si estamos aquí en lo cierto, y si estamos de acuerdo con lo que más arriba hemos apuntado, debemos reconocer que la virtud y la inteligencia son señoras de sí mismas, y que a ellas es a quien debemos referir nuestro libre arbitrio y nuestra inteligencia. Puesto que no tienen señor, admitiremos que la inteligencia permanece en sí misma, que la virtud quiere igualmente permanecer tranquila en sí, regulando al alma para que sea buena, y que en esa medida es libre ella y torna libre al alma. Si sobrevienen pasiones o acciones necesarias, las dirige sin haber querido que ocurriesen; sin embargo, conserva aún su independencia, reduciéndolo todo a sí misma. No se ocupa, en efecto, de las cosas exteriores para salvar al cuerpo en peligro, por ejemplo; lejos de eso, lo abandona, si bien le parece; ordena al hombre que renuncie a la vida, a sus riquezas, a sus hijos, a su misma patria; porque la finalidad de la virtud está en hacer lo que es decoroso para ella, y no en salvar la existencia de lo que

le es inferior. Esto demuestra evidentemente que nuestra libertad de acción y nuestra independencia no se refieren a la actividad práctica, ni a las ocupaciones de lo exterior, sino a la actividad interior, al pensamiento, a la contemplación de la virtud misma. Es menester considerar esa virtud como una especie de inteligencia y no confundirla con las pasiones que domina y gobierna la razón, porque éstas, como Platón dice, parece como que tengan algo del cuerpo, corregidas como están por el hábito y por el ejercicio.

Al principio inmaterial, por tanto, corresponde evidentemente la libertad, como es a él a quien hay que referir nuestro libre arbitrio. Ese principio es la voluntad que es señora de sí misma y que en sí misma permanece: porque si adopta alguna resolución relativa a las cosas externas, sólo por necesidad lo hace. Cuanto procede de ella y por ella existe, depende de nosotros y es libre; lo que ella quiere y hace sin obstáculo, sea en ella, sea fuera de ella, es lo que depende de nosotros en primer grado. La inteligencia contemplativa y primera posee, pues, independencia, porque en el cumplimiento de su función no depende en modo alguno de otro ser; porque, al desempeñar su función, permanece por entero vuelta hacia sí misma; porque sólo de sí misma se ocupa, reposa en el bien, y, satisfecha, sin necesidad, vive conforme a su propia voluntad. La voluntad, por otra parte, no es sino el pensamiento; pero ha sido denominada *voluntad* porque es conforme a la inteligencia, ya que la voluntad imita lo que es conforme a la inteligencia. Por una parte, la voluntad desea el bien; por otra, para la inteligencia, pensar verdaderamente es ser en el bien. La inteligencia posee, pues, lo que desea la voluntad, y desde el punto en que ésta lo alcanza, deviene, por eso mismo, pensamiento. Así, puesto que atribuímos libertad a la voluntad del bien, ¿cómo no hemos de con-

cedérsela a la inteligencia que está edificada en lo que desea la voluntad? Si se niega a la inteligencia libertad, no puede ser sino para reconocerle algo más elevado aún.

VII.—Por la virtud, pues, de la inteligencia es libre el alma, cuando se eleva hasta el bien sin encontrar obstáculos; cuanto hace por llegar al bien depende de ella. En cuanto a la inteligencia, es libre por sí misma.

Consideremos ahora la libertad en el Bien.

La naturaleza del Bien es lo *deseable en sí*. Gracias a él poseen el alma y la inteligencia cuando pueden, la una, alcanzar el Bien sin obstáculos; la otra, poseerlo. Puesto que el Bien es señor de todas las cosas preciosas que están por debajo de él, puesto que ocupa el primer rango, que es el principio a que todos los seres quieren elevarse, de que todos están suspendidos, de que todos reciben su potencia y su libertad, ¿cómo atribuirle una libertad semejante a la mía y a la tuya, cuando apenas cabe atribuir tal libertad a la inteligencia sin hacerle violencia?

Acaso salga algún temerario a decirnos a esto, tomando sus argumentos de otra doctrina: Si el Bien es lo que es, es por obra de casualidad; el Bien no es señor de lo que es, porque no es por sí mismo lo que es; por consiguiente, no tiene libertad ni independencia, porque obra o no según que la necesidad le fuerce a obrar o a no obrar. Aserto falso de pruebas y contradictorio inclusive, que destruye toda concepción de voluntad, de libertad, de independencia, que las reduce a ser no más que vanas palabras, engañosas quimeras. Quien sostenga semejante opinión no tiene más remedio que sostener, no sólo que no está en la mano de nadie hacer o no hacer una cosa, sino, además, que la palabra «libertad» no despierta en su ánimo ninguna concepción, que no tiene para él ningún género de sentido. Si, por el contrario, concede un sentido a esa

palabra, no tardará en verse obligado a confesar que el concepto de libertad tiene verdaderamente con la libertad una conformidad que al principio negaba. La concepción de una cosa, en efecto, no cambia ni aumenta en nada la esencia de esa cosa: nada puede hacer por sí misma ni traer nada a existencia; se limita a mostrarnos cuál ser obedece a otros, cuál posee libre arbitrio, cuál no depende de ninguno, sino que es señor de su acción, privilegio propio de los seres eternos en tanto que son eternos, y de los seres que alcanzan el bien sin obstáculos, como el alma, o que lo poseen, como la inteligencia. Es, pues, absurdo decir que el Bien, que está por encima de ellos, busca algún otro bien más allá de sí mismo.

No más exacto es pretender que el Bien existe por casualidad. La obra de la casualidad, el azar, se encuentra tan sólo en las cosas inferiores y múltiples; en cambio, sostendremos que lo Primero no existe por obra de casualidad, que no puede decirse que no es señor de su nacimiento, puesto que no es nacido. No menos absurdo es expostular que no es libre porque obra según su naturaleza, ya que este aserto parece como que implique que ser libre sea llevar a cabo actos contrarios a su naturaleza. Por último, su *unicidad* no le quita su libertad, porque esa unidad no resulta de que otro le impida tener otra cosa, sino de que es lo que es, de que se aplace a sí mismo, que no podría ser mejor; si no, habría que sostener que al alcanzar el bien se perdería la libertad. Si semejante aserto es absurdo, el colmo del absurdo es negar libertad al Bien porque es el Bien, porque permanece en sí mismo, y porque, aspirando a él todos los seres, él mismo no aspira a otra cosa que a sí, y no tiene necesidad absolutamente de nada. Como su existencia es al mismo tiempo su acto (porque en él estas dos cosas no forman sino una sola, pues que tampoco for-

man más que una en la inteligencia), tan no es conforme a su acto como su acto no es conforme a su ser. No puede, pues, decirse de él que obra según su naturaleza, ni que su acto y su vida se reducen a su esencia (si es que puedo hablar así). Mas comoquiera que su esencia y su acto están íntimamente unidos y coexisten eviternamente, resulta de ello que esas dos cosas constituyen un solo principio, que depende de sí mismo y no depende de ninguna otra cosa.

VIII.—Concebimos que la libertad, en El, no es un accidente; pero de la libertad propia de los demás seres nos elevamos, por abstracción de los contrarios, a Aquel que es la Libertad, la Independencia misma, transportando así a este principio los atributos inferiores que tomamos de los seres inferiores (al alma y a la Inteligencia), dada nuestra impotencia para hablar de él adecuadamente. Tales son, en efecto, los términos que podríamos emplear al hablar de él, aun cuando nos sea absolutamente imposible hallar la expresión propia, no sólo para afirmar de él algo, sino incluso para decir algo acerca de él. Y es que todas las cosas que son bellas y venerables vienen solamente después que él, puesto que él es su principio. No lo es, con todo, desde otro punto de vista, ya que separamos de él todo, ya que apartamos de él, como cosas inferiores, la *libertad* y el *libre arbitrio*, porque estos términos parecen indicar tendencia hacia otro, ausencia de obstáculos, coexistencia de otros seres que tienen igualmente a las mismas cosas sin trabas. Pues no hay que atribuir tendencia alguna al Bien, ya que éste es lo que es antes que las demás cosas, puesto que ni siquiera decimos de él: *Es*, por no establecer ninguna relación entre él y los demás seres. Tampoco hay que decir de él: *según su naturaleza*, pues que esta expresión indica una cosa posterior. Si se aplica también a los inteligibles, es sólo en tanto que proceden

de otro principio; así se aplica a la Esencia, porque *ha nacido del Bien*. Pero si se dice *naturaleza* de las cosas que son en el tiempo, no podría afirmarse de la Esencia: porque decir que la Esencia no existe por sí misma sería quitarle la existencia. Ahora bien, decir que recibe de otra cosa su existencia, es decir que no existe por sí misma. Tampoco hay que decir del Bien: *Es así por accidente*, ni hablar de *contingencia* respecto de él, ya que no es contingente ni para sí mismo ni para los demás seres; la contingencia sólo se encuentra en los seres múltiples que, siendo ya una cosa, han pasado a ser otra por accidente. ¿Y cómo podría lo Primero ser por accidente, pues que no ha llegado fortuitamente a ser lo que es, de suerte que quepa preguntar cómo ha llegado al punto en que se encuentra? Ningún azar le ha traído a ser lo que es ni le ha dado existencia. Porque el azar y la suerte no existían con anterioridad a él, ya que provienen de una causa y sólo se encuentran en las cosas que devienen.

IX.—Si alguien, empero, aplicase a Dios el término de *contingencia*, no habría que detenerse en la palabra, sino esforzarse en comprender bien qué sentido adhiere a ella el que la emplea. ¿Qué concibe, pues? ¿Quiere decir que lo Primero es un principio que tiene tal naturaleza y tal potencia; que, si hubiera tenido otra naturaleza, habría sido también un principio conforme a la naturaleza que hubiese tenido; y, en fin, que si hubiera sido menos perfecto hubiera obrado conforme a su esencia? Responderemos a semejante aserto que era imposible que el Principio de todas las cosas fuese contingente, y no sólo que fuese menos perfecto por accidente, sino incluso que fuese bueno por accidente, o bueno de otra manera, como una cosa menos completa. El Principio de todas las cosas debe ser mejor que ellas; por ende, determinado. Digo que *determinado*, en el sentido de que *es de una manera única*,

mas no por efecto de la necesidad, ya que la necesidad no existía antes que él. La necesidad sólo se encuentra en los seres que siguen al Primer principio, y aun éste no les impone coacción alguna. Lo Primero es de una manera única por sí mismo. No podría ser otro de lo que es: es lo que era preciso que fuese; no lo es por accidente, sino porque tenía que serlo: ahora bien, Aquel que es lo que debía ser es el principio de las cosas que debían existir. No es, pues, por accidente, lo que es, ni lo es de una manera contingente: *es lo que era menester que fuese*. Y aún la expresión «*era menester*» es impropia. Pero los demás seres tienen que esperar, para formarse una concepción de él, a que su Rey se les aparezca, y no afirmar de él sino lo que es; a saber: que no se aparece como una cosa fortuita, sino como el verdadero Rey, como el auténtico Principio, como el verdadero Bien. Ni siquiera debe decirse de él que obra conforme al Bien (pues entonces parecería subordinado a otro principio), sino que es únicamente lo que es. No es, pues, conforme al bien, sino que es el Bien mismo.

Por otra parte, no hay nada contingente, ni siquiera en lo que está por debajo de lo Primero, en el Ser en sí: porque si hubiese en él algo de contingente, él mismo sería contingente, y el Ser mal podría ser contingente; si es lo que es, no es fortuitamente. Tampoco recibe de otro el ser lo que es, porque la naturaleza del Ser consiste en ser el Ser. Pues si esto es así, ¿cómo habría de ser concebido Aquel que está por encima del Ser como siendo de manera fortuita lo que es? Porque ha engendrado al Ser, y el Ser no es de manera fortuita lo que es, ya que existe de la misma manera que la Esencia, la cual es lo que es la Esencia y lo que es la Inteligencia (si así no fuese, podría decirse también que la Inteligencia es contingente, como si hubiera podido ser otra cosa que lo que es su

naturaleza). Así, lo que no sale de sí, lo que hacia nada se inclina, es por excelencia lo que es.

¿Qué dirá, pues, aquel que se eleve por encima del Ser y de la Inteligencia y que contemple el principio de entrambas? ¿Pensará, al verlo, que lo que le ve ser es contingente? Evidentemente no. Lo que es lo Primero no es contingente; no es contingente absolutamente de ninguna manera. Es solamente *así*; no es de otra manera, sino *así* como es. Y aún el término *así* es impropio, ya que, al aplicarlo a lo Primero, se le determinaría y se haría de él *tal cosa*. Cuando habéis tenido la intuición de lo Primero, no decís de él que es o que no es *esto*, pues, si no, lo haríais descender al número de las cosas de que se dice que son *esto* o *aquello*, cuando lo Primero está por encima de todas esas cosas. Cuando hayáis visto a Aquel que es *infinito*, podréis nombrar las cosas que están después que él; mas no lo incluyáis en el número de esas cosas. Consideradlo como la *Potencia universal verdaderamente dueña de sí misma* (*dynamis pánta aytes hóntos kyría*), que es lo que quiere, o, por mejor decir, que ha proyectado sobre los seres aquello que ella quiere, pero que es más grande que toda voluntad y que pone el querer por debajo de sí misma. Por consiguiente, ni siquiera ha querido ser lo que ella es, y ningún otro principio la ha hecho ser lo que es.

X.—Preguntemos a quien diga que el Bien es por azar lo que es, cómo querría que se le demostrase que la hipótesis del azar es falsa, supuesto que lo sea, y cómo se podría hacer desaparecer del universo el azar. Si hay una naturaleza que lo haga desaparecer, como la naturaleza de lo Uno, mal puede estar sometida, a su vez, al azar. Si se somete al azar la naturaleza que hace que los demás seres no sean por azar lo que son, ya no habrá nada que no provenga del azar. Pero el Principio de todos los seres destierra del universo el

azar dando a cada uno de esos seres una especie, una determinación y una forma, y es imposible atribuir al azar la producción de los seres así engendrados de manera conforme a la razón. Hay, pues, una causa en eso. El azar reina exclusivamente en aquellas cosas que no resultan de un plan, que no se siguen, que son accidentales. ¿Cómo referir al azar la existencia del Principio de toda razón, de todo orden, de toda determinación? El azar es, sin duda, señor de hartas cosas; pero mal podría ser señor de engendrar la inteligencia, la razón y el orden. El azar es, en efecto, lo contrario de la razón. ¿Cómo habría de producirla? Si el azar no engendra la inteligencia, con más razón no sabría engendrar el principio superior a la inteligencia y mejor que ella, ya que no tenía con qué engendrar ese principio, empezaba por no existir él, y en modo alguno podría formar parte de las cosas eternas. Así, puesto que no hay nada antes que Dios, y comoquiera que éste es lo primero, fuerza es que nos detengamos en este principio y que nada más digamos de él, examinando más bien cómo han sido engendrados los seres que son después que él. En cuanto a él, no ha lugar a preguntarse cómo ha sido engendrado, pues que no ha sido realmente engendrado.

Pues que no ha sido engendrado, supongamos que tal como es no sea señor de su esencia. Si no es señor de su esencia, si, siendo lo que es, no se ha dado existencia a sí mismo, sino que se limita a usar de lo que tiene, resulta de ello que es necesariamente lo que es, y que no hubiera podido ser otro que lo que es. Dios es lo que es, no porque no hubiera podido ser de otra manera, sino porque, al ser lo que es, es excelente. En efecto, si uno no es siempre señor de llegar a ser mejor, jamás le impide otro llegar a ser peor. Por consiguiente, si Dios no ha salido de sí, a sí sólo lo debe, y no a im-

pedimento exterior alguno; es que es esencialmente lo que no ha salido de sí mismo. La imposibilidad de devenir peor no es un signo de impotencia, porque, si Dios no deviene peor, no lo deviene de sí y por sí mismo. Si no aspira a nada fuera de sí propio, tiene, precisamente por eso, el más alto grado de potencia, ya que no está sometido a Necesidad, sino que él mismo es para los demás seres necesidad y Ley.—Según eso, ¿la Necesidad se ha dado existencia a sí misma? No; ni siquiera ha llegado a existencia. Todas las cosas que son después que lo Primero existen por él. Así, ¿cómo Aquel que es antes que la existencia habría de haberla recibido, ya fuese de otro principio, ya de sí mismo?

XI. ¿Qué es, pues, ese principio de que ni siquiera puede decirse que *subsiste*? Fuerza es abandonar este punto sin hablar más de él, y no llevar adelante nuestras búsquedas. ¿Qué hemos de buscar, en efecto, cuando no se puede ir más adelante, ya que búsqueda debe llevar a un principio y detenerse en él? Además, todas las cuestiones se refieren a la esencia, a la cualidad, a la causa, o a la existencia. Que lo Primero existe, en el sentido en que decimos que existe, es cosa que vemos por los seres que son después que él; pero preguntar por la causa de su existencia es buscar otro principio, y el Principio de todas las cosas no puede tener principio; preguntar, además, qué cualidad tiene, es buscar qué accidente se encuentra en Aquel en quien nada es accidental; por último, al preguntar cuál es la esencia de lo Primero, se ve más claramente aún que no hay ninguna búsqueda que hacer a cuenta de él, que es preciso únicamente captarlo como se pueda, aprendiendo a no atribuirle nada.

Lo que nos lleva a plantear estas cuestiones sobre la naturaleza de Dios, es que nos representamos pri-

mero el espacio y el lugar como un caos, y que introducimos luego el Primer principio en ese espacio y en ese lugar que nos representa nuestra imaginación o que existe realmente. Ahora bien, al introducirlo en ellos, nos preguntamos de dónde y cómo ha venido. Trátándolo entonces como extraño, buscamos por qué está presente en ese lugar, en ese tiempo, y cuál es; nos imaginamos que ha salido de un abismo o que ha caído de lo alto. Para dar de lado estas cuestiones es preciso, pues, amputar a la concepción que de Dios tenemos toda noción de lugar, no situarlo en nada, no concebirlo ni como reposando eternamente y como edificando en sí mismo, ni como que haya venido de alguna parte, sino contentarnos con pensar que existe en el sentido en que el razonamiento nos fuerza a admitir que existe, y persuadirnos de que el lugar es, como los demás, posterior a Dios, posterior incluso a todas las cosas. Conociendo así a Dios fuera de todo lugar, en cuanto podemos concebirlo, no lo circunscribimos en cierto modo en un círculo, no acometemos medir su magnitud, no le atribuimos ni cantidad ni cualidad, puesto que no tiene forma, ni aun inteligible, no es relativo a nada, ya que subsiste en sí mismo y ha existido antes que todas las cosas.

Pues si Dios es tal como se acaba de indicar, ¿cómo insistir en que es lo que es por azar? ¿Cómo afirmar de él semejante cosa, cuando sólo sabríamos hablar de él valiéndonos de negaciones? Diremos, pues, no que es por azar lo que es, sino que, siendo lo que es, no lo es por azar, ya que en él no hay absolutamente nada contingente.

XII.—¿No diremos siquiera que Dios es lo que es, y que es señor de lo que es, o de lo que es superior? El alma plantea aún esta cuestión, porque lo que hemos dicho todavía no la ha convencido plenamente.

Expongamos las reflexiones que sobre este punto deben hacerse.

Cada uno de nosotros está alejado, por su propio cuerpo, de la Esencia; mas por su alma, que le constituye principalmente, participa de la Esencia, es una cierta esencia—es decir, es algo compuesto de diferencia y de esencia. No somos, pues, fundamentalmente una esencia, no somos la Esencia misma; la Esencia misma es más bien señora de nosotros, ya que nos da la diferencia, que, unida a la esencia, constituye nuestro ser. Sin embargo, como somos en cierta medida la Esencia que es señora de nosotros, podemos, en este respecto, y aun aquí abajo, ser llamados señores de nosotros mismos. En cuanto al principio que es absolutamente lo que es, que es la Esencia misma de tal suerte que él y su esencia no forman más que uno, es señor de sí, no depende de nada, ni en su existencia, ni en su esencia. Ni siquiera tiene necesidad de ser señor de sí, puesto que es la Esencia y que a la Esencia es referido lo que ocupa el primer rango en el mundo inteligible.

En cuanto a Aquel que ha hecho libre a la Esencia, Aquel cuya naturaleza consiste en hacer a los seres libres y al cual pudiera llamarse *autor de la libertad* (*eleuteropoiós*), ¿a quién podría estar esclavizado (si es que puede emplearse aquí esta expresión)? Es libre por su Esencia, o, mejor dicho, es a él a quien debe la Esencia el ser libre, ya que la Esencia es posterior a él, que no tiene esencia. Si hay, pues, en él algún acto, si lo hacemos consistir en el acto, no encerrará, empero, en sí diferencia alguna, será señor de sí mismo, que produce el acto, porque él mismo y el acto no forman sino una sola cosa. Pero si no reconocemos absolutamente ningún acto en Dios, si sólo atribuímos acto a las cosas que tienden a él y a él deben su existencia, menos aún deberemos recono-

cer en él algo que sea señor y que señoree. Ni siquiera diremos de él que es señor de sí mismo; no porque tenga señor, sino porque ya hemos atribuído a la Esencia lo que se ha llamado ser señor de sí. Por consiguiente, ponemos a Dios en un rango más elevado aún. Pero ¿cómo es que hay un principio más elevado que aquel que es señor de sí? Es que en el principio que es señor de sí, comoquiera que la *esencia* y el *acto* son dos cosas, el acto da la noción de lo que se llama *ser señor de sí*; pero el acto era idéntico a la esencia: ha sido, pues, preciso que se tornase distinto de la esencia para que fuese llamado señor de sí. Mas Aquel que no es así dos cosas reducidas a la unidad, que es absolutamente uno (ya que sólo es acto, o, por mejor decir, no es acto), mal podría ser llamado señor de sí.

XIII.—Aunque las expresiones que acabamos de emplear no sean adecuadas cuando se trata de Dios, nos vemos obligados, empero, a servirnos de ellas para el tema de que tratamos. Repetimos, pues, que con razón se ha dicho que no debe admitirse en Dios dualidad, ni siquiera puramente lógico. Sin embargo, con objeto de hacernos comprender mejor, vamos a dar aquí de lado por un momento la rigurosidad de lenguaje que la razón exige.

Supongamos, pues, que haya actos en Dios, que esos actos dependan de su voluntad (pues mal podría obrar involuntariamente), y que al mismo tiempo constituyan su esencia, en cuyo caso su voluntad y su esencia son una sola cosa. Tal ha querido ser, tal es. No se dirá, pues, que quiere y que obra conforme a su naturaleza, ni más ni menos que no se dirá que tiene una esencia conforme a su voluntad y a su acto. Es, pues, señor absoluto de sí mismo, ya que su propio ser depende de él.

Aquí se nos presenta otra consideración. Cada ser, al aspirar al bien, quiere ser el bien aún más que ser lo

que es, y creer ser tanto más cuanto más participa del bien; lo que prefiere es ser en semejante estado, participar del bien en la mayor medida posible, sin duda porque la naturaleza del bien es preferible por sí misma. Cuanto más grande es la porción que del bien tiene un ser, tanto más libre y conforme a su voluntad es su esencia; así, ésta no forma entonces más que una sola y la misma cosa con su voluntad, y subsiste por su voluntad. En tanto que un ser no posee el bien, quiere ser otro de lo que es; desde el punto en que lo posee, quiere ser lo que es. Esta presencia del bien en él no es fortuita; su esencia no está fuera de su voluntad: por ello se determina, por ello se pertenece a sí misma. Si por esto se hace y se determinada cada ser, Dios es evidentemente en primer grado, por sí mismo, el principio a que todos los demás seres deben ser por sí mismos; su esencia está íntimamente unida a la voluntad que tiene de ser tal (si así puedo expresarme), y no sabríamos concebirlo sin la voluntad de ser lo que es. Como todo concurre en él, quiere ser, y es lo que quiere; su voluntad forman una sola cosa. No por eso es menos uno, ya que se encuentra precisamente con que es lo que ha podido querer ser. ¿Qué hubiera podido querer ser, en efecto?

Supongamos que le fuese dado a Dios escoger lo que quisiera ser, y que tuviese la facultad de cambiar su naturaleza: no desearía devenir otro que el que es, no encontraría en él nada que le desplaciese, como si hubiera sido forzado a ser lo que es, ya que lo que es lo ha querido eviternamente, y lo quiere aún. La esencia del Bien es verdaderamente su voluntad: no ha cedido a un atractivo ni ha seguido a su propia naturaleza, sino que se ha preferido a sí mismo porque no había ninguna otra cosa que hubiera deseado ser. Añadid a esto que los demás seres no encuentran implicada en su propia esencia la razón de contentarse a sí

mismos, que hay inclusive tales de ellos que están descontentos de sí. En la existencia del Bien, en cambio, está necesariamente contenido el acto de escogerse y de quererse a sí mismo; sin esto, nada habrá en el universo que pueda satisfacerse a sí mismo, ya que no se satisface uno a sí mismo sino en cuanto participa del bien, en cuanto posee en sí una imagen de él. Preciso es tener, en esta parte, indulgencia para con nuestro lenguaje: cuando se habla de Dios no hay más remedio, para hacerse entender, que echar mano de palabras y términos cuyo empleo recusaría una rigurosa exactitud. Así, de cada uno de ellos hay que sobreentender: *en algún modo*.

Si el Bien subsiste, pues, subsisten con él la elección y la voluntad, ya que mal podría existir sin esas dos cosas. Pero, en Dios, la elección, la esencia, la voluntad, no forman una multiplicidad; debemos considerar esas tres cosas como formando una sola. Pues es autor de la voluntad. Dios es asimismo, necesariamente, autor de lo que se llama *ser para sí*; ahora bien, esto nos lleva a decir que se ha hecho a sí mismo, porque, toda vez que es autor de la voluntad, que ésta es en cierto modo su obra, y que es idéntica a su ser, Dios se ha dado el ser a sí mismo. No es, pues, por azar lo que es; es lo que es porque ha querido serlo.

XIV.—Tenemos aquí otro punto de vista desde el cual podemos considerar el tema que nos ocupa. Cada una de las cosas a que decimos *ser*, o es idéntica a su *ser* (a su *esencia*), o difiere de él. Así, tal hombre es otro que la esencia del hombre; participa solamente de ella. El alma, en cambio, es idéntica a la esencia del alma, cuando es simple, cuando no es afirmada de ninguna otra cosa. Del mismo modo, el hombre en sí es idéntico a la esencia del hombre. El hombre que es otro que la esencia del hombre es contingente; mas la esencia del hombre no lo es: el hombre en sí existe por sí.

Por tanto, si la esencia del hombre existe por sí, si no es fortuita ni contingente, ¿cómo podría ser contingente Aquel que es superior al hombre en sí y que lo ha engendrado, de quien derivan todos los seres, puesto que es una naturaleza más simple que la esencia del hombre e incluso que la esencia del ser en general? Si, al elevarse hacia lo simple, no se puede llevar a él la contingencia, con mayor razón es imposible que la contingencia se extienda hasta aquella naturaleza (el Bien) que es la más simple de todas.

Recordemos también que cada uno de los seres que existen verdaderamente, como ya hemos dicho, y que han recibido de la naturaleza del Bien su existencia, se deben igualmente ser *tales* (así como los seres sensibles que están en el mismo caso); entiendo por ser *tales* el tener en su misma esencia su razón de ser. De donde resulta que el que contempla luego las cosas puede dar razón de cada uno de sus detalles, decir *por qué* el ojo y los pies son *tales*, probar que la causa de la generación de cada parte se encuentra en sus relaciones con las demás partes, que todas ellas han sido hechas unas por otras. ¿Por qué tienen los pies cierta longitud? Porque otro órgano o parte es *tal*: como el rostro, por ejemplo, es *tal*, los pies deben, a su vez, ser *tales*. En una palabra, la armonía universal en virtud de la cual todas las cosas son hechas unas por otras. ¿Por qué es tal cosa este individuo? Porque tal es la esencia del hombre. La esencia y la razón de ser no forman, pues, más que una sola y la misma cosa. Entrambas han salido de una sola fuente, el Principio que, sin tener necesidad de razonar, ha producido juntamente la esencia y la razón de ser. Así, la fuente de la esencia y de la razón de ser, da a entrambas a la vez. Tales son las cosas engendradas, tal es su Principio, pero de una manera mucho más superior y mucho más verdadera, ya que, en lo que a la excelencia

se refiere, tiene sobre ellas una superioridad inmensa. Ahora bien, puesto que si las cosas que tienen en sí mismas su causa, son lo que son, no es fortuítamente, ni por obra de azar, ni por contingencia; puesto que, por otra parte, Dios posee todas las cosas de que es principio, evidentemente, como padre que es de la Razón, de la Causa y de la Esencia causal, todas las cosas completamente emancipadas de toda contingencia, es el principio y tipo de todas las cosas que no son contingentes, el Principio que es verdaderamente y en el más alto grado independiente del azar, de la suerte y de la contingencia; es causa de sí mismo, es por sí mismo, es El en virtud de sí mismo, ya que es El de manera suprema y trascendente (*prótos autos kai hyperóntos autós*).

XV.—Es a la vez lo que es amable y el amor; es el amor de sí mismo, porque sólo es bello por sí mismo y en sí mismo. Si *coexiste en sí mismo*, es a condición de que, en él, la cosa que coexiste y aquella con que existe sean idénticas. Ahora bien, como en él, la cosa que coexiste y aquella con que existe no forman, en efecto, más que una, como en él, además, lo que desea forma una sola cosa con lo deseable, y lo que es deseable desempeña el papel de *hipóstasis* y de *sujeto*, también aquí se nos aparece la identidad del *deseo* y de la *esencia*. Si esto es así, es El también, evidentemente, quien es autor de sí mismo y señor de sí; por consiguiente, no ha sido hecho tal como hubiera querido algún otro ser, sino que es tal como él mismo quiere.

Cuando afirmamos que Dios no recibe nada en sí ni es recibido por ningún otro ser, establecemos también con esto que no es fortuítamente lo que es, no sólo porque se aísla y se pone como puro de toda cosa, sino también porque vemos a veces que nuestra naturaleza tiene algo semejante cuando se halla desprendida de todo lo que está ligado a nosotros y que nos somete al im-

perio de la suerte y de la fatalidad (porque todas las cosas que llamamos *nuestras* son dependientes, sufren la ley de la suerte y nos ocurren fortuitamente). Sólo de esta manera se es dueño de sí y se posee libre arbitrio, en virtud de un acto de la luz que tiene la forma del Bien, de un acto del Bien que es superior a la inteligencia, de un acto, digo, que no es adventicio, que está por encima de todo pensamiento. Cuando nos hayamos elevado hasta ese punto, cuando hayamos devenido sólo eso, dejando todo lo demás, ¿no diremos que estamos entonces por encima de la libertad y del libre arbitrio inclusive? ¿Quién podría someternos entonces al azar, a la suerte, a la contingencia, puesto que habremos pasado a ser la vida verdadera, o, por mejor decir, que seremos en Aquel que no tiene nada de otro, que es únicamente El? Cuando los demás seres están aislados, no se bastan a sí mismos; pero El es lo que es, aun estando aislado.

La *primera hipóstasis* no consiste en una cosa inanimada ni en una vida irracional, porque una vida irracional es impotente para existir, ya que es una dispersión de la razón y una cosa indeterminada. Por el contrario, cuanto más se aproxima la vida a la razón, tanto más alejada está de la contingencia, puesto que lo que es según la razón mal podría ser por azar. Ahora bien, cuando nos elevamos a Dios, se nos aparece como que es, no la razón, sino lo que todavía es más bello que la razón: tan lejos está de haber llegado a la existencia por azar. Como que es, en efecto, la raíz misma de la razón: en él acaban todas las cosas. Es el principio y la base de un árbol inmenso que vive por la razón: permanece en sí mismo y da el ser al árbol por la razón que le comunica.

XVI.—Como admitimos y parece evidente que Dios está en todas partes y en ninguna, es necesario captar y comprender bien el sentido de esta concepción, apli-

cándolo al tema de nuestras búsquedas. Puesto que Dios no está en ninguna parte, en ninguna parte está fortuitamente; pues que está en todas partes, en todas partes es todo lo que es. Es, pues, él mismo lo que se llama *todas partes y de todas partes*; no está contenido en lo que se llama *todas partes*, sino que es eso mismo, y da existencia a todos los demás seres porque todos se hallan contenidos en Aquel que está en todas partes. Como posee el rango supremo, o, mejor dicho, como es él mismo *supremo*, tiene a todas las cosas bajo su obediencia. No es contingente para ellas; son ellas contingentes para él, o, más bien, son ellas quienes se refieren a él, ya que El no las mira, sino ellas a El. En cuanto a El, se dirige en cierto modo a las profundidades más íntimas de sí mismo, amándose a sí mismo, amando la pura claridad que lo constituye, siendo él mismo lo que ama, es decir, dándose existencia a sí mismo, porque es un *acto inmanente*, y lo que hay en él más amable constituye una a modo de inteligencia. Como esa inteligencia es una obra, él mismo es una obra; mas como no es obra de otro principio, es obra de sí mismo; es, pues, no como lo hace el azar, sino como él mismo actúa. Si puede decirse que existe sobre todo porque es para sí mismo su propio fundamento, que se mira a sí mismo, que su existencia consiste en mirarse a sí mismo (si así puedo expresarme), es autor de sí mismo. Es, pues, no lo que se ha encontrado con que es fortuitamente, sino lo que él mismo quiere ser, y como su voluntad empieza por no tener nada de fortuito, también en este respecto es independiente de la contingencia, puesto que, como quiera que su voluntad es la voluntad de lo mejor que hay en el universo, mal podría ser fortuita. Que su *inclinación hacia sí mismo*, inclinación que es su acto, y que su *inmanencia en sí mismo* le hacen ser lo que es, se reconocerá fácilmente, no más que con suponer por un

momento lo contrario. En efecto, si Dios se inclina hacia lo que está fuera de él, cesará de ser lo que es. Ser lo que es: tal es su acto respecto de sí mismo; él y su acto no forman más que una cosa. Se da así existencia porque el acto que produce es inseparable de él. Por consiguiente, si el acto de Dios no ha comenzado a ser, si es, por el contrario, eviterno, si consiste en una acción vigilante, idéntica a aquel que es vigilante, si, además, esa acción vigilante es una *supraintelección eterna*, Dios es lo que se hace con su acción vigilante. Esta es superior a la esencia, a la inteligencia, a la vida sensata; es El. Es, pues, un acto superior a la vida, a la inteligencia, a la cordura: estas proceden de él y sólo de él. De sí mismo y por sí mismo, pues, recibe el ser; por consiguiente, no es lo que se ha encontrado con que es fortuitamente, sino lo que ha querido ser él.

XVII.—Aquí tenemos otra prueba de ello. Decimos que el mundo y los seres que contiene son lo que serían si su producción hubiera sido efecto de una determinación voluntaria de su autor, lo que serían, también, si Dios, usando de una previsión y de una presciencia basada en el razonamiento, hubiese realizado su obra conforme a la Providencia. Ahora bien, comoquiera que esos seres son eviternamente o devienen eviternamente lo que son, tiene que haber eviternamente asimismo en todos los seres coexistentes *razones* que subsistan en un plano más perfecto que el de nuestro universo. Por consiguiente, los inteligibles están por encima de la Providencia, de la elección, y todas las cosas que son en el Ser subsisten en él eternamente con existencia completamente intelectual. Si se da el nombre de Providencia al plan del universo, cuando menos ha de concebirse como es debido que la Inteligencia inmanente es anterior al universo, que éste procede de ella y es a ella conforme.

Pues que la Inteligencia es así anterior a todas las

cosas, pues que estas tienen por principio una tal Inteligencia, ya no se debe al azar que la Inteligencia sea tal cual es: porque si, por una parte, es múltiple, por otra está en perfecto acorde consigo misma, de suerte que forma una unidad por la coordinación de los elementos que encierra. Un principio semejante, que es a la vez múltiple y multitud coordinada, que encierra en sí todas las *razones*, abarcándolas en su propia universalidad, mal podría ser lo que es por efecto de la suerte y el azar; ese principio debe tener una naturaleza por completo opuesta, que difiera de la contingencia tanto cuanto la razón difiere del azar, el cual consiste en la falta de razón. Si por encima de la Inteligencia está el Principio por excelencia, la Inteligencia, tal como la hemos descrito, es vecina de ese Principio, es conforme a él, participa de él, es tal como él quiere, tal como su potencia quiere que sea. Dios, al ser, indivisible, es, pues, *razón una que lo abarca todo, número uno*, uno más grande y más poderoso que todo lo que ha engendrado; no hay, en fin, nada más grande, más poderoso que él. No recibe, pues, de otro, ni el ser ni el privilegio de ser tal cual es. Es, pues, por sí mismo lo que es para sí y en sí mismo, sin ninguna relación con lo externo ni con ningún otro ser, sino vuelto por entero hacia sí mismo.

XVIII.—Al buscar este principio, no busquéis nada fuera de él; buscad en él todo lo que es después que él, mas no tratéis de penetrar en él: porque El es *lo de fuera*, ya que comprende todas las cosas y es medida de ellas; es asimismo *el dentro*, pues que es la profundidad más íntima de todas las cosas. Lo que está fuera de él, lo que le toca en cierto modo circularmente y permanece suspendido de él, es la Razón, la Inteligencia; aun ésta no es Inteligencia sino porque le toca, en cuanto que le toca, que está suspendida de él, ya que a él debe ser la Inteligencia. Se asemeja a un círculo

que, tocando a su centro con toda su circunferencia, debiese manifiestamente toda su potencia a ese centro, y fuese en cierto modo centriforme (*kentroeidés*). Al unirse así en un centro único, los radios de semejante círculo tienen el extremo con que tocan al centro semejante a aquello a que van a dar y de que salen; pero ese centro es superior en simplicidad a los radios y a los extremos de esos radios que son los puntos. Esos extremos, aun cuando sean tales como el centro, no son, empero, sino débiles vestigios de él, ya que el centro contiene en su potencia los extremos de los radios y los radios mismos; está presente en todas partes en esos radios, manifiesta en ello su naturaleza, es desarrollado en ellos sin estar desarrollado, sin embargo. De esta manera la Inteligencia, con el Ser, ha nacido de El, como una a modo de efusión y de desarrollo; y, al permanecer suspendida de la naturaleza intelectual de lo Uno, atestigua con ello que hay en él una manera de inteligencia, que no es propiamente inteligencia, ya que él es lo Uno absoluto. Como el centro, sin ser ni los radios ni el círculo, es, sin embargo, padre del círculo y de los radios (puesto que da vestigios de su naturaleza, y, en virtud de una potencia inmanente, engendra con fuerza propia el círculo y los radios que no se separan de él), del mismo modo, lo Uno es el arquetipo de la potencia intelectual que se mueve en torno a él y que es su imagen; porque hay en lo Uno una especie de inteligencia que, al moverse, por así decirlo, en todos los sentidos y de todas las maneras, deviene con eso Inteligencia, mientras que lo Uno, permaneciendo por encima de la Inteligencia, la engendra con su potencia. ¿Cómo podrían aproximarse la suerte, la contingencia, el azar, a esta potencia que ha creado la Inteligencia, potencia verdadera y esencialmente creadora? Tal es, en efecto, lo que es en

la Inteligencia, cual es lo que es en lo Uno, aun cuando lo que es en éste sea muy superior.

Representémonos la claridad esparcida a lo lejos por una fuente luminosa que permanece en sí: la claridad esparcida es la imagen, y la fuente de que mana es la Luz verdadera. Sin embargo, la claridad esparcida, es decir, la Inteligencia, no es una imagen que tenga una forma extraña a su principio, ya que no existe por azar; es *razón y causa* en cada una de sus partes. Lo Uno es, pues, la *causa de la causa*. Es *causa de una manera suprema*, y en el sentido más verdadero, *conteniendo a la vez todas las causas intelectuales que deben nacer de él*. Ha engendrado lo que ha nacido de él, no por efecto del azar, sino como él mismo ha querido. Ahora bien, su voluntad no ha sido irracional, ni fortuita, ni accidental; ha sido lo que convenía que fuese, porque en él nada es fortuito. Así lo ha llamado Platón *lo conveniente y lo oportuno*, para expresar tanto como es posible que Dios es ajeno a todo azar, que lo que él es, es lo conveniente mismo. Ahora bien, si es lo conveniente, no lo es irracionalmente. Si es lo *oportuno*, y si es por esto señor absoluto de los seres que están por debajo de él, con más razón es oportuno para sí mismo: no es, pues, por azar lo que es, sino que es aquello que ha querido ser, puesto que quiere las cosas convenientes, y, en él, lo conveniente y el acto de lo conveniente son una sola cosa. Es lo *conveniente*, no como sujeto, sino como *acto primero, que se ha manifestado tal cual era conveniente que fuese*. Esto es lo que de El podemos decir, siendo como somos impotentes para expresarnos acerca de él cual quisiéramos.

XIX.—Al elevaros a El con ayuda de las consideraciones que acabamos de exponer, captadlo: lo contemplaréis entonces, y no hallaréis términos con que expresar su grandeza. Cuando lo veáis, renunciando a hacer uso de la palabra, afirmaréis que existe por sí mis-

mo, de suerte que, si tuviera una esencia, esa esencia dependería de él y sería por él. Quienquiera que lo haya visto no tendrá la audacia de sostener que es por azar lo que es; ni siquiera proferirá semejante blasfemia, porque él mismo quedaría confundido de su temeridad. Cuando se haya elevado hasta El, ni siquiera podrá decir de El dónde está, pues que se aparece por doquiera a los ojos del alma; a cualquier parte que ésta vuelva sus miradas, lo ve, a menos que, considerando otro objeto, abandone a Dios cesando de pensar en él.

Los antiguos han dicho, sino que en términos enigmáticos, que Dios está por encima de la esencia. Veamos en qué sentido hay que interpretar semejante aserto. Dios está por encima de la esencia, no sólo porque engendra la Esencia, sino también porque no se halla en dependencia respecto de la Esencia ni de sí mismo. Ni siquiera tiene como principio su propia esencia; lejos de eso, es él mismo el principio de la Esencia. Pues no la ha hecho para sí mismo, sino que, habiéndola hecho, la ha dejado fuera de sí, por la razón de que no necesita de la existencia, ya que es él quien la ha hecho. Así, ni aun en tanto que *es*, produce en modo alguno lo que se expresa con el verbo *es*.

XX.—Pero se nos objetará que de lo que decimos resulta que Dios ha existido antes de haber existido, pues que si *se ha hecho a sí mismo*, tenemos que, por una parte, en tanto que es a *sí mismo* a quien ha hecho, no existía aún, y por otra, en cuanto que es él quien *ha hecho*, existía ya con anterioridad a sí mismo, puesto que lo que *ha sido hecho* es *él mismo*.

Responderemos a esta objeción que es preciso considerar a Dios, no en tanto que *siendo hecho*, sino en cuanto que *haciendo*, y concebir que el *acto con que se ha creado* es *absoluto*; porque el acto de Dios no va a dar en la producción de otro ser; no produce nada más que a sí mismo, es él por entero; no hay en eso dos

cosas, sino una sola. No hay por qué tener temor de admitir que el *acto primero* no tiene esencia, sino que es preciso considerar el *acto* de Dios como siendo su existencia misma. Si se separasen en él la existencia y el acto, el Principio perfecto por excelencia sería incompleto e imperfecto. Añadirle el acto equivaldría a destruir su unidad. Así, pues, que el acto es más perfecto que la esencia, y comoquiera que lo que es primero es lo más perfecto que hay, lo que es primero es necesariamente acto. Desde el punto en que Dios obra, es lo que es. No puede decirse de él que era antes de haberse hecho: no era antes de haberse hecho, sino que era ya por entero desde el punto en que obraba. Es, pues, un acto que no se halla en relación de dependencia respecto de la esencia, un acto absolutamente libre; así, es El por sí mismo. Si fuese conservado en su existencia por otro principio, no sería lo Primero que procediese de sí mismo. Si con razón puede decirse que se contiene a sí mismo, es porque es él quien se produce a sí mismo, ya que lo que naturalmente contiene lo ha hecho existir desde el origen. Si hubiera un tiempo en que hubiese empezado a ser, podría decirse en sentido propio que se ha hecho a sí mismo. Mas ya que antes de todos los tiempos era lo que es, es preciso, cuando se dice que se ha hecho a sí mismo, entender por esto que *haber hecho* y *él mismo* son inseparables: porque su *ser* es idéntico a su *acto creador*, y, si me es dado expresarme así, a su *generación eterna*.

Del mismo modo, cuando se dice que Dios se manda a sí mismo, si hay en él dos cosas, una que manda y otra que obedece, hay que tomar esta expresión en su sentido propio; pero si no hay en él más que una sola cosa, entonces no es él sino lo que manda, puesto que nada hay en él que obedezca. Pero, entonces, ¿cómo manda si no hay en él cosa alguna a la que mande?

Si se dice que se manda a sí mismo, es en el sentido de que no hay nada que esté por encima de él. Ahora bien, si no hay nada que esté por encima de él, es *Primero*, no por el orden, sino por su autoridad y por su potencia perfectamente libre. Si es perfectamente libre, mal podría concebirse en él nada que no sea libre; es, pues, todo él libremente en sí mismo. ¿Qué cosa le pertenece que no sea él mismo? ¿Qué hay en él que él no haga? ¿Qué hay en él que no sea su obra? Si hubiera en él algo que no fuese su obra, no sería perfectamente libre y omnipotente: no sería libre porque no sería señor de esa cosa; no sería omnipotente, porque la cosa que no fuese señor de hacer él escaparía, precisamente por eso, de su potencia.

XXI.—Según eso, ¿podía Dios hacerse otro del que es? Si no podía, es que no es omnipotente. Le quitáis el poder de hacer el bien, porque mal podría hacer el mal. La potencia, en Dios, no consiste en poder los contrarios; es una potencia constante e inmutable, cuya perfección consiste precisamente en no apartarse de lo que es uno, ya que poder los contrarios es el carácter propio del ser incapaz de mantenerse siempre en lo mejor. Es preciso que lo que llamamos el *acto con que Dios se ha creado*, exista de una vez para siempre, pues que ese acto es perfecto. ¿Quién podría cambiar un acto que ha sido producido por la voluntad de Dios, un acto que es su voluntad misma? Pero, se dirá, ¿cómo ha sido producido ese acto por la voluntad de Dios, que no existía aún? ¿Qué es, entonces, la voluntad de Dios, si no se reconoce que quiere por el solo hecho de que subsiste? ¿De dónde le ha venido, entonces, su voluntad? ¿Acaso de su esencia, que—según la objeción que se nos opone—todavía no actuaba? Pero su voluntad era ya en su esencia. No hay, pues, en Dios nada que difiera de la esencia; si no, hubiera habido en él algo que no hubiera sido su voluntad. Así,

todo en él era voluntad; no había en él nada que no quisiese, nada que fuese, por consiguiente, anterior a su voluntad. Desde el principio, por tanto, la voluntad era Dios mismo; Dios, por ende, es como ha querido ser y tal como lo ha querido. Cuando se habla de lo que ha sido consecuencia de la voluntad de Dios, de lo que su voluntad ha engendrado, hay que concebir que su voluntad no ha engendrado nada que no fuese ya. Cuando se dice que Dios se contiene a sí mismo, debe entenderse esta aserción en el sentido de que todos los demás seres que proceden de Dios están sostenidos por él, ya que existen por una especie de participación de Dios, y a él se reducen todos. En cuanto a Dios, no tiene necesidad de que nada lo contenga ni de participar de nada: es todas las cosas para sí mismo; o, mejor dicho, no es nada para sí mismo, puesto que no tiene necesidad de todas las demás cosas con relación a sí mismo.

Así, cuando queráis hablar de Dios o concebirlo, poned aparte todo lo demás. Cuando hayáis hecho abstracción de todo lo demás, y de esa manera hayáis aislado a Dios, no tratéis de añadirle cosa alguna; examinad más bien si en vuestro pensamiento no habéis olvidado apartar de él algo. Podéis elevaros, de esa suerte, a un principio de que luego no sabríais afirmar ni concebir nada diferente. No pongáis, pues, en el rango supremo sino a Aquel que es verdaderamente libre; porque ni siquiera se halla en dependencia respecto de sí mismo, porque es solamente El, esencialmente El, mientras que cada uno de los demás seres es él y, además, otra cosa.

NOVENO TRATADO

Del Bien y de lo Uno

I.—Todos los seres, así los seres primeros como aquellos que reciben el nombre de seres por cualquier concepto, sólo son *seres* por su *unidad*. ¿Qué serían, en efecto, sin ella? Privados de su unidad, cesarían de ser lo que se dice que son. Un ejército no existe, en efecto, si no es uno; y lo mismo ocurre con un coro, con un rebaño. Una casa, un barco, tampoco son si no poseen unidad; al perderla, dejarían de ser lo que son. Otro tanto sucede con las cantidades continuas: no existirían si no tuviesen unidad: cuando las dividimos, al perder su unidad, pierden al mismo tiempo su naturaleza. Considerad asimismo los cuerpos de las plantas y de los animales, cada uno de los cuales es uno: si llegan a perder su unidad fraccionándose en diversas partes, pierden inmediatamente su esencia; ya no son lo que eran, se han convertido en seres nuevos que, a su vez, existen en cuanto son unos. Lo que constituye en nosotros la salud es que las partes de nuestro cuerpo están coordinadas en unidad; la belleza está en que la unidad contiene todos nuestros miembros; la virtud, en que nuestra alma tiende a la unidad y deviene una gracias a la armonía de sus facultades.

Puesto que el Alma trae a unidad a todas las cosas al producirlas, al moldearlas, al darles forma, ¿debemos, después de habernos elevado hasta el alma, decir de ésta que no sólo da la unidad, sino que es ella misma lo Uno en sí? No. Como las demás cosas que da a

los cuerpos, tales como la forma, la figura, en modo alguno son idénticas al alma que las da, así el alma da la unidad sin ser lo Uno: sólo contemplando lo Uno hace *una* cada una de sus producciones, como sólo contemplando al hombre en sí hace al hombre (a condición, sin embargo, de que tome con la idea del hombre en sí la unidad que en esa idea se halla implicada). Cada una de las cosas todas a que llamamos *unas* tiene una unidad proporcionada a su esencia, de suerte que participan más o menos de la unidad según que participen más o menos del ser. Así, el alma es otra cosa que lo Uno; empero, como *es* en más alto grado que el cuerpo, participa más de la Unidad, sin que sea lo Uno mismo, porque es una, pero la unidad, en ella, es contingente. El alma y lo Uno son dos cosas diferentes, como el cuerpo y lo Uno. Una cantidad discreta como un coro está muy lejos de lo Uno; una cantidad continua se acerca más a él, y más aún se le acerca y participa de él el alma. Si de que el alma no podría existir sin ser una se concluye que el Alma y lo Uno son idénticos, dos cosas responderemos a esto. En primer lugar, también las demás cosas tienen una existencia individual porque poseen unidad, y sin embargo, no son lo Uno mismo (pues el cuerpo no es idéntico a lo Uno, no obstante lo cual participa de lo Uno). Además, el alma es múltiple del mismo modo que es una, aun cuando no se compone de partes, ya que posee diversas facultades, como son la razón discursiva, el deseo, la percepción, etc., facultades que la unidad, como un lazo, liga conjuntamente. El alma, indudablemente, da unidad a otra cosa, que es el cuerpo, porque empieza por poseer ella unidad; pero esa unidad la recibe el alma de otro principio, que es lo Uno mismo.

II.—Pero, se dirá, en cada uno de los seres particulares que son unos, ¿no es idéntica la esencia a la unidad? La esencia y el ser, ¿no son idénticos a la uni-

dad en toda esencia y en todo ser, de tal suerte que al encontrar el ser se encuentre también la unidad? ¿No es la esencia en sí la unidad en sí, de suerte que, si la esencia es inteligencia, la unidad sea también inteligencia, inteligencia que, siendo el ser en primer grado, sea también la unidad en primer grado, y que, al dar el ser a las demás cosas, les dé igualmente unidad? ¿Qué puede ser la unidad, en efecto, fuera del ser y de la esencia? El ser es idéntico a la unidad (porque *hombre* y *un hombre* significan la misma cosa), o bien la unidad es el número de cada cosa tomada aparte, y, del mismo modo que se dice *dos* de un objeto que está agregado a otro, se dice *uno* de un objeto que está solo.

Si el número forma parte de los seres, también la unidad forma parte de ellos, evidentemente, y es preciso que tratemos de ver qué clase de ser es. Si la unidad no es más que una noción imaginada por el alma para contar, la unidad no tiene existencia real. Sin embargo, más arriba dijimos que cada cosa, al perder la unidad, pierde también la existencia. Es preciso, pues, ver si el ser y la unidad son idénticos, ya sea considerados en cada cosa, ya absolutamente.

Si el ser de cada cosa es pluralidad, tenemos que, como la unidad no puede ser pluralidad, la unidad y el ser son dos cosas diferentes. Ahora bien, el hombre, comoquiera que es *animal* y *racional*, encierra en sí una pluralidad de elementos a que sirve de lazo la unidad. El hombre y la unidad son, pues, dos cosas diferentes: el hombre es divisible, la unidad es indivisible. Además, el Ser universal, como encierra en sí todos los seres, es todavía más múltiple; difiere, por tanto, de la unidad; con todo, posee la unidad por participación. El Ser posee vida e inteligencia (porque no puede considerársele como privado de vida); es, pues, múltiple. Por último, si el Ser es Inteligencia es igualmente múltiple.

tiple en este respecto, y mucho más lo es si contiene a las *formas*: porque la *idea* no es verdaderamente una; antes es un número, tanto la idea individual como la idea general; no es una sino como el mundo es uno.

Además, lo Uno en sí es lo que es primero; pero la Inteligencia, las formas y el Ser no son cosas primeras. Cada forma es múltiple y compuesta; por consiguiente, es una cosa posterior, ya que las partes son anteriores al compuesto que constituyen. Que la Inteligencia no es lo que es primero, es cosa que se ve por los siguientes hechos: existir, para la Inteligencia, es necesariamente pensar, y la Inteligencia mejor, la que no contempla los objetos exteriores, debe pensar lo que está por encima de ella, pues que, al volverse hacia sí misma, se vuelve hacia su principio. Por una parte, si la Inteligencia es a la vez la cosa pensante y la cosa pensada, implica dualidad, no es simple, no es lo Uno. Por otra parte, si la Inteligencia contempla un objeto otro que ella, ese objeto no puede ser sino un objeto mejor que ella y situado por encima de ella. Por último, si la Inteligencia se contempla a sí misma y al mismo tiempo contempla lo que es mejor que ella, también de esta manera se halla en el segundo rango. Fuerza es, pues, admitir que la Inteligencia que posee tal naturaleza goza de la presencia del Bien, de lo Primero, y que lo contempla; pero que, al mismo tiempo, está presente a sí misma, y que se piensa como siendo todas las cosas. Ahora bien, al encerrar en sí tal diversidad, está muy lejos de ser lo Uno.

Así, lo Uno no es todas las cosas, pues que de esa manera ya no sería lo Uno. Tampoco es la Inteligencia, porque entonces sería también todas las cosas, ya que la Inteligencia es todas las cosas. Ni es tampoco el Ser, pues que también el Ser es las cosas todas.

III.—¿Qué es, pues, lo Uno? ¿Cuál es su naturale-

za? Nada de extraño tiene que sea tan difícil decirlo, cuando es difícil incluso decir lo que es el ser, lo que es la forma. Las formas son, empero, el fundamento de nuestro conocimiento. Cuantas veces avanza el alma hacia lo que es sin forma, comoquiera que no puede comprenderlo porque no es determinado ni ha recibido, por decirlo así, la huella de un tipo distintivo, se aparta de ello porque teme no tener ante sí más que la nada. Así se turba al hallarse en presencia de las cosas de este género, y frecuentemente descien- de de nuevo con gusto; entonces, al alejarse de esas cosas, se deja caer en cierto modo hasta que encuen- tra algún objeto sensible en el que se detiene y afir- ma, semejante al ojo que, fatigado por la contempla- ción de objetos menudos, se vuelve de mejor grado a los grandes. Cuando el alma quiere ver por sí mis- ma, viendo entonces solamente porque está con el ob- jeto que ve, y como, además, es una porque forma una sola cosa con ese objeto, se imagina que lo que buscaba se le ha escapado, porque no es distinta del objeto que piensa.

Con todo, aquel que quiera hacer un estudio filosó- fico de lo Uno deberá adoptar la pauta siguiente: pue- sto que es lo Uno lo que buscamos, puesto que es el Principio de todas las cosas, el Bien, lo Primero, lo que consideramos, todo el que quiera alcanzarlo no se alejará de lo que ocupa el primer rango para caer en lo que ocupa el postrero, sino que llevará su alma, de las cosas sensibles, que ocupan el postrer grado entre los seres, a las cosas que ocupan el postrer ran- go; se libertará de todo mal, pues que desea elevarse al Bien; se remontará al principio que en sí mismo posee; por último, llegará a ser uno, de múltiple que era. Sólo con estas condiciones contemplará el Principio supremo, lo Uno. Convertido así en intelligen- cia, habiendo confiado a la inteligencia su alma y edi-

ficado ésta sobre aquélla, con objeto de que perciba con vigilante mirada cuanto la inteligencia vea, contemplará con ésta lo Uno, sin servirse de ninguno de los sentidos, sin mezclar ninguna de sus percepciones a los datos de la inteligencia; contemplará, digo, el principio más puro con la inteligencia pura, con lo que constituye el grado más elevado de la inteligencia. Así, pues, cuando un hombre que se aplica a la contemplación de un tal principio se lo representa como una magnitud o una figura, como una forma, en fin, no es su inteligencia lo que le guía en esa contemplación, ya que la inteligencia no está destinada a ver esas cosas; lo que actúa en él es la sensación, o la opinión, compañera de la sensación. La inteligencia sólo es capaz de hacernos conocer aquellas cosas que caen dentro de su campo.

La Inteligencia puede ver las cosas que están por encima de ella, las que le pertenecen, y las que proceden de ella. Las cosas que pertenecen a la Inteligencia son puras; pero son menos puras y menos simples aún que las cosas que están por encima de la Inteligencia—o, por mejor decir, que la cosa que está por encima de la Inteligencia. Esa cosa no es la Inteligencia, sino superior a ella. La Inteligencia es, en efecto, ser, mientras que el Principio que está por encima de ella no es ser, sino que es superior a todos los seres. Tampoco es el Ser, ya que el Ser tiene una forma especial—la del Ser—, y lo Uno es sin forma, aun inteligible. Comoquiera que la naturaleza es quien engendra todas las cosas, lo Uno no puede ser ninguna de ellas. No es, pues, ni cierta cosa, ni cantidad, ni cualidad, ni inteligencia, ni alma, ni lo que se mueve, ni lo que es estable; no es en el lugar ni en el tiempo, sino que es lo *uniforme en sí*; o, mejor dicho, es *sin forma*, está por encima de toda forma, por encima del movimiento y de la estabilidad, ya que

todo eso pertenece al Ser y lo hace múltiple. Pero ¿por qué no es estable, si no se mueve? Es que una de estas dos cosas, o las dos juntas, sólo al Ser pueden convenir. Además, lo que es estable es tal por la estabilidad, y no es idéntico a la estabilidad misma; así, no posee estabilidad sino por accidente, ni sigue siendo simple.

Tampoco se nos objete que al decir que lo Uno es causa primera le atribuimos algo contingente. A quien entonces atribuimos la contingencia es a nosotros mismos, ya que somos nosotros quienes recibimos algo de lo Uno, mientras que él permanece en sí mismo.

Para hablar, pues, con exactitud, no es preciso decir de lo Uno que es *esto* o *aquello*, no hay que darle un nombre u otro; lo único que podemos hacer es, por decir así, girar en torno a él e intentar expresar lo que con relación a él sentimos, ya que unas veces nos aproximamos a lo Uno, y otras veces nos alejamos de él, debido a nuestra incertidumbre respecto de él.

IV.—La causa principal de nuestra incertidumbre es que la *comprensión* que de lo Uno tenemos no nos viene del *conocimiento científico*, ni del *pensamiento*, como el conocimiento de las demás cosas inteligibles, sino de una *presencia (paronsía)* que es superior a la ciencia. Cuando el alma adquiere conocimiento científico de un objeto, se aleja de lo Uno y deja por completo de ser una; porque la ciencia implica la razón discursiva, y la razón discursiva implica multiplicidad. El alma, en este caso, se aparta de lo Uno y cae en el número y en la multiplicidad. Para alcanzar a lo Uno es, pues, preciso elevarse por encima de la ciencia, no alejarse nunca de lo que es esencialmente uno; hay que renunciar, por consiguiente, a la ciencia, a los objetos de la ciencia y a todo espectáculo que no sea el de lo Uno—incluso al de lo Bello, pues lo Bello es posterior a lo Uno y viene de él, como la luz del

día viene del sol. Por eso dice de El Platón que es inefable e indescrptible. Sin embargo, hablamos de él, escribir acerca de él; mas es para excitar nuestra alma con nuestras discusiones y dirigirla hacia ese espectáculo divino, como quien enseña el camino a aquel que desea ir a ver un objeto. La enseñanza, en efecto, llega hasta indicarnos el camino y a guiarnos por la senda; pero el conseguir la visión de Dios, ya es tarea propia del que ha deseado conseguir esa visión.

Si vuestra alma no alcanza a gozar de ese espectáculo, si no tiene la intuición de la luz divina, si permanece fría y no experimenta en sí análogo arrebató al del amante que contempla el objeto amado y reposa en el seno de éste, raptó que experimenta el que ha visto la luz verdadera, aquel cuya alma ha sido inundada de claridad al acercarse a esa luz, si no sentís nada de eso, es que habéis intentado elevaros a Dios sin haberos desembarazado de las trabas que por fuerza tenían que deteneros en vuestra marcha y estorbaros la contemplación; es que no os habéis elevado solos, sino que habéis conservado con vosotros algo que os separaba de él; o, mejor dicho, es que todavía no estábais *reducidos a la unidad*. Porque El no está ausente de ningún ser, y, sin embargo, está ausente de todos, de suerte que está presente a todos sin estarlo. Sólo está presente para aquellos solamente que pueden recibirle y que están preparados para ello, que son capaces de ponerse en armonía con él, de alcanzarlo y tocarle en cierto modo en virtud de la conformidad que con él tiene, en virtud, asimismo, de una potencia innata análoga a la que dimana de él, cuando su alma se encuentra por fin en el estado en que se hallaba después de haber comunicado con él: entonces pueden verle en cuanto es visible por su naturaleza. Repito, pues, que si no os habéis elevado ya hasta ese punto, es que todavía estáis alejados de él, ya sea

por los obstáculos de que más arriba hemos hablado, ya por falta de una enseñanza que os haya enseñado el camino que debíais seguir y os haya dado fe en las cosas divinas. En cualquiera de ambos casos, a nadie más que a vosotros mismos habéis de achacar la culpa de ello; para ser solos, no tenéis más que desprenderos de todo. En cuanto a la falta de fe en los razonamientos sobre este punto formulados, remediamos a ella con las reflexiones siguientes.

V.—Quien se imagine que los seres son gobernados por la suerte y el azar, y que dependen de causas materiales, está muy lejos de Dios y de la concepción de lo Uno. No es a hombres de esos a quienes nos dirigimos, sino a aquellos que admiten que hay otra naturaleza que los cuerpos, y que se elevan, a lo menos, hasta el alma. Estos deben aplicarse a comprender bien la naturaleza del alma, y aprender, entre otras verdades, que el alma procede de la inteligencia, y que participando de ésta por la razón es cómo posee la virtud. Deben reconocer, tras esto, que existe una inteligencia superior a la inteligencia racionante—es decir, a la *razón discursiva*—; que los *razonamientos* implican un intervalo entre las nociones, y un movimiento con que el alma recorre ese intervalo; que los *conocimientos* científicos son también razones de la misma naturaleza, razones racionales, razones propias del alma, pero que se han tornado claras, porque el alma se ha agregado la inteligencia que es fuente de los conocimientos científicos. Con la inteligencia que le pertenece, el alma ve el Intelecto divino, que es en cierto modo sensible para ella en el sentido de que se deja percibir por ella; el Intelecto, digo, que domina al alma y que es su Padre—el Mundo inteligible, Intelecto sereno que se mueve sin salir de su quietud, que lo encierra todo en su seno y que es todo, que es a la vez multitud indistinta y multitud distinta; por-

que las ideas que contiene no son distintas como las nociones racionales, que son concebidas una por una. No se confunden, empero, sino que cada una de ellas aparece como distinta de las demás, al modo que en una ciencia todas las nociones, bien que formando un todo indivisible, tienen, sin embargo, su existencia aparte cada cual. Esa multitud de las ideas, tomada en su conjunto, constituye el Mundo inteligible: éste es lo más próximo a lo Primero que hay; su existencia es invenciblemente demostrada por la razón, como la necesidad de la existencia de la misma alma; pero, aunque el Mundo inteligible sea algo superior al alma, todavía no es, sin embargo, lo Primero, porque no es uno, ni simple, mientras que lo Uno, el Principio de todos los seres, es perfectamente simple.

¿Qué es, pues, el principio superior a lo más elevado que hay entre los seres, a la Inteligencia, al Intellecto y al Mundo inteligible? Por fuerza ha de haber, en efecto, un principio que esté por encima de la Inteligencia: ésta aspira a ser lo Uno, pero no lo es; sólo tiene la forma de lo Uno; porque, considerada en sí misma, no está dividida, sino verdaderamente presente a sí misma; no se desmembra, porque está vecina a lo Uno, aun cuando haya osado alejarse de él. Lo que está por encima de la Inteligencia es lo Uno mismo, maravilla incomprensible, del que ni siquiera puede decirse que sea ser, para no hacer de él atributo de otra cosa, y al cual ningún nombre conviene verdaderamente. No obstante, si es preciso nombrarlo, puede adecuadamente llamársele en general *lo Uno*, pero haciéndose el debido cargo de que no es primeramente alguna otra cosa, y luego uno. Por eso lo Uno es tan difícil de conocer en sí mismo; antes es conocido por lo que nace de él, es decir, por la Esencia, porque la inteligencia nos lleva a la Esencia. La naturaleza de lo Uno consiste, en efecto, en ser la fuen-

te de las cosas excelentes, la potencia que engendra los seres, sin que deje de permanecer en sí misma, sin experimentar disminución alguna, sin pasar a los seres que hace nacer. Si llamamos a ese principio *lo Uno*, es para designárnoslo unos a otros elevándonos a una concepción indivisible y llevando a nuestra alma a unidad. Pero cuando decimos que ese principio es uno e indivisible, no es en el mismo sentido en que lo decimos del punto geométrico y de la mónada o unidad aritmética: porque lo que es uno de la manera en que lo son el punto y la mónada, es principio de cantidad, y no existiría si no hubiese antes que él la Esencia y el Principio que aún está antes que la Esencia. No es, pues, a esa clase de uno a la que es preciso aplicar nuestro pensamiento; creemos, sin embargo, que el punto y la mónada poseen analogía con lo Uno, por su simplicidad, así como por la ausencia de toda multiplicidad y de toda división.

VI.—¿ En qué sentido decimos, pues, *lo Uno*, y cómo podemos concebirlo? Reconozcamos que lo Uno es una *unidad* mucho más perfecta que el punto y la mónada, ya que en estos, al hacer abstracción de la magnitud geométrica y de la pluralidad numérica, nos detenemos en lo más pequeño que hay y reposamos en una cosa indivisible, es verdad, pero que existía ya en un ser divisible, en un sujeto otro que ella misma; pero lo Uno no es en un sujeto otro que él mismo, ni en una cosa divisible. Si es *indivisible*, tampoco lo es de la misma manera que lo más pequeño que hay; por el contrario, es lo más grande que hay, no por la magnitud geométrica, sino por la potencia; como no tiene magnitud geométrica, es indivisible en su potencia, porque los seres que están por debajo de él son indivisibles en sus potencias, y no en su masa, pues que son incorpóreos. Hay que admitir igualmente que lo Uno es *infinito*, no como lo sería una *masa*

o una magnitud que no se pudiera recorrer, sino por la incomensurabilidad de su potencia. Aun en el caso de que lo concibáis como Inteligencia o como Dios, todavía está por encima de eso. Cuando con el pensamiento os lo representáis como la unidad más perfecta, aún está más por encima de vuestra representación; si tratáis de formar en vosotros una idea de Dios elevándoos a lo más uno que hay en vuestra inteligencia, y aún es más simple que eso, porque permanece en sí mismo y no hay en él nada contingente.

También puede comprenderse que es soberanamente uno porque *se basta a sí mismo*, es *absoluto*; porque el principio más perfecto es necesariamente aquel que mejor se basta a sí mismo, que menos necesita de otro. Ahora bien, toda cosa que no es una, sino múltiple, tiene necesidad de otro: como no es una, sino compuesta de elementos múltiples, su esencia tiene necesidad de devenir una; pero lo Uno mal puede tener necesidad de sí mismo, pues que ya es uno. Más aún: el ser que es múltiple necesita de tantas cosas cuantas contiene en sí, porque como cada una de las cosas que son en él no existe sino por su unión con las demás, y no en sí misma, se encuentra con que necesita de las demás, de suerte que semejante ser tiene necesidad de otro, ya para las cosas que son en él, ya para su conjunto. Por consiguiente, si debe haber algo que se baste plenamente a sí mismo, es indudablemente lo Uno, único que de nada necesita, ni con relación a sí mismo, ni con relación al resto. No necesita de nada ni para *ser*, ni para *ser feliz*, ni para *ser edificado*. En primer lugar, como causa que es de los demás seres, no les debe la existencia. Además, ¿cómo había de recibir su felicidad de fuera? La felicidad, en él, no es cosa contingente, sino su naturaleza misma. Por último, como no ocupa lugar, no necesita de base o fundamento en que ser edificado,

como si no pudiera sostenerse a sí mismo; todo lo que tiene necesidad de ser edificado es inanimado, es una masa pronta a caer si no tiene qué la sostenga. En cuanto a lo Uno, lejos de tener necesidad de sostén, es precisamente aquello sobre que están edificadas todas las demás cosas; es él quien, al darles existencia, les ha dado al mismo tiempo un lugar en que estuviesen situadas. Ahora bien, lo que requiere ser situado en un lugar no se basta a sí mismo.

Lo que es principio no necesita de lo que está por debajo de él. El principio de todas las cosas no necesita de ninguna de ellas. Todo ser que no se basta por sí mismo no se basta a sí propio porque aspira a su principio. Si lo Uno aspirase a algo, aspiraría evidentemente a no ser ya uno, es decir, a aniquilarse; pero todo lo que aspira a algo aspira evidentemente a la felicidad y a la conservación; así, puesto que para lo Uno no hay ningún bien fuera de sí mismo, nada hay que lo Uno pueda querer. Es el *Bien de manera trascendente*; es el Bien, no para sí mismo, sino para los demás seres, para aquellos que pueden participar de él.

No hay, pues, *pensamiento* en lo Uno, porque no debe haber en él diferencia; como tampoco hay movimiento, porque lo Uno es anterior al movimiento como al pensamiento. Por lo demás, ¿qué iba a pensar? ¿Se pensaría a sí mismo? En ese caso, antes de pensar sería ignorante y tendría necesidad del pensamiento, él, que se basta plenamente a sí mismo. No se crea, por otra parte, que porque no se conoce ni piensa haya ignorancia en él. La ignorancia supone una relación, consiste en que una cosa no conoce a otra. Pero lo Uno, como solo que es, no puede conocer ni ignorar nada: por ser como es consigo mismo, no necesita del conocimiento de sí; ni siquiera es preciso atribuirle lo que se llama *ser consigo*, si se quiere que siga siendo lo Uno en toda su pureza; por el contra-

rio, lo que hay que hacer es suprimir la inteligencia, la conciencia, el conocimiento de sí mismo y de los demás seres. No debe concebirsele como siendo *lo que piensa*, sino más bien como siendo el *pensamiento*. El pensamiento no piensa, sino que es la causa que hace pensar a otro ser; ahora bien, la causa no puede ser idéntica a lo que es causado. Con mayor razón, lo que es causa de todas las cosas existentes no puede ser ninguna de ellas. No hay que considerar, pues, esa causa como idéntica al bien que dispensa, sino concebirla como el Bien en un sentido más elevado, como el Bien que está por encima de todos los demás bienes.

VII.—Si porque Dios no es ninguna de las cosas que conocéis permanece vuestro espíritu en incertidumbre, aplicadlo primeramente a esas cosas, y, después, de ahí, pasad a fijarlo en Dios. Ahora bien, al poner vuestro espíritu en Dios, no os dejéis distraer por nada que sea exterior; porque Dios no está en un lugar determinado, privando al resto de su presencia, sino que está presente dondequiera que se encuentre alguien que pueda entrar en contacto con él. Sólo está ausente para aquellos que no pueden alcanzar ese contacto. De igual suerte que, en lo que toca a los demás objetos, mal podría descubrirse aquel que se busca si se piensa en otro, así como no debe añadirse nada extraño al objeto que se piensa si quiere uno identificarse con él, así es aquí preciso estar bien convencido de que es imposible que aquel que tiene en el alma alguna imagen extraña conciba a Dios en tanto que esa imagen distraiga su atención, y es igualmente imposible que el alma, en el momento en que está atenta y, por decirlo así, adherida a otras cosas, tome la forma de lo que es contrario a esas cosas. De igual manera, asimismo, que se dice de la materia que debe estar absolutamente privada de toda cualidad para que sea susceptible de recibir todas las formas, así, y

con más razón aún, debe el alma estar *desprendida de toda forma*, si quiere que nada estorbe en ella el verse colmada e iluminada por la *naturaleza primera*. Así, después de haberse emancipado de todas las cosas exteriores, el alma se volverá enteramente hacia lo que de más íntimo hay en ella; no se dejará desviar por ninguno de los objetos que la rodean; ignorará todas las cosas, primeramente por efecto del mismo estado en que se encontrará, y luego por la ausencia de toda concepción de las formas; ni siquiera sabrá que se aplica a la contemplación de lo *Uno*, que está unida a él; luego, después de haber permanecido suficientemente con él, irá a revelar a los demás, si puede, ese comercio celeste. Si Minos pasó por haber conversado con Júpiter, fué, sin duda, por haber gozado de ese comercio que decimos: lleno del recuerdo de ese coloquio, hizo leyes que eran imagen del mismo, porque, cuando las trazó y redactó, estaba aún bajo el influjo de su unión con Dios. Tal vez, incluso, el alma, en ese estado, juzgue poco dignas de sí las virtudes civiles, si quiere quedarse en la región superna, cosa que ocurre a aquel que ha contemplado largamente a Dios.

Dios, en resumen, no está fuera de ningún ser; por el contrario, se halla presente en todos los seres, pero éstos pueden ignorarlo, porque andan fugitivos y errantes fuera de él, o más bien fuera de sí mismos: no pueden llegar a aquel de que huyen, ni, habiéndose perdido a sí mismos, encontrar otro ser. Un hijo, si está furioso y fuera de sí, no reconocerá a su padre. Mas aquel que haya aprendido a conocerse a sí mismo, ése conocerá al mismo tiempo de dónde viene.

VIII.—Si algún alma se ha conocido a sí propia en otro tiempo, sabe que su movimiento natural no es en línea recta, a menos que haya sufrido alguna desviación, sino que se produce en círculo en torno a alguna cosa interior, en torno a un centro. Ahora bien, el cen-

tro es aquello de que procede el círculo; en este caso, aquello de que procede el alma. El alma se moverá, pues, en torno a su centro, es decir, en torno al principio de que procede, y, dirigiéndose hacia él se adherirá a él como debieran hacer todas las almas. Las almas de los dioses se dirigen siempre hacia él, y es eso lo que hace que sean dioses; porque quienquiera que está adherido al centro de todas las almas, ése es verdaderamente dios; todo el que se aleja mucho de ese centro es un hombre que ha permanecido múltiple, que no ha sido reducido a unidad, o es una bestia.

¿Es, pues, el centro del alma el principio que buscamos, o bien tenemos que concebir otro principio hacia el cual concurren todos los centros?

Observemos, ante todo, que si se emplean las palabras *centro* y *círculo* es solamente por analogía: al decir que el alma es un círculo, no entendemos que sea una figura geométrica, sino que en ella y en torno a ella subsiste la *naturaleza primordial*. Cuando decimos que el alma tiene un centro, queremos decir y entendemos que el alma está suspendida del Primer principio por la parte más elevada de su ser, sobre todo cuando toda ella está separada del cuerpo. Y ahora, como tenemos una parte de nuestro ser encerrada en el cuerpo, nos asemejamos a un hombre que tuviera los pies sumergidos en el agua y el resto del cuerpo por encima del agua; al alzarnos por encima del cuerpo con toda la parte que no está inmersa, enlazamos, mediante el centro de nosotros mismos, con el centro común de todos los seres, de la misma manera que hacemos coincidir los centros de los grandes círculos con el de la esfera que los rodea. Si los círculos del alma fuesen corpóreos, sería preciso que el centro común ocupase cierto lugar, para que aquéllos coincidiesen con él y girasen en torno a él. Mas toda vez que las almas pertenecen al orden de las esencias inteligibles y

que lo Uno está más alto aún que la Inteligencia, fuerza es admitir que la unión del alma y de lo Uno se opera aquí por otros medios que aquellos por que la Inteligencia se une a lo inteligible. Esta unión es, en efecto, mucho más estrecha que la que se realiza entre la Inteligencia y lo inteligible por la semejanza o la identidad: como que se produce en virtud del íntimo parentesco que liga al alma con lo Uno, sin que nada los separe. Los cuerpos no pueden unirse entre sí, porque no se dejan penetrar, pero mal podrían impedir a las esencias incorpóreas que se unan entre sí; porque lo que separa a unas de otras no es una distancia local, sino su distinción, su diferencia; cuando no hay diferencia alguna entre ellas, se son recíprocamente presentes.

Comoquiera que en él no hay diferencia ninguna, lo Uno está siempre presente, y nosotros le estamos presentes desde el punto en que ya no tenemos diferencia en nosotros. El no aspira a nosotros, no se mueve en torno a nosotros; somos nosotros, por el contrario, quienes aspiramos a él. Nos movemos siempre en torno a él; con todo, no siempre fijamos en él nuestra mirada: nos parecemos a un coro de cantantes que rodeasen siempre al corifeo, pero que no cantasen ajustándose a medida, porque apartasen su atención del corifeo para ponerla en algún objeto exterior, mientras que, si se volviesen al que los dirige, cantarían bien y estarían verdaderamente con él. Del mismo modo giramos siempre nosotros en torno a lo Uno, incluso cuando nos desgarramos de él por completo y ya no lo conocemos. No siempre tenemos la mirada puesta en lo Uno; mas cuando lo contemplamos, alcanzamos la meta de nuestros deseos, y gozamos de reposo; dejamos de estar en desacuerdo, y formamos verdaderamente, en torno a él, un coro divino.

IX.—En ese coro, el alma ve la fuente de la Vida,

la fuente de la Inteligencia, el principio del Ser, la causa del Bien, la raíz del Alma. Todas esas cosas emanan de lo Uno sin disminuirlo. No es lo Uno, en efecto, una masa corpórea; si no, las cosas que nacen de él serían perecederas. Ahora bien, son eternas, porque su principio se mantiene siempre el mismo, porque no se divide para darles nacimiento, sino que permanece entero todo él. Todas esas cosas duran como dura la luz tanto cuanto el mismo sol dura. Por lo que hace a nosotros, no estamos separados de lo Uno, no estamos distantes de él, aun cuando la naturaleza corporal, al aproximarse a nosotros, nos haya atraído a sí. Pero en lo Uno respiramos, en él subsistimos; porque no nos ha dado una vez para alejarse a seguida de nosotros, sino que nos da siempre, en tanto que sigue siendo lo que es, o, mejor dicho, en tanto que nos volvemos hacia él; ahí es donde encontramos la felicidad; alejarnos de él es decaer. En él reposa nuestra alma: elevándose a ese lugar puro de todo mal se liberta de los males; ahí piensa, ahí es impasible, ahí vive verdaderamente. La vida actual, en que no somos con Dios, no es sino un vestigio, una sombra de la vida verdadera. La vida verdadera, en que somos con Dios, es la actualidad de la Inteligencia. Esa actualidad de la Inteligencia es la que engendra los dioses al tocar a lo Uno con un modo de tacto silencioso; ella es quien engendra la belleza, y la justicia, y la virtud. Eso es lo que lleva en su seno el alma colmada de Dios; en él está su principio y su fin: su principio, porque de ahí es de donde procede el alma; su fin, porque ahí es donde está el bien a que tiende, y porque, al retornar ahí, torna a ser lo que era. La vida terrenal, en medio de las cosas sensibles, es para el alma una caída, un destierro, la pérdida de sus alas.

Lo que acaba de demostrar que nuestro bien está en la región superna, es el amor que es innato en nuestra

alma, como hacen ver las descripciones y los mitos que presentan al Amor como esposo del alma. En efecto, pues que el alma, que es otra que Dios, procede de él, es necesariamente forzoso que le ame; pero cuando el alma está en la región superna, tiene un amor celeste; aquí abajo, ya no tiene más que un amor vulgar: porque allá arriba es donde habita Venus Urania, mientras que aquí abajo sólo tenemos la Venus Pandemos (vulgar) y adúltera. Ahora bien, toda alma es una Venus, como indica el mito del nacimiento de Venus y del Amor (*Vide: Enn. III.—Quinto tratado; 4*), al que se hace nacer al mismo tiempo que a ella. Mientras permanece fiel a su naturaleza, el alma ama, pues, a Dios y quiere unirse a él, como una virgen nacida de padre noble y cautivada por un hermoso Amor. Mas cuando, ya que ha descendido a la generación, el alma, engañada por las falsas promesas de un amante adúltero, ha cambiado su amor divino por un amor mortal, entonces, alejada de su padre, se entrega a todo género de excesos; pero acaba por sentir vergüenza de esos desórdenes, y entonces se purifica, vuelve a su padre, y encuentra al lado de éste la verdadera felicidad. Qué ventura es entonces la suya, cosa es de que hasta cierto punto pueden, los que no la han gustado, juzgar por los amores terrenales, viendo la alegría que siente aquel que ama y alcanza lo que ama. Pero esos amores perecederos y engañosos sólo a fantasmas se dirigen; fantasmas que no tardan en desaparecer, porque lo que verdaderamente amamos no son esas apariencias sensibles. No, no son ellas nuestro bien, no son lo que buscamos. Sólo en la región superna está el verdadero objeto del amor, el único a que podemos unirnos, con que podemos identificarnos, que podemos poseer íntimamente, porque no está separado de nosotros por la envoltura de la carne. Todo aquel que lo conozca conocerá lo que digo: sabe que el alma vive entonces con

otra vida, que avanza hacia Dios, que lo alcanza, que lo posee, y, en ese estado, reconoce la presencia del dispensador de la verdadera vida. Entonces ya no necesita de nada más; lejos de eso, debe renunciar a toda otra cosa para fijarse solamente en Dios, identificarse con él, amputar de sí cuanto la rodea. Es preciso, pues, que nos apresuremos a salir de aquí abajo, que nos desgarrremos en cuanto sea posible del cuerpo a que tenemos aún la pena de estar encadenados, que nos esforcemos por abarcar a Dios con todo nuestro ser, sin dejar en nosotros parte alguna que no esté en contacto con él. Entonces el alma puede ver a Dios y verse a sí misma, en cuanto su naturaleza lo consiente; se ve brillante de claridad, henchida de luz inteligible, o, por mejor decir, se ve como una luz pura, sutil, ligera; pasa a ser Dios. Mejor dicho, es Dios. En ese estado, pues, el alma es como un fuego resplandeciente. Si luego cae de nuevo en el mundo sensible, se sumerge en la obscuridad.

X.—Pero ¿por qué el alma que se ha elevado hasta la región superna no permanece en ella? Es que no está completamente desprendida aún de las cosas terrenales. Pero tiempo llegará en que goce sin interrupción de la vista de Dios, y será cuando ya no la turben las pasiones del cuerpo. La parte del alma que ve a Dios no es aquella que es perturbada por esas pasiones (no es el alma irracional), sino la otra parte (es decir, el alma racional); ahora bien, esa parte pierde la visión de Dios cuando no pierde la ciencia que consiste en las demostraciones, en las conjeturas y razonamientos. En la visión de Dios, en efecto, lo que ve no es la razón, sino algo anterior, superior a la razón; si lo que ve está unido todavía a la razón, lo está entonces como lo está aquello que es visto. Aquel que se ve, cuando ve, se verá tal, es decir, simple, estará unido a sí mismo como siendo tal, y, en fin, se sentirá

devenido tal. Y ni siquiera debe decirse que verá, sino que será lo que es visto, si es que aún cabe distinguir aquí lo que ve y lo que es visto, y afirmar que estas dos cosas no forman una sola; pero este aserto sería temerario, porque, en ese estado, aquel que ve no ve, propiamente hablando, no distingue, no se imagina dos cosas; deviene completamente otro, deja de ser él, nada conserva de sí mismo. Absorto en Dios, ya no forma sino uno con él, como un centro que coincide con otro centro: éstos, en efecto, forman uno solo en tanto que coinciden, y dos en tanto que son distintos. En ese sentido decimos aquí que el alma es *otra* que Dios. Así, este modo de visión es difícilísimo de describir. ¿Cómo presentar, en efecto, como diferente de nosotros a Aquel que, cuando lo contemplábamos, no se nos aparecía como otro que nosotros mismos, sino formando *uno* solo con nosotros?

XI.—Esto es, sin duda, lo que significa la prohibición que se hace en los mismos, vedando que se revele el secreto de los mismos a los hombres que no han sido iniciados: comoquiera que lo que es divino es inefable, se prescribe que no se hable de ello al que no ha tenido la ventura de verlo.

Así, pues, ya que en esa visión de Dios no había dos cosas, ya que el que veía era idéntico a Aquel a que veía, de suerte que no lo veía, sino que estaba unido a él, si alguien pudiera conservar el recuerdo de lo que era cuando se hallaba así absorbido en Dios, tendría en sí mismo una imagen fiel de Dios. Entonces, en efecto, él mismo era uno, no encerraba en sí ninguna diferencia, ni respecto de sí propio, ni respecto de los demás seres. Mientras que era así transportado a la región celestial, nada obraba en él, ni la cólera, ni la concupiscencia, ni la razón, ni siquiera el pensamiento; más aún: ni siquiera era él mismo, si así puede decirse, sino que, sumido en el *raptó* o *entusiasmo* tran-

quilo y solitario con Dios, gozaba de imperturbable calma. Encerrado en su propia esencia, a ninguna parte se inclinaba, ni siquiera se volvía hacia sí mismo; estaba, en fin, en estabilidad perfecta, había pasado a ser en cierto modo la estabilidad misma.

En ese estado, en efecto, el alma ni siquiera se ocupa ya de las cosas bellas: élévase por encima de lo Bello, deja atrás el coro de las virtudes. Así, aquel que penetra en el interior de un santuario deja tras sí las estatuas que se alzan en el templo; esas estatuas son los objetos que primeramente se presentarán luego a sus ojos cuando salga del santuario, después que haya gozado del espectáculo interior, cuando haya entrado en comunicación íntima, no con una imagen o una estatua (pues que sólo al salir examinará las imágenes y las estatuas), sino con la Divinidad. La misma palabra «espectáculo» parece que no convenga aquí para expresar esa contemplación del alma; más bien es *un éxtasis, una simplificación, un abandono de sí, un deseo de contacto, una perfecta quietud, un ansia, en fin, de confundirse con aquello que se contempla en el santuario*. Quien busque ver a Dios de otra manera, no sabría gozar de su presencia. Con el empleo de estas figuras misteriosas quieren indicar los sabios profetas cómo se ve a Dios. Pero el sabio hierofante, penetrando el misterio, puede, una vez que ha llegado a ese punto, gozar de la visión verdadera de lo que está en el santuario. Si todavía no ha llegado ahí, concibe, cuando menos, que lo que está en el santuario es una cosa invisible para los ojos del cuerpo, que es fuente y principio de todo, y lo conoce así como el principio por excelencia; pero cuando ha penetrado en el santuario, ve el principio, entra en comunicación con él, une lo semejante a lo semejante, sin dejar aparte nada de lo que el alma es capaz de poseer de las cosas divinas.

Antes de alcanzar la visión de Dios, el alma desea

lo que le queda por ver; ahora bien, para el que se ha encumbrado por cima de las cosas todas, lo que le queda por ver es Aquel que está por encima de todas las cosas. La naturaleza del alma, en efecto, no irá nunca al no-ser absoluto; al rebajarse, caerá en el mal: por consiguiente, en el no-ser, pero no en el no-ser absoluto. Si sigue el camino contrario, llegará, no a una cosa diferente, sino a sí misma. De que no sea entonces en ninguna cosa diferente de sí, no se sigue que no sea en ninguna cosa: es en sí misma. Ahora bien, aquel que es en sí mismo sin ser en el Ser, necesariamente es en Dios. Cesa entonces de ser una esencia, deviene superior a la Esencia en tanto que entra en comunicaci6nn con Dios. El que se ve así devenido Dios tiene en sí mismo una imagen de Dios; y si se eleva por encima de sí mismo, si deviene como una imagen que viniese a confundirse con su modelo, alcanzará el término de su ascensión. Luego, cuando haya perdido la visión de Dios, podrá aún, despertando la virtud que ha conservado en sí, y considerando las perfecciones que ornan su alma, remontarse a la región celestial, elevarse, por la virtud, a la inteligencia, y por la sapiencia a Dios mismo.

Tal es la vida de los dioses; tal es, asimismo, la de los hombres divinos y bienaventurados: desprendimiento de todas las cosas terrenales, desprecio de los terrenos deleites, fuga del alma hacia Dios, a quien ve sola y a solas.

APENDICES

PRINCIPIOS DE LA TEORIA
DE LOS INTELIGIBLES

POR

PORFIRIO

REPARTIDOS CONFORME AL ORDEN ADOPTADO
PARA LAS ENNEADAS DE PLOTINO

ENNÉADA PRIMERA

SEGUNDO TRATADO

De las Virtudes

I.—Unas son las virtudes del *ciudadano*, y otras las del hombre que trata de elevarse a la contemplación y al cual, atendiendo a esta razón, se llama espíritu *contemplativo*. Diferentes son, asimismo, las virtudes de *aquel que contempla la inteligencia*, como son, por último, diferentes las virtudes de la *inteligencia pura*, que está completamente separada del alma.

1.º Las *virtudes civiles* (*aretay toy politikoy*) consisten en ser moderados en las pasiones y seguir en las acciones las *leyes racionales del deber* (*logismos toy kathékontos*). Comoquiera que la finalidad de esta virtud reside en tornarnos benévolos en el trato con nuestros semejantes, se les llama *civiles* por cuanto unen a los ciudadanos entre sí. «La *prudencia* se refiere a la parte racional de nuestra alma; el *valor*, a la parte irascible; la *templanza* consiste en la concordancia y armonía de la parte concupiscible y la razón; la *justicia*, en fin, en que todas estas facultades lleven a cabo la función que es propia de cada una de ellas, ya sea para mandar, ya para obedecer.»

2.º Las virtudes del hombre que trata de elevarse a la contemplación consisten en desprenderse de las cosas terrenas. Así se les llama *purificaciones* (*Katharseis*). Exigen de nosotros que nos abstengamos de los actos que ponen en juego los órganos y afecciones que se refieren al cuerpo. El objeto de estas virtudes es ele-

var al alma al ser verdadero. Al paso que las virtudes civiles son ornato de la vida mortal y preparan para las *virtudes purificativas*, estas últimas exigen del hombre a quien hermocean que se abstenga de aquellos actos en que el cuerpo desempeña el principal papel. Así, en las virtudes purificativas, «la *prudencia* consiste en no opinar con el cuerpo, sino en obrar por sí mismo, lo cual es obra del pensamiento puro; la *templanza*, en no compartir las pasiones del cuerpo; el *valor*, en no temer ser separado de ese cuerpo, como si la muerte sumiese al hombre en el vacío y en la nada; la *justicia*, en fin, consiste en que la razón y la inteligencia sean quienes manden, y en que sean obedidas.» Las virtudes civiles moderan las pasiones; tienen por finalidad enseñarnos a vivir conforme a las leyes de la naturaleza humana. Las *virtudes contemplativas* descuajan del alma las pasiones: su finalidad se cifra en tornar al hombre semejante a Dios.

Una cosa es *purificarse*, y otra *ser puro*. Así, las *virtudes purificativas* pueden, como la misma purificación, ser consideradas desde dos puntos de vista: purifican al alma, y ornán al alma que es purificada, porque el fin de la purificación es la pureza. Pero toda vez que la purificación y la pureza consisten en un ser separados de toda cosa extraña (es decir, ajena), el bien es cosa diferente del alma que se purifica. Si el alma que se purifica hubiese poseído el bien antes de perder su pureza, le bastaría con purificarse; aun en ese caso, lo que le quedase después de purificada sería el bien, y no la purificación. Pero el alma no es el bien; únicamente puede participar de él, tener su forma; si no, no habría caído en el mal. El bien, para el alma, es el estar unida a su autor; el mal, unirse a las cosas inferiores.» En cuanto al mal, hay dos clases de él: la una, ese unirse a las cosas inferiores; la otra, abandonarse a las pasiones. Las

virtudes civiles deben su nombre de *virtudes* y su valor a que libertan al alma de una de esas dos clases de mal (de las pasiones). Las *virtudes purificativas* son superiores a las primeras en que libran al alma de la especie de mal que es propia de ella; es decir, de su unión con las cosas inferiores. Por consiguiente, cuando el alma está pura, es preciso unirle a su autor; su virtud, después de su *conversión*, consiste en el conocimiento y en la ciencia del ser verdadero. No porque el alma carezca de ese conocimiento, sino porque, sin el conocimiento que es superior a ella, sin la inteligencia, no ve lo que posee.

3.º Hay un tercer linaje de virtudes que son superiores a las virtudes civiles y a las virtudes purificativas: las *virtudes del alma que contempla la inteligencia*. «Aquí la *prudencia* y la *cordura* consisten en »contemplar las esencias que contiene la inteligencia; »la *justicia* está, para el alma, en cumplir su función »propia, es decir, en adherirse a la inteligencia y dirigir hacia ella su actividad; la *templanza* es la »versión íntima del alma hacia la inteligencia; el *valor* »es la impassibilidad, merced a la cual el alma se torna semejante a aquello que contempla, ya que el alma es impassible por naturaleza. Estas virtudes tienen entre sí el mismo encadenamiento que las demás.»

4.º Hay una cuarta clase de virtudes, las *virtudes ejemplares*, que residen en la inteligencia. Tienen respecto de las virtudes del alma la ventaja que lleva el tipo a la imagen, ya que la inteligencia contiene a la vez todas las esencias que son tipos de las cosas inferiores. «En la inteligencia, la *prudencia* es la ciencia; »la *sapiencia* es el pensamiento; la *templanza*, la »versión hacia sí mismo; la *justicia*, la realización de »su función propia; el *valor* es la identidad de la inteligencia, su perseverancia en mantenerse pura, con-

»centrada en sí misma, en virtud de su superioridad.»

Hay, de esta suerte, cuatro clases de virtudes, a saber: primero, las virtudes ejemplares, propias de la inteligencia, a cuya esencia pertenecen; segundo, las virtudes del alma vuelta hacia la inteligencia y henchida de su contemplación; tercero, las virtudes del alma que se purifica o que se ha purificado de las pasiones brutales propias del cuerpo; cuarto, las virtudes que embellecen al hombre encerrando en estrechos límites la acción de la parte irracional y moderando sus pasiones. «Quien posee las virtudes del orden superior posee necesariamente (en potencia) las virtudes inferiores. La relación recíproca, empero, no se da.» El que posea las virtudes superiores no preferirá servirse de las inferiores, simplemente porque las posee; únicamente las empleará cuando las circunstancias lo exijan. Los fines, en efecto, difieren según la clase de virtudes. El fin de las *virtudes civiles* consiste en moderar nuestras pasiones para hacer nuestra conducta conforme a las leyes de la naturaleza humana; el de las *virtudes purificativas*, en desprender por completo al alma de las pasiones; el de las *virtudes contemplativas*, en aplicar el alma a las operaciones intelectuales, hasta el punto de que ya no tenga necesidad de pensar en emanciparse de las pasiones; el de las *virtudes ejemplares*, por último, ofrece analogía con el fin de las demás virtudes. Así, las virtudes prácticas hacen al hombre virtuoso; las virtudes purificativas, al hombre divino o al buen demonio; las virtudes contemplativas, al dios; las virtudes ejemplares, al Padre de los dioses. Debemos aplicarnos sobre todo a las virtudes purificativas, pensando que podemos adquirirlas desde esta vida, y que su posesión lleva a las virtudes superiores. Es, pues, preciso llevar tan lejos como sea posible la purificación, que consiste en separarse del cuerpo y libertarse de todo movimiento apasionado de

la parte irracional. Pero ¿cómo puede purificarse el alma? ¿Hasta dónde puede llegar la purificación? He aquí dos cuestiones que vamos a examinar.

En primer lugar, el fundamento y base de la purificación estriba en conocerse a sí mismo, en saber el hombre que es un alma ligada a un ser ajeno a ella y de esencia diferente de la suya.

Ya que está uno convencido de esta verdad, ha de recogerse en sí mismo, desprendiéndose del cuerpo y emancipándose completamente de sus pasiones. El que se sirve con demasiada frecuencia de sus sentidos, bien que lo haga sin poner en ello apego ni deleite, se ve, empero, distraído por el cuidado del cuerpo, y es encadenado a éste por la sensibilidad. Los dolores y los placeres producidos por los objetos sensibles ejercen sobre el alma una gran influencia y le inspiran inclinación respecto del cuerpo. Importa quitar al alma semejante disposición. «Con esa mira, el alma no concederá al cuerpo sino aquellos deleites que le son necesarios, que sirven para curarle de sus sufrimientos, para aliviarle de sus fatigas, para impedirle que llegue a ser importuno. Librarás el alma de los dolores; si esa liberación no está en su mano, sobrellevará pacientemente el dolor y lo disminuirá al no consentir en compartirlo. Mitigará la cólera cuanto sea posible; tratará, inclusive, de suprimirla por entero, y si no puede lograr esto, a lo menos en nada participará de ella por su voluntad, dejando a otra naturaleza (a la naturaleza animal) el arrebató irreflexivo, y, sobre esto, reduciendo y debilitando los movimientos involuntarios en la mayor medida posible. Será inaccesible al temor, pues que ya nada tiene que temer, y también en este orden reprimirá todo movimiento brusco; no dará oídos al temor, como no se trate de una advertencia de la naturaleza ante la proximidad de un peligro. No deseará absolu-

»tamente nada vergonzoso: en el beber y en el comer
»no buscará sino la satisfacción de una necesidad, a
»la que, empero, permanecerá extraña. En cuanto a los
»deleites del amor, ni aun involuntariamente gozará
»de ellos; a lo menos, no excederá de los impulsos de
»la imaginación que tiene su teatro en los sueños. En
»el hombre purificado, la parte intelectual del alma se
»hallará pura de todas estas pasiones. Querrá, inclusi-
»ve, que la parte que siente las pasiones irracionales
»del cuerpo las perciba sin ser agitada por ella ni aban-
»donarse a su influjo; de esta manera, si la misma
»parte irracional llega a sentir emociones, éstas serán
»prestamente calmadas por la presencia de la razón.
»No habrá, pues, lucha cuando el hombre haya pro-
»gresado en la purificación. Bastará con que la razón
»esté presente; el principio inferior la respetará hasta
»el punto de airarse contra sí mismo y reprocharse su
»propia debilidad, si llega a sentir alguna agitación
»que pueda turbar el reposo de su señor.» En tanto
que el alma experimenta aún pasiones, aunque esas
pasiones sean moderadas, tiene que hacer todavía nue-
vos progresos para llegar a ser impassible. Sólo quan-
do ha cesado por completo de compartir las pasiones
del cuerpo es realmente impassible. Lo que permitía a
la pasión agitarse era, en efecto, que la razón le de-
jaba las riendas sueltas, debido a su propia inclina-
ción.

NOVENO TRATADO

Del suicidio

De la separación del alma y del cuerpo.

II.—Lo que la naturaleza ata, la naturaleza lo desata. Lo que el alma ha atado, lo desata el alma. La naturaleza ha atado el cuerpo al alma; pero es el alma la que a sí misma se ha atado al cuerpo. Por consiguiente, a la naturaleza tan sólo corresponde desgarrar al cuerpo del alma, al paso que es el alma misma la que se separa del cuerpo.

III.—Hay una doble muerte: una conocida de todos los hombres; consiste en la separación del cuerpo respecto del alma; la otra, propia de los filósofos, resulta de que el alma se separa del cuerpo. Esta segunda separación en modo alguno es consecuencia de la primera.

ENNÉADA SEGUNDA

CUARTO TRATADO

De la materia

De la concepción de la materia.

IV.—Engendramos con el pensamiento el *no ser* (la materia) al separarnos del ser. Asimismo concebimos el *No ser* (lo Uno) permaneciendo unidos al ser. Por consiguiente, si nos separamos del ser, no concebimos el *No ser* que está por encima del ser (lo Uno), sino que engendramos con el pensamiento *algo engañoso*, nos ponemos en el *estado de indeterminación* en que uno se encuentra al salir de sí mismo. Así como cada cual puede realmente y por sí mismo elevarse hasta el *No ser que está por encima del ser*, así, al separarse del ser con el pensamiento, se llega al *no ser que está por debajo del ser*.

ENNÉADA TERCERA

.....

SEXTO TRATADO

De la impasibilidad de las cosas incorpóreas

De lo incorpóreo.

V.—El nombre *incorpóreo* no designa un solo y el mismo género, como el nombre *cuerpo*. Los incorpóreos o incorporales deben su nombre a que se les concibe por abstracción del cuerpo. Así, unos, como la inteligencia y la razón discursiva, son seres verdaderos, existen sin el cuerpo como con él, subsisten por sí mismos, son por sí mismos actos y vidas; otros, como la materia, la forma sensible sin la materia, el lugar, el tiempo, etc., no constituyen seres verdaderos, están unidos al cuerpo y dependen de él, existen por otro, tienen tan sólo una vida relativa, subsisten únicamente por ciertos actos. Y, al dar a estas cosas el nombre de *incorpóreas*, se indica lo que no son, pero no se dice lo que son.

De la impasibilidad del alma.

VI.—El alma es una esencia sin extensión, inmaterial, incorruptible; su ser consiste en una vida que es la vida misma.

VII.—Cuando el ser de una esencia es la vida misma y sus pasiones son vidas, su muerte consiste en

una vida de cierta naturaleza y no en la entera privación de vida; porque la pasión que esa esencia siente con la muerte no la lleva a la completa pérdida de la vida.

VIII.—Una cosa es la pasión de los cuerpos, y otra la pasión de las cosas incorpóreas. Padecer, para los cuerpos, es cambiar. En cambio, las afecciones y las pasiones propias del alma son actos que no tienen nada de común con el enfriamiento o calentamiento de los cuerpos. Por consiguiente, si la pasión, para los cuerpos, implica siempre un cambio, fuerza es decir que todas las esencias incorpóreas son impasibles. Las esencias inmatrimales e incorpóreas, en efecto, son siempre idénticas en acto. En cuanto a las esencias que atañen a la materia o a los cuerpos, son impasibles en sí mismas, pero los sujetos en que residen padecen. Así, cuando el animal siente, el alma se asemeja a una armonía separada de su instrumento, armonía que por sí misma hace vibrar las cuerdas puestas al unísono; en cuanto al cuerpo, se asemeja a una armonía inseparable de las cuerdas. La causa por que el alma mueve al ser vivo, es que éste está animado. Hay, así, analogía entre el alma y el músico que hace producir sonidos a su instrumento porque posee en sí mismo una potencia armónica. El cuerpo afectado por la impresión sensible se asemeja a las cuerdas puestas al unísono. En la producción del sonido, lo que padece no es la armonía misma, sino la cuerda. El músico la hace resonar porque posee en sí mismo una potencia armónica. Sin embargo, a pesar de la voluntad del músico, el instrumento no produciría acordes conformes a las leyes de la música, si la misma armonía no los dictase.

IX.—El alma se liga al cuerpo al volverse hacia las pasiones que el cuerpo experimenta, y se desprende del cuerpo al apartarse de esas pasiones.

De la impasibilidad de la materia.

X.—He aquí las propiedades de la materia según los antiguos: «La materia es incorpórea, puesto que difiere de los cuerpos. Carece de vida, porque no es ni inteligencia, ni alma—nada que viva por sí. Es informe, variable, infinita, sin potencia; por consiguiente, no es *ser*, es *no ser*; no es el no ser de la manera en que el movimiento es el no ser, sino que verdaderamente es el no ser. Es una imagen y un fantasma de la extensión, porque es el sujeto primero de la extensión. Es la impotencia, el deseo de la existencia. Si persevera, no es en el reposo, sino en el cambio; parece que contenga siempre en sí los contrarios, lo grande y lo pequeño, lo más y lo menos, el defecto y el exceso. *Deviene* siempre, sin que jamás persevere en su estado ni pueda jamás salir de él. Es la carencia de todo ser; miente, por consiguiente, en aquello que parece ser: si, por ejemplo, parece grande, es pequeña; como vano fantasma huye y desvanécese en el no ser: no por un cambio de lugar, sino por falta de realidad. Resulta de aquí que las imágenes que son en la materia tienen por sujeto una imagen inferior. Es un espejo en que los objetos presentan apariencias diversas según sus posiciones, un espejo que parece colmado aun cuando nada posea, y que parece ser todas las cosas.»

De la pasibilidad del cuerpo.

XI.—Las pasiones se refieren a aquello que está sujeto a destrucción: es la pasión, en efecto, lo que lleva

a la destrucción; padecer y ser destruído pertenecen al mismo ser. Las cosas incorpóreas no están sujetas a destrucción: son o no son; pero en cualquiera de ambos casos, son impasibles. Lo que padece no debe tener esa naturaleza impasible, sino ser capaz de ser alterado y destruído por las cualidades de las cosas que en él se introducen y le hacen padecer, porque lo que en él subsiste no es alterado así como así por el primer objeto que se presente. Resulta de esto que la materia es impasible, ya que no posee cualidad por sí misma. Las formas que tienen a la materia por sujeto, son igualmente impasibles. Lo que padece es el compuesto de la forma y de la materia, cuyo ser consiste en la unión de esas dos cosas, porque está evidentemente sometido a la acción de las potencias contrarias y de las cualidades de las cosas que en él se introducen y le hacen padecer. Por eso los seres que reciben de otro la existencia en lugar de poseerla por sí mismos, pueden igualmente, en virtud de su pasividad, vivir o no vivir. En cambio, los seres cuya existencia consiste en una vida impasible tienen necesariamente una vida permanente; parejamente, las cosas que no viven son igualmente impasibles en tanto que no viven. De donde se sigue que cambiar y padecer convienen exclusivamente al compuesto de la forma y de la materia, al cuerpo, y no a la materia; asimismo, recibir la vida y perderla, sentir las pasiones que de ello son consecuencia, pertenecen al compuesto del alma y del cuerpo. Mal podría ocurrir nada análogo al alma, porque ésta no es una cosa compuesta de vida y de no vida, sino que es la vida misma, ya que su esencia es simple y se mueve a sí misma.

OCTAVO TRATADO

De la naturaleza, de la contemplación y de lo Uno

Del Pensamiento.

XII.—El *pensamiento* no es el mismo en todas partes, sino que difiere según la naturaleza de cada esencia. Es intelectual en la inteligencia, racional en el alma, seminal en la planta; constituye una simple figura en el cuerpo; por último, en el principio que aventaja a todas estas cosas es superior a la inteligencia y al ser.

De la Vida.

XIII.—La palabra *cuerpo* no es la única que se toma en diversos sentidos; lo mismo ocurre con la palabra *vida*. Una cosa es la vida de la planta, otra la vida del animal, otra la vida del alma, otra la vida de la inteligencia, otra la vida del principio que es superior a la inteligencia. Los inteligibles, en efecto, gozan de vida, aun cuando las cosas que de ellos proceden no posean una vida semejante a la suya.

De lo Uno.

XIV.—Por la inteligencia se dicen muchas cosas principio que es superior a la inteligencia (1°

Pero la intuición de ese principio se alcanza mucho mejor merced a una ausencia de pensamiento que no con el pensamiento. Ocurre con esta idea lo que con la del sueño, de que se habla hasta cierto punto en estado de vigilia, pero de que no se adquiere ni conocimiento ni percepción, sino por el sueño. Lo semejante, en efecto, sólo por lo semejante es conocido; condición de todo conocimiento es que el sujeto pase a ser semejante al objeto.

ENNÉADA CUARTA

SEGUNDO TRATADO

De la esencia del alma

XV.—Todo cuerpo está en un lugar; lo incorpóreo en sí no está en un lugar, como tampoco lo están las cosas que tienen la misma naturaleza que él.

XVI.—Lo incorpóreo en sí, por lo mismo que es superior a todo cuerpo y a todo lugar, está presente en todas partes sin ocupar extensión, por manera indivisible.

XVII.—Lo incorpóreo en sí, como no está presente en el cuerpo de manera local, le está presente cuando quiere, es decir, al inclinarse hacia él, en tanto que esto está en su naturaleza. Como no está presente en el cuerpo de una manera local, le está presente por su disposición.

XVIII.—Lo incorpóreo en sí no deviene presente al cuerpo en esencia ni en substancia. No se mezcla con él. Sin embargo, con su inclinación hacia el cuerpo engendra y le comunica una potencia de sí mismo capaz de unirse al cuerpo. La inclinación de lo incorpóreo constituye, en efecto, una segunda naturaleza (el alma irracional) que se une con el cuerpo.

XIX.—El alma tiene una naturaleza intermedia entre la esencia, que es indivisible y la esencia que es divisible por su unión con los cuerpos: la inteligencia es una esencia absolutamente indivisible; sólo los cuerpos son divisibles; pero las cualidades y las formas in-

fundidas en la materia son divisibles por su unión con los cuerpos.

XX.—Las cosas que actúan unas sobre otras no actúan por acercamiento y por contacto. Cuando actúan por acercamiento y por contacto, es sólo accidentalmente.

TERCER TRATADO

Dudas sobre el alma

Unión del alma y del cuerpo

XXI.—La substancia corporal no impide a lo incorpóreo en sí que esté donde quiera y como quiera: porque, del mismo modo que lo inextenso no puede ser contenido por el cuerpo, así la substancia extensa no opone obstáculo alguno a la incorpóreo, y es para este como el no ser. Lo incorpóreo no se transporta allí adonde quiere en virtud de un cambio de lugar, porque sólo la substancia dotada de extensión ocupa lugar. Lo incorpóreo no está tampoco comprimido por el cuerpo, porque sólo la substancia extensa puede ser comprimida y desplazada. Lo que no tiene extensión ni magnitud mal puede ser detenido por la substancia extensa ni estar expuesto a un cambio de lugar. Como está en todas partes y en ninguna, lo incorpóreo, dondequiera que se encuentra, hace sentir su presencia tan sólo por una disposición de cierta naturaleza. En virtud de esa disposición se eleva por encima del cielo o desciende a un rincón del mundo. Y aun la estada en éste no le hace visible a los ojos. Unicamente con sus obras manifiesta su presencia.

XXII.—Si lo incorpóreo está contenido en el cuerpo, no está encerrado en él como un animal en una jaula, porque no puede ser encerrado ni abarcado por el cuerpo. Tampoco está comprimido por él como el agua o el aire en un odre. Produce potencias que del seno de su

unidad irradian al exterior: por esas potencias desciende al cuerpo y lo penetra. Por esa inefable extensión de sí mismo viene al cuerpo y se encierra en él. Nada le liga a él sino es él mismo. No es el cuerpo lo que desliga a lo incorpóreo como consecuencia de una lesión o de su corrupción; es lo incorpóreo el que se desliga a sí mismo al apartarse de las pasiones del cuerpo.

Del descendimiento del alma al cuerpo y del Espíritu.

XXIII.—Así como *estar en la tierra*, para el alma, no es hollar el suelo, como hace el cuerpo, sino tan sólo presidir el cuerpo que pisa la tierra y gravita sobre ella, así *estar en los infiernos*, para el alma, es presidir en una imagen cuya naturaleza consiste en estar en un lugar y tener una esencia tenebrosa. Por eso, si el infierno situado bajo la tierra es un lugar tenebroso, el alma, sin separarse del ser, desciende al infierno cuando se adhiere a una imagen. En efecto, cuando el alma deja el cuerpo sólido a que presidía, sigue unida al *espíritu* que ha recibido de las esferas celestes. Como, por efecto de su afección a la materia, ha desarrollado tal o cual facultad en virtud de la cual tenía un hábito simpatizante respecto de tal o cual cuerpo durante la vida, a consecuencia de esa disposición imprime una forma al *espíritu* con la potencia de su imaginación, y adhiere a sí, de esa suerte, una imagen. Se dice que el alma está en el infierno porque el *espíritu* que la rodea resulta que tiene una naturaleza informe y tenebrosa; y comoquiera que el *espíritu* pesado y húmedo desciende hasta los lugares subterráneos, dícese que el alma desciende bajo tierra; con lo que no se indica que la esencia misma del alma cambie de lugar o esté en un lugar, si no que contrae los hábitos de

los cuerpos cuya naturaleza consiste en cambiar de lugar y en estar en un lugar. Eso es lo que hace que el alma, según su disposición, se adhiera a tal cuerpo de preferencia a tal otro, porque el rango y las cualidades particulares del cuerpo en que entra el alma dependen de la disposición de ésta.

Así, en el supremo estado de pureza se une a un cuerpo próximo a la naturaleza inmaterial—a un cuerpo etéreo. Cuando del desenvolvimiento de la razón descende al de la imaginación, recibe un cuerpo solar. Si se afemina y cobra amor a las formas, reviste un cuerpo lunar. Por último, cuando cae en los cuerpos terrestres, que, como están en analogía con su carácter informe, se componen de vapores húmedos, resulta de esto, para ella, una completa ignorancia del ser, un a modo de eclipse y una verdadera infancia. Al salir de un cuerpo terrestre, turbado todavía su *espíritu* por esos vapores húmedos, se adhiere a una sombra que la torna pesada; porque un *espíritu* de ese linaje tiende naturalmente a descender a las profundidades de la tierra, a menos que le detenga y alce una causa superior. Del mismo modo que el alma está ligada a la tierra por su envoltura terrestre, así el *espíritu* húmedo, a que el alma está unida, le hace arrastrar en pos de sí una imagen que la torna pesada. Cuando pasa a mezclarse a la naturaleza cuyo trabajo es húmedo y subterráneo, se rodea de vapores húmedos. Pero si se separa de la naturaleza, una luz seca, sin sombra ni nubes, brilla inmediatamente en torno a ella. Es la humedad, en efecto, lo que forma las nubes en el aire; la sequedad de la atmósfera produce una claridad seca y serena.

SEXTO TRATADO

De la sensación y de la memoria

De la Sensación.

XXIV.—El alma contiene las razones (las esencias) de todas las cosas. Opera conforme a esas razones, ya sea provocada al acto por un objeto exterior, ya se vuelva hacia esas razones replegándose sobre sí misma. Cuando es provocada al acto por un objeto exterior, aplica a éste sus sentidos; cuando se repliega sobre sí misma, se aplica a los pensamientos. Acaso se diga que lo que de esto resulta es que no hay sensación ni pensamiento sin imaginación, porque, así como en la parte animal no hay sensación sin una impresión producida sobre los órganos de los sentidos, así no hay pensamiento sin imaginación. Hay en ello, evidentemente, analogía: pues del mismo modo que la imagen sensible resulta de la impresión experimentada por la sensibilidad, la imagen intelectual resulta del pensamiento.

De la memoria.

XXV.—La memoria no consiste en retener imágenes, sino que es la facultad de reproducir las concepciones de que nuestra alma se ha ocupado.

ENNÉADA QUINTA

SEGUNDO TRATADO

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

De la «Procesión» de los seres.

XXVI.—Cuando las substancias incorpóreas descienden, se dividen, se multiplican, y su potencia se debilita al aplicarse a lo individual. Si, por el contrario, ascienden, se simplifican, se unifican, y su potencia se acrece cuantosamente.

XXVII.—En la vida de los incorpóreos, la *procesión* (*pródos*) se opera de tal suerte, que el principio superior permanece firme e inquebrantable en su naturaleza, que da de su ser a lo que está por debajo de él sin perder nada ni cambiar en nada. Así, lo que recibe el ser no lo recibe con una corrupción o con un cambio; no es engendrado como la generación (es decir, como el ser sensible), que participa de la corrupción y del cambio. Es, pues, inengendrado e incorruptible porque es producido sin generación ni corrupción.

XXVIII.—Toda cosa engendrada recibe de otro la causa de su generación, ya que nada se engendra sin causa. Pero, entre las cosas engendradas, las que deben su ser a una reunión de elementos son, por lo mismo, perecederas. En cuanto a aquellas que, no siendo compuestas, deben su ser a la simplicidad de su subs-

tancia, son imperecederas, en tanto que indisolubles; al decir que son engendradas, no se entiende por esto que sean compuestas, sino solamente que dependen de una causa. Así, los cuerpos son doblemente engendrados; primeramente, en cuanto que dependen de una causa, y luego como compuestos. Por ende, como doblemente compuestos, son disolubles y perecederos. El alma y la inteligencia, como no son engendradas, en cuanto que no son compuestas, son indisolubles e imperecederas, porque sólo son engendradas sino en cuanto que dependen de una causa.

XXIX.—Todo principio que engendra en virtud de su esencia es superior al producto que engendra. Todo ser engendrado se vuelve naturalmente hacia su principio generador. En cuanto a los principios generadores, algunos de ellos (las substancias universales y perfectas) no se vuelven hacia su producto; otros (las substancias particulares y sujetas a inclinarse hacia lo múltiple) se vuelven en parte hacia su producto y permanecen en parte vueltos hacia sí mismos; otros, por último, se vuelven hacia su producto y no se vuelven hacia sí mismos.

Del Retorno de los seres a lo Primero.

XXX.—De las substancias universales y perfectas, ninguna se vuelve hacia su producto. Todas las substancias perfectas se vuelven a los principios que las han engendrado. El mismo cuerpo del mundo, sólo porque es perfecto, se vuelve al Alma inteligente, y por eso es circular su movimiento. El Alma del mundo se vuelve a la Inteligencia, y la Inteligencia a lo Primero. Todos los seres, pues, aspiran a lo Primero, cada uno en la medida de su poder, desde aquel que ocupa el primer rango en el universo. Esta *vuelta de*

los seres a lo Primero es necesaria, sea mediata o inmediata, por lo demás. Así puede decirse que los seres no aspiran solamente a Dios, sino que además cada uno de ellos goza de él según su poder. En cuanto a las substancias particulares y sujetas a inclinarse hacia lo múltiple, está en su naturaleza no sólo inclinarse hacia su autor, sino también hacia su producto. De esto resulta su caída y su infidelidad. La materia las pervierte porque pueden inclinarse hacia ella, aun cuando también puedan volverse hacia Dios. Así, la perfección hace nacer primeros principios y vuelve hacia ellos a los seres que ocupan el segundo rango. La imperfección, por el contrario, vuelve a las cosas superiores hacia las cosas inferiores, y les inspira amor hacia aquello que antes que ellas se ha alejado de los primeros principios (es decir, hacia la materia).

TERCER TRATADO

De las hipóstasis que conocen, y del principio superior

La inteligencia se conoce por un volver sobre sí misma.

XXXI.—Cuando un ser subsiste por obra de otro, cuando no subsiste por sí al separarse de otro, mal podría volverse hacia sí mismo para conocerse separándose del sujeto merced al cual subsiste, puesto que al separarse de su ser se alteraría y perecería. Pero cuando un ser se conoce a sí mismo separándose de aquel a que está unido, cuando se capta a sí mismo independientemente de sí mismo, cuando tal hace sin exponerse a perecer, evidentemente no recibe su substancia del ser de que puede, sin perecer, separarse para volverse hacia sí mismo y conocerse a sí mismo por manera independiente. Si la vista, si la sensibilidad, en general, no se siente a sí misma, no se percibe al separarse del cuerpo, ni subsiste por sí misma, y si la inteligencia, por el contrario, piensa mejor al separarse del cuerpo, y se vuelve hacia sí misma sin perecer, está claro que las facultades sensibles sólo pasan al acto merced a la ayuda del cuerpo, al paso que la inteligencia posee por sí misma, y no merced al cuerpo, el acto y el ser.

El acto de la Inteligencia es eterno e indivisible.

XXXII.—Una cosa es la *inteligencia* y lo *inteligible*, y otra el *sentido* y lo *sensible*. Lo *inteligible* está uni-

do a la inteligencia como lo sensible lo está al sentido. Mas el sentido no puede percibirse a sí mismo... (*Hay una laguna en el texto.*) Lo inteligible, como está unido a la inteligencia, es aprehendido por la inteligencia y no por el sentido. Pero la inteligencia es inteligible para la inteligencia. Si la inteligencia es inteligible para la inteligencia, la inteligencia constituye para sí su propio objeto. Si la inteligencia es inteligible y no sensible, es un objeto inteligible. Si es inteligible por la inteligencia, y no por el sentido será inteligente. Es, pues, a la vez lo que piensa y lo que es pensado, todo lo que piensa y todo lo que es pensado. No actúa, por otra parte, al modo que un instrumento que frota y que es frotado: «No es en una parte de sí misma »sujeto y en otra objeto del pensamiento; es simple, es »toda ella inteligible para sí misma por entero.» La inteligencia íntegra excluye toda idea de ininteligencia. No hay en ella una parte que piense, mientras que la otra no piensa, porque entonces, en tanto que no pensase, «sería ininteligente». No abandona un objeto para pensar en otro; porque entonces dejaría de pensar el objeto que abandonase. Por tanto, si no pasa sucesivamente de un objeto a otro, lo piensa todo juntamente; no piensa ahora una cosa, luego otra, sino que lo piensa todo presentemente y siempre.

Si la inteligencia lo piensa todo en presente, si no hay para ella pasado ni futuro, su pensamiento es un acto simple que excluye todo intervalo de tiempo. Así, todo está junto a ella, tanto en lo que al número se refiere como en lo que se refiere al tiempo. La inteligencia piensa, pues, todas las cosas según la unidad y en la unidad, sin que nada, en ella, caiga en el tiempo o en el espacio. Si esto es así, *la inteligencia no discurre ni es en movimiento* (como el alma); es un acto que es conforme a la unidad y en la unidad, que repugna el cambio, el desarrollo, toda operación dis-

cursiva. Si la multitud, en la inteligencia, es reducida a la unidad, si *el acto intelectual es indivisible y no cae dentro del tiempo*, es necesario atribuir a semejante esencia el ser eterno en la unidad. Ahora bien, eso es la eternidad. Por consiguiente, la eternidad constituye la esencia misma de la inteligencia. En cuanto a la inteligencia de otro orden (la *razón discursiva*) que no piensa conforme a la unidad y en la unidad, que cae en el cambio y en el movimiento, que abandona un objeto para ocuparse de otro, que se divide y entrega a una acción discursiva, tiene el tiempo por esencia. La distinción entre lo pasado y lo futuro conviene a su movimiento. Al pasar de un objeto a otro, el alma cambia de pensamientos. No es que los primeros perezcan y que los segundos broten súbitamente de otra fuente, sino que aquéllos, aun pareciendo desvanecidos, perduran en el alma, y éstos, bien que parezcan venir de otra parte, no vienen realmente de fuera, sino que nacen del seno mismo del alma, que no se mueve sino de sí a sí misma, y que dirige su mirada sucesivamente de tal a cual parte de lo que posee. Aseméjase a una fuente que, en lugar de manar al exterior, refluye circularmente en sí misma. Este *movimiento del alma* es lo que constituye el *tiempo*, como la *permanencia de la inteligencia en sí misma* constituye la *eternidad*. La inteligencia no está separada de la eternidad ni más ni menos que el alma no lo está del tiempo. La inteligencia y la eternidad forman una sola hipóstasis. Lo que se mueve simula la eternidad por la indefinida perpetuidad de su movimiento, y lo que permanece inmóvil simula el tiempo al parecer como que multiplica su continuo presente a medida que el tiempo pasa. Por eso han creído algunos que el tiempo se manifestaba en el reposo tanto como en el movimiento, y que la eternidad no era otra cosa sino la infinitud del tiempo. Transpor-

taban así a cada una de estas cosas los atributos de la otra. Y es que lo que persiste siempre en un movimiento idéntico figura la eternidad con la perpetuidad de su movimiento, y lo que persiste en un acto idéntico figura el tiempo con la permanencia de su acto. Por lo demás, la duración, en las cosas sensibles, difiere conforme a cada una de ellas. Así, una es la duración del curso del Sol, otra la del curso de la Luna, otra la del curso de Venus, etc., como son diferentes el año solar y el de cada uno de los demás astros; como es diferente, por último, el año que abarca a todos los demás años y que es conforme al movimiento del Alma, por el cual regulan sus movimientos los astros. Como el movimiento del Alma difiere del movimiento de los astros, su tiempo difiere asimismo del tiempo de los astros; porque las divisiones de esta última clase de tiempo corresponden a los espacios recorridos por cada astro y por su sucesivo paso por diversos lugares.

La Inteligencia es múltiple.

XXXIII.—La Inteligencia no es el principio de todas las cosas, porque es múltiple, y lo múltiple presupone lo Uno. Que la inteligencia es múltiple, es evidente: los inteligibles que piensa no forman una unidad, sino una multitud, y son idénticos a ella. Por consiguiente, toda vez que la Inteligencia y los inteligibles son idénticos y que los inteligibles forman una multitud, la misma inteligencia es múltiple.

En cuanto a la identidad de la inteligencia y de lo inteligible, he aquí cómo es posible demostrarla. El objeto que la inteligencia contempla debe existir en ella, o existir fuera de ella. Por otra parte, es evidente que la inteligencia contempla, ya que para ella

pensar es ser inteligencia; quitarle el pensamiento es quitarle su esencia. Una vez esto asentado, es preciso determinar de qué manera contempla su objeto la inteligencia, cosa que conseguiremos examinando las diferentes facultades con que adquirimos conocimientos, facultades que son la Sensación, la Imaginación, la Inteligencia.

El principio que se sirve de los Sentidos solamente contempla al captar las cosas exteriores, y, lejos de unirse a los objetos de su contemplación, sólo una imagen recoge de esa percepción. Por consiguiente, cuando el ojo ve el objeto visible, no puede identificarse con ese objeto, puesto que no lo vería si no estuviese a cierta distancia de él. Parejamente, si el objeto del tacto se confundiese con el órgano que lo toca, se desvanecería. Es, pues, evidente que los sentidos, así como el principio que de ellos se sirve, se aplican a lo que está fuera de ellos para percibir el objeto sensible.

Del mismo modo, la Imaginación aplica su atención a lo que está fuera de ella, para formarse una imagen suya, y merced a esa misma atención a lo que está fuera de ella se representa como exterior el objeto de que se forma la imagen.

Tal es la manera en que perciben sus objetos la sensación y la imaginación. Ninguna de las dos se repliega ni concentra sobre sí misma, sea forma corpórea o incorpórea el objeto de su percepción.

Pero la Inteligencia no percibe de esa manera, sino volviéndose hacia sí misma, contemplándose a sí misma. Si saliese de la contemplación de sus propios actos, si cesase de ser intuición de ellos, nada pensaría ya. La Inteligencia percibe el objeto inteligible como la sensación percibe el objeto sensible, por intuición. Mas para contemplar el objeto sensible, la sensación se aplica a lo que está fuera de ella, porque su obje-

to es material. En cambio, para contemplar el objeto inteligible, la inteligencia se concentra en sí misma en lugar de aplicarse a lo que está fuera de ella. De ahí que algunos filósofos hayan pensado que entre la inteligencia y la imaginación no había más que una diferencia nominal, porque creían que la inteligencia era la imaginación del animal racional; como querían que todo dependiese de la materia y de la naturaleza corporal, naturalmente tenían que hacer depender también de ellas la inteligencia. Pero nuestra inteligencia contempla otras esencias que los cuerpos. Por consiguiente, según la hipótesis de esos filósofos, contemplará esas esencias puestas en algún lugar. Pero esas esencias están y son fuera de la materia; por ende, mal podrían estar en lugar alguno. Es, pues, evidente que hay que situar los inteligibles en la inteligencia.

Si los inteligibles son en la inteligencia, la inteligencia contemplará a los inteligibles y se contemplará a sí misma al contemplarlos. Al comprenderse a sí misma, pensará, porque comprenderá los inteligibles. Ahora bien, los inteligibles forman una multitud (porque la inteligencia piensa una multitud de inteligibles); por consiguiente, es múltiple. Pero lo múltiple presupone lo Uno; por consiguiente, es necesario que por encima de la Inteligencia esté lo Uno.

XXXIV.—La substancia intelectual está compuesta de partes semejantes, de suerte que las esencias existen a la vez en la inteligencia particular y en la inteligencia universal. Pero en la inteligencia universal las mismas esencias particulares son concebidas universalmente; en la inteligencia particular, las esencias universales son concebidas particularmente, ni más ni menos que las esencias particulares.

ENNÉADA SEXTA

.....

CUARTO TRATADO

El Ser uno e idéntico se halla por entero presente en todas partes

De lo Incorpóreo.

XXV.—Lo *incorpóreo* es aquello que se concibe por *abstracción del cuerpo*, a lo cual debe su nombre. A este género pertenece, según los antiguos, la *materia*, la *forma sensible* cuando se la concibe como separada de la materia, las *naturalezas*, las *facultades*, el *lugar*, el *tiempo*, la *superficie*. Todas estas cosas, en efecto, reciben el nombre de *incorpóreas* porque no son cuerpos. Hay otras cosas a que se llama *incorpóreas* por catacrexis, no porque no sean cuerpos, sino porque no pueden engendrar cuerpos. Así, lo *incorpóreo* de la primera especie subsiste en el cuerpo; lo *incorpóreo* de la segunda especie está completamente separado del cuerpo y de lo *incorpóreo* que en el cuerpo subsiste. El cuerpo, en efecto, ocupa un lugar, y la superficie no existe fuera del cuerpo. Pero la inteligencia y la razón intelectual (la razón discursiva) no ocupan lugar, no subsisten en el cuerpo, no constituyen el cuerpo, no dependen de éste ni de ninguna de las cosas a que se llama *incorpóreas* por abstracción del cuerpo. Por otra parte, si se concibe el vacío como *incorpóreo*, la Inteligencia no puede estar en el vacío. El vacío, en efecto, puede recibir un cuerpo,

pero no contener el acto de la inteligencia ni servir de lugar a ese acto. De las dos especies de incorpóreo de que acabamos de hablar, los que siguen a Zenón rechazan una (lo incorpóreo que existe fuera del cuerpo) y admiten la otra (lo incorpóreo que se separa del cuerpo por abstracción y que no tiene existencia fuera del cuerpo): como no ven que la primera clase de incorpóreo no es semejante a la segunda, niegan a la primera toda realidad. Sin embargo, deberían reconocer que lo incorpóreo que subsiste fuera del cuerpo, es otro que lo incorpóreo, que no subsiste fuera del cuerpo, y no creer que porque una especie de incorpóreo no tenga realidad tampoco la tiene la otra.

Relación entre lo incorpóreo y lo corporal.

XXXVI.—Toda cosa, si está en alguna parte, está en esa parte de manera conforme a su naturaleza. Para el cuerpo que se compone de materia y posee volumen, estar en alguna parte es estar en un lugar. Así, el cuerpo del mundo, comoquiera que es material y posee un volumen, tiene extensión y ocupa un lugar. El mundo inteligible, por el contrario, y, en general, el ser inmaterial e incorpóreo en sí, no ocupa lugar, de suerte que la *ubicuidad* de lo incorpóreo no es una presencia local. «No tiene una parte aquí y otra acullá», porque de esa manera ya no estaría fuera de todo lugar ni carecería de extensión; «dondequiera que »esté, está todo él. No está presente aquí y ausente »allá, pues de esa manera estaría contenido en tal lugar y excluído de tal otro. «Tampoco está más cerca »de un lugar y más lejos de otro», pues sólo las cosas que ocupan un lugar llevan aparejadas relaciones de distancia. Por consiguiente, el mundo sensible está presente a lo inteligible en el espacio; pero lo inteligible

está presente al mundo sensible sin tener partes ni estar en el espacio. Cuando lo indivisible está presente en lo divisible «está por entero en cada parte», idéntica y numéricamente uno. «Si el ser indivisible y simple deviene extenso y múltiple, es sólo en relación al ser extenso y múltiple que lo posee, no tal cual es realmente, sino de la manera en que puede poseerlo.» En cuanto al ser extenso y múltiple, es preciso que devenga inextenso y simple en su relación con el ser naturalmente extenso y simple, para gozar de su presencia. Dicho en otros términos: el ser inteligible está, conforme a su naturaleza, sin dividirse, ni multiplicarse, ni ocupar lugar presente al ser naturalmente divisible, múltiple y contenido en un lugar; en cambio, el ser que ocupa un lugar está de una manera divisible, múltiple, local, presente al «ser que no tiene relación ninguna con el espacio». Fuerza es, pues, en nuestras especulaciones sobre el ser corpóreo y el ser incorpóreo, no confundir sus respectivos caracteres, conservar a cada cual su naturaleza privativa, y guardarnos bien de atribuir a lo incorpóreo, por imaginación o por opinión, ciertas cualidades de los cuerpos. Nadie atribuye a los cuerpos los caracteres de lo incorpóreo, porque todos vivimos en trato con los cuerpos; mas, como cuesta trabajo conocer las esencias incorpóreas, sólo nos formamos de ellas concepciones vagas y no podemos aprehenderlas en tanto que nos dejamos guiar por la imaginación. Es preciso que nos digamos: el ser sensible ocupa un lugar y está fuera de sí mismo porque tiene volumen; «el ser inteligible no está en un lugar, sino en sí mismo», porque no tiene volumen. El uno es una copia, el otro un arquetipo; el uno recibe el ser de lo inteligible, el otro lo halla en sí mismo; porque toda imagen es una imagen de la inteligencia. Importa, y mucho, recordar las propiedades de lo corpóreo y de lo incorpóreo para no

extrañarse de que difieran uno y otro a pesar de su unión, si es que es lícito dar el nombre de *unión* a su relación: porque no hay que pensar aquí en la unión de substancias corporales, sino en la unión de substancias cuyas propiedades son completamente incompatibles. Esta unión difiere por completo de la de aquellas substancias que tienen la misma esencia; así, no es una mezcla, ni una mixtión, ni una unión verdadera, ni una yuxtaposición. La relación entre lo corpóreo y lo incorpóreo establécese por modo diferente, modo que se manifiesta en la comunicación de las substancias de la misma naturaleza, pero del cual no puede dar idea operación corporal alguna: el ser incorpóreo está por entero sin extensión en todas las partes del ser extenso, aun cuando el número de esas partes sea infinito; «está presente por manera indivisible, sin »hacer que cada una de sus partes corresponda a una »de las partes del ser extenso»; no deviene múltiple para estar presente de una manera múltiple en una multitud de partes. Está por entero en todas las partes del ser extenso, en cada una de ellas y en toda la masa, sin dividirse ni devenir múltiple para entrar en relación con lo múltiple, conservando, en fin, su unidad numérica. Solamente a aquellos seres cuya potencia se dispersa corresponde poseer lo inteligible por partes y por fracciones. Frecuentemente esos seres, al desviarse de su naturaleza, imitan con una apariencia engañosa a los seres inteligibles, y vacilamos en reconocer su esencia porque parecen haberla cambiado por la esencia incorpórea.

Lo incorpóreo no tiene extensión

XXXVII.—El ser real no es grande ni pequeño. Magnitud y pequeñez son atributos de la masa corporal.

Por su identidad y su unidad numérica, el ser real no es grande ni pequeño, ni muy grande ni muy pequeño, aun cuando haga participar a su naturaleza de lo más grande y más pequeño que hay. No nos lo representemos, pues, como grande, porque entonces no acertaríamos a concebir cómo puede encontrarse en el espacio más chico sin ser disminuído o estar comprimido. No nos lo representemos como pequeño, porque ya no comprenderíamos cómo puede estar presente en un cuerpo grande sin ser aumentado o extendido. Conociendo a la vez lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, debemos representarnos, en el primer cuerpo que a mano venga y en infinidad de otros cuerpos de diferente magnitud, al ser real conservando su identidad y permaneciendo en sí mismo, porque está unido a la extensión del mundo sin extenderse ni dividirse, y excede de la extensión del mundo tanto como de la de sus partes abarcándolas en su unidad. Del mismo modo, el mundo se une al ser real por todas sus partes, tanto como su naturaleza se lo permite, y no puede, sin embargo, abarcarlo por entero ni contener toda su potencia. El ser real es infinito e incomprendible para el mundo, porque, entre otros atributos, posee el de no tener extensión alguna.

XXXVIII.—La magnitud del volumen es una causa de inferioridad para un cuerpo si, en lugar de compararlo a las cosas de la misma especie, lo consideramos en relación con las cosas que tienen una esencia diferente; porque el volumen es en cierto modo una *procesión* del ser fuera de sí y un parcelamiento de su potencia. Lo que posee una potencia superior es extraño a toda extensión, porque la potencia no llega a poseer toda su plenitud si no es concentrándose en sí misma; necesita fortalecerse para adquirir toda su energía. Así el cuerpo, al extenderse en el espacio, pierde de su fuerza y se aleja de la potencia que pertenece al ser

real e incorpóreo; pero el ser real no se debilita en la extensión, porque, como no tiene extensión, conserva la grandeza de su potencia. Así como el ser real no tiene extensión ni volumen con relación al cuerpo, así el ser corpóreo es débil e impotente con relación al ser real. El ser que posee la máxima potencia no ocupa extensión. Así, aunque el mundo colme el espacio, aunque esté unido por doquiera al ser real, no podría, sin embargo, abarcar la magnitud de su potencia. Está unido al ser real, no por partes, sino por modo indivisible e indefinido. Lo incorpóreo, por consiguiente, está presente al cuerpo, no de una manera local, sino *por asimilación*, en tanto que el cuerpo es capaz de ser tornado semejante a lo incorpóreo y que lo incorpóreo puede manifestarse en él. Lo incorpóreo no está presente en lo material, en tanto que lo material es incapaz de asimilarse a un principio completamente inmaterial; lo incorpóreo está presente en lo corporal, en tanto que lo corporal puede asimilarse a él. Tampoco está presente lo incorpóreo en lo material por receptividad (en el sentido de que una de las dos substancias recibiese algo de la otra); si así fuera, lo material y lo inmaterial serían alterados—el primero, al recibir lo inmaterial, puesto que se transformaría en él, y el segundo al devenir lo material. Por consiguiente, cuando se establece una relación entre dos substancias tan diferentes como lo corpóreo y lo incorpóreo, hay asimilación y participación recíproca de la potencia de lo uno y de la impotencia de lo otro. Por eso permanece siempre el mundo muy lejos de la potencia del ser real, y éste de la impotencia del ser material. Pero lo que ocupa el punto medio, lo que asimila y es asimilado a la vez, lo que une los extremos, deviene una causa de error para su sujeto, porque aproxima, con la asimilación, substancias muy diferentes.

Relación de las almas particulares con el Alma universal

XXXIX.—«No hay que creer que la pluralidad de »las almas venga de la pluralidad de los cuerpos. Las »almas particulares subsisten, tanto como el Alma uni- »versal, independientemente de los cuerpos, sin que »la unidad del Alma universal absorba la multiplici- »dad de las almas particulares ni la multiplicidad de »éstas fragmente la unidad de aquélla.» Las almas particu- »lares son distintas sin estar separadas unas de otras y sin dividir al Alma universal en multitud de partes; están unidas unas a otras sin confundirse y sin hacer del Alma universal un simple total: «porque no están separadas entre sí por límites» y no se confunden unas con otras; «son distintas unas de otras como las diversas ciencias en una sola alma». Las almas particulares, por último, no están en el Alma universal como cuerpos, es decir, como substancias realmente diferentes; son *actos diversos del Alma universal*. «La potencia del Alma universal es infinita», en efecto, y todo lo que participa de ella es alma; todas las almas forman el Alma universal, y, sin embargo, el Alma universal existe independientemente de todas las almas particulares. De igual suerte que no se llega a lo incorpóreo dividiendo los cuerpos hasta el infinito, porque esa división no los modifica como no sea en relación al volumen, dividiendo hasta el infinito el Alma, que es la *Especie viviente*, se llega solamente a obtener *especies*, porque el Alma contiene *diferencias específicas*, y existe íntegramente con ellas lo mismo que sin ellas. En efecto, si el Alma es dividida en sí misma, su diversidad no destruye su identidad. Si la

unidad de los cuerpos, en que la diversidad se impone a la identidad, no es fragmentada por su unión con un principio incorpóreo; si todos, por el contrario, poseen la unidad de la substancia y sólo están divididos por las cualidades y por las demás formas, ¿qué puede decirse y pensarse de la *Especie de la vida incorpórea*, en que la identidad vence a la diversidad, en que no hay un sujeto extraño a la forma y en que los cuerpos reciben la unidad? La unidad del Alma mal podría ser fragmentada por su unión con un cuerpo, aun cuando el cuerpo coarte con frecuencia sus operaciones. Comoquiera que es idéntica, el Alma lo hace y descubre todo por sí misma, porque sus *actos* son *especies*, por lejos que se lleve la división. Cuando el Alma está separada de los cuerpos, cada una de sus partes posee todos los poderes que la misma Alma posee, como una simiente particular tiene las mismas propiedades que la simiente universal. Lo mismo que una simiente particular, unida a la materia, conserva las propiedades de la simiente universal, y, por otra parte, la simiente universal posee todas las propiedades de las simientes particulares dispersas en la materia, así, las partes que se conciben en el Alma separada de la materia poseen todas las potencias del Alma universal. El alma particular, que se inclina hacia la materia, está ligada a la materia por la forma que su disposición le ha hecho escoger; pero conserva las potencias del Alma universal, y se une a ella cuando se aparta del cuerpo para concentrarse en sí misma.

Ahora bien, comoquiera que al inclinarse hacia la materia el alma se ve reducida a un completo desasimiento de todo por el agotamiento total de sus facultades propias, como, por el contrario, al elevarse hacia la inteligencia recobra la plenitud de las poten-

cias del Alma universal, con razón han designado los antiguos, en su lenguaje místico, esos dos opuestos estados del alma con los nombres de *Penia* y de *Poros*, respectivamente. (*Vide: Enn. III, quinto tratado, 7-9.*)

QUINTO TRATADO

El Ser uno e idéntico está íntegramente presente en todas partes

El ser incorpóreo está íntegramente en todo

XL.—Para expresar en la mejor forma posible la naturaleza propia del ser incorpóreo, los antiguos no se contentan con decir: *es uno*, sino que a seguida añaden: *y todo*, como un objeto sensible es un todo. Mas como esta unidad del objeto sensible contiene una diversidad (porque en el objeto sensible la unidad total no es todas las cosas, en tanto que es una y que todas las cosas constituyen la unidad total), añaden también los antiguos: *en tanto que uno*. Con esto quieren impedir que imaginemos un todo hecho por vía de colección, e indicar que el ser real es solamente todo en virtud de su unidad indivisible. Después de haber dicho: *está en todas partes*, añaden: *y en ninguna*. Por último, después de haber dicho: *está en todo*, es decir, en todas las cosas particulares que tienen la disposición necesaria para recibirlo, agregan: *por entero*. Lo representan así con los atributos más contrarios al mismo tiempo, con objeto de apartar de él todas las falsas imaginaciones sacadas de la naturaleza de los cuerpos y que lo único que pueden hacer es oscurecer la verdadera idea del ser real.

Diferencia entre el ser inteligible y el ser sensible

XLI.—He aquí los verdaderos caracteres del ser sensible y material: es extenso, mudable, otro, siempre, de lo que antes era, compuesto; no subsiste por sí mismo, ocupa un lugar, tiene un volumen, etc. En cambio, el ser real y que subsiste por sí mismo está edificado sobre sí mismo y es siempre idéntico; tiene la identidad por esencia; es esencialmente inmutable, simple, indisoluble, sin extensión, fuera de todo lugar; ni nace, ni perece, etc. Adhirámonos a estos caracteres del ser sensible y del ser verdadero, no les demos paso ni dejemos que se les den atributos diferentes de los que acabamos de indicar.

XLII.—Dícese del ser real que es múltiple, sin que sea verdaderamente diverso en cuanto al espacio, al volumen, al número, a la figura o a la extensión de sus partes; su división es una diversidad sin materia, sin volumen, sin multiplicidad real. Así, el ser real es uno. Su unidad no se parece a la de un cuerpo, de un lugar, de un volumen, de una multitud. Posee la diversidad en la unidad. Su diversidad implica a la vez división y unión, porque no es exterior ni adventicio; el ser real no es múltiple por participación en otra esencia, sino por sí mismo. Sigue siendo uno al ejercer todas sus potencias, porque debe su diversidad a su misma identidad, y no a una reunión de partes heterogéneas, como los cuerpos. Estos últimos poseen la unidad en la diversidad; porque lo que en ellos domina es la diversidad, al paso que la unidad es exterior y adventicia. En el ser real, por el contrario, lo que domina es la unidad con la identidad; la diversidad nace del desarrollo de la potencia de la unidad. Así, el ser real conserva su indivisibi-

lidad al multiplicarse, mientras que el cuerpo conserva su volumen y su multiplicidad al unificarse. El ser real está edificado sobre sí mismo, porque es uno por sí mismo. El cuerpo no está nunca fundado en sí mismo, porque solamente subsiste por su extensión. El ser real es, pues, una unidad fecunda, y el cuerpo una multitud unificada. Es preciso, por tanto, determinar con exactitud cómo es uno y diverso el ser real, cómo es uno y múltiple el cuerpo, y no dar al uno los atributos del otro.

Dios está en todas partes y en ninguna

XLIII.—Dios está en todas partes porque no está en parte alguna. Lo mismo ocurre con la Inteligencia y con el Alma. Pero si Dios está en todas partes y en ninguna, es en relación a aquellos seres a que aventaja y supera; su presencia y su ausencia dependen exclusivamente de su ser y de su voluntad. La Inteligencia está en Dios, pero sólo con relación a las cosas que vienen después que ella está en todas partes y en ninguna. El Alma está en la Inteligencia y en Dios, pero sólo con relación al cuerpo está en todas partes y en ninguna. El cuerpo está en el Alma y en Dios. Todas las cosas, posean o no el ser, proceden de Dios y están en Dios; pero Dios no es ninguna de ellas, ni está en ninguna de ellas. Si Dios estuviera solamente en todas partes, sería todas las cosas y estaría en todas ellas; pero, además, no está en parte alguna; por consiguiente, todo es engendrado en él y por él, porque está en todas partes, pero nada se confunde con él, porque no está en ninguna parte. Parejamente, si la Inteligencia es el principio de las almas y de las cosas que vienen después que las almas, es porque está en todas partes y, al mismo tiem-

po, no está en parte alguna; es que ni es alma, ni ninguna de las cosas que vienen después que el alma, ni está en ninguna de ellas; es que no sólo está en todas partes, sino que, a la vez, no está en parte alguna, con relación a los seres que le son inferiores. Del mismo modo el Alma, por último, no es un cuerpo ni está en el cuerpo, sino que es únicamente la causa del cuerpo, por la razón de que está a la vez en todas partes y no está en parte alguna en el cuerpo. Así, hay *procesión* (*próodos*) en el universo, desde lo que está en todas partes y no está en parte alguna, hasta lo que no puede estar a la vez en todas partes y no estar en ninguna y se limita a participar de esa doble propiedad.

El alma humana está unida por su esencia al Ser universal

XLIV.—«Cuando habéis concebido la potencia inagotable e infinita del Ser en sí y empezáis a entrever su naturaleza incesante, infatigable, que se basta por completo a sí misma», que tiene el privilegio de ser la vida más pura, de poseerse plenamente a sí misma, de estar edificada en sí misma, de no desear ni buscar nada fuera de sí, «no le atribuyáis una determinación local» o una relación: porque al limitaros por una consideración de lugar o de relación no limitáis, desde luego, al Ser en sí, sino que os apartáis de él al extender sobre nuestro pensamiento el velo de la imaginación. «No podéis sobrepasar, ni fijar, ni determinar, ni constreñir en estrechos límites la naturaleza del Ser en sí, como si ya nada más tuviera que dar más allá de ciertos límites y se agotase poco a poco.» Es la fuente más inagotable que pueda concebirse. «Cuando hayáis llegado a esta naturaleza, y ha-

»yáis devenido semejantes al Ser universal, no bus-
»quéis nada más allá.» «Si no, os alejaréis de ella, ad-
»heriréis vuestras miradas a otro objeto.» Si no bus-
cáis *nada más allá*, si os encerráis en vosotros mismos
y en vuestra propia esencia, «devendréis semejantes al
»Ser universal y no os detendréis en ninguna de las
»cosas que son inferiores a él. No digáis: He aquí lo
»que soy. Olvidando lo que sois os convertiréis en el
»Ser universal. Ya érais el Ser universal, pero teníais
»alguna otra cosa además; por lo mismo, érais infe-
»riores, puesto que lo que a más del Ser universal po-
»seáis venía del no ser. Al Ser universal no puede
»añadirse nada.» Cuando se le añade algo tomado del
no ser se cae en la pobreza y en completa desnudez.
«Abandonad, pues, el no ser, y os poseeréis plenam-
»te a vosotros mismos, de suerte que tendréis el Ser
»universal con poner aparte todo lo demás; porque en
»tanto que estamos con lo demás el Ser no se mani-
»fiesta, no concede su presencia.» Se encuentra el Ser
dejando a un lado todo lo que lo rebaja y amengua,
cesando de confundirlo con objetos inferiores, y de for-
jarse una falsa idea de él. En efecto, cuando uno se es-
tá presente a sí mismo, posee el Ser que está presente
en todas partes; cuando uno se aleja de sí mismo, se
aleja también de aquél. Tal es la importancia que tie-
ne para el alma el alejarse de lo que es en ella y el
alejarse de lo que está fuera de ella; porque el Ser
está en nosotros, y el no ser fuera de nosotros. Aho-
ra bien, el Ser está presente en nosotros cuando no so-
mos desviados de él por otras cosas. «No se acerca
»a nosotros para hacernos gozar de su presencia. So-
»mos nosotros los que nos apartamos de él, cuando
»no nos está presente.» ¿Y qué de extraño tiene que
así sea? Para estar cerca del Ser no tenéis necesidad
de estar lejos de vosotros mismos, porque «estáis a
»la vez lejos del Ser y cerca de él, en el sentido de

»que sois vosotros quienes os aproximáis a él y quienes de él os separáis cuando, en lugar de consideraros a vosotros mismos, consideraréis lo que es extraño a vosotros». Por consiguiente, si estáis cerca del Ser aun estando lejos de él, si, justamente por ello, os ignoráis a vosotros mismos, si conocéis todas las cosas a que estáis presentes y que están alejadas de vosotros más que nosotros mismos, que estáis naturalmente cerca de vosotros, ¿qué de extraño tiene que lo que no está cerca de vosotros os permanezca extraño, puesto que os alejáis de ello al alejaros de vosotros mismos? Aun cuando siempre estéis cerca de vosotros mismos, sin que os esté dado alejaros, es preciso que a vosotros mismos estéis presentes para gozar de la presencia del Ser de que sois substancialmente tan inseparables como de vosotros mismos. Con eso se os da que conozcáis lo que se encuentra cerca del Ser y lo que se halla lejos de él, aunque éste se halle presente en todas partes y no lo esté en ninguna. Aquel que puede penetrar con el pensamiento en su propia substancia y adquirir así conocimiento de ella, se encuentra a sí mismo en ese acto de conocimiento y de consciencia, en que el sujeto que conoce es idéntico al objeto que es conocido. Ahora bien, al poseerse a sí mismo posee también el Ser. Aquel que sale de sí mismo para adherirse a los objetos exteriores, al alejarse de sí mismo se aleja también del Ser. Está en nuestra naturaleza establecernos en el seno de nosotros mismos, en que gozamos de toda la riqueza de nuestro propio fondo, y no desviarnos de nosotros mismos hacia lo que nos es extraño y en lo que sólo encontramos la pobreza más completa. Si no, nos alejamos del Ser, aun cuando éste se halle cerca de nosotros; porque no es el lugar, ni la substancia, ni un obstáculo lo que nos separa del Ser, sino nuestra conversión hacia el no ser. Nuestro rapto fuera de nosotros mismos y nues-

tra ignorancia de nosotros mismos son, así, justo castigo de nuestro alejamiento del Ser. Por el contrario, el amor que el alma siente hacia sí misma la lleva a conocerse y a unirse a Dios. Así se ha dicho con razón que el hombre está, en este mundo terrenal, en una cárcel, porque ha huído del cielo, y que trata de quebrar sus cadenas; porque al volverse hacia las cosas terrenales, a sí mismo se ha abandonado y se ha apartado de su origen divino; es, como dice Empédocles, *un fugitivo que ha desertado de la patria divina*. Por eso la vida del hombre vicioso es una vida servil, impía e injusta, y su *espíritu* está lleno de impiedad e injusticia. La justicia, por el contrario, consiste, como con razón se ha dicho, en que cada cual lleve a cabo su función. Dar a cada uno lo suyo; tal es la imagen de la verdadera justicia.

PORFIRIO

.....

TRATADO DE LAS FACULTADES DEL ALMA

(Fragmentos conservados por Stobeo)

Finalidad de este tratado

Nos proponemos describir las facultades del alma e historiar las opiniones que acerca de este punto han profesado los antiguos y los modernos.

Diferencia entre la Sensibilidad y la Inteligencia.

Atribuye Aristón al alma una *Facultad perceptiva*, que dicho filósofo divide en dos partes. Según él, la primera, llamada *Sensibilidad*, principio y origen de las sensaciones, entra en juego, de ordinario, por obra de uno de los órganos de los sentidos; la segunda, que subsiste por sí misma y sin los órganos, no lleva nombre especial en los seres desprovistos de razón, seres en quienes no se manifiesta o, a lo sumo, se manifiesta solamente de una manera débil y oscura. En los seres dotados de razón, únicos en quienes aparece claramente, se llama *Inteligencia*. Dice Aristón que la *Sensibilidad* no actúa si no es con ayuda de los órganos, y que la *Inteligencia* no necesita de éstos para su ejercicio. ¿Por qué, entonces, refiere una y otra a un mismo género, a la *Facultad perceptiva*? Entrambas *perciben*, sin duda; pero la una *percibe la forma sensible de los seres*, y la otra *percibe la esencia* de los

mismos. La Sensibilidad, en efecto, no percibe la esencia, sino la forma sensible y la figura; es la Inteligencia quien percibe que el objeto es un hombre o un caballo. Hay, pues, dos clases de *percepción* perfectamente diferentes entre sí: la *percepción sensible* recibe una impresión y se aplica a un objeto exterior; la *percepción intelectual*, por el contrario, no recibe impresión alguna.

Filósofos ha habido que separaban esas dos partes: llamaban *Inteligencia* y *Razón discursiva* al Entendimiento que opera sin la imaginación y sin la sensación, y *Opinión* al Entendimiento que actúa con la imaginación y la sensación. Otros, en cambio, consideraban la *esencia racional* como una esencia simple, y le atribuían operaciones cuya naturaleza es completamente diferente. Ahora bien, no es racional referir a la misma esencia facultades que difieren completamente por su naturaleza, ya que el *pensamiento* y la *sensación* mal podrían tener la misma esencia por principio, y, si se diese el nombre de *percepción* a la *operación de la Inteligencia*, no se haría ni más ni menos que enunciar términos equivalentes. Fuerza es, pues, establecer entre estas dos cosas—Inteligencia y Sensibilidad—una separación perfectamente definida. Por una parte, la *Inteligencia* posee una naturaleza especialísima, lo mismo que la *Razón discursiva* que está por debajo de aquélla: tienen por función, respectivamente, el *pensamiento intuitivo* y el *pensamiento discursivo*. Por otra parte, la *Sensibilidad* difiere por completo de la Inteligencia; opera con los órganos o sin su concurso: en el primer caso se le llama *sensación*; en el segundo, *imaginación*; sensación e imaginación, empero, pertenecen al mismo género. En el Entendimiento, la *Inteligencia intuitiva* es superior a la *Opinión*, que se aplica a la sensación o a la imaginación; esta segunda clase de pensamiento, llámesele *pensa-*

miento discursivo o désele cualquier otro nombre (verbigracia, *opinión*), es superior a la sensación y a la imaginación, pero inferior al *pensamiento intuitivo*.

Del Asentimiento.

Numenio, que admite que la *Facultad del asentimiento* es susceptible de producir diversas operaciones, dice que la *representación* es un accesorio de esa facultad, que no constituye una operación ni una función de la misma, sino una consecuencia de ella. Los estoicos, en cambio, no sólo hacen consistir la *sensación* en la *representación*, sino que además refieren la esencia de la *representación* al *asentimiento*. Según ellos, la imaginación sensible es el *asentimiento* o la *sensación de la determinación del asentimiento*. Longino no admite que haya una *facultad de asentimiento*. Los filósofos de la antigua Academia creen que la *sensación* no comprende la *representación sensible*, y que, por consiguiente, no tiene ninguna propiedad originariamente, puesto que no participa del *asentimiento*. Si la *representación sensible* es el *asentimiento añadido a la sensación*, la sensación no tiene por sí misma ninguna virtud, puesto que no es el *asentimiento* dado a las cosas que poseemos.

De las partes del alma.

No es sólo en lo que a estas facultades se refiere en lo que difieren los antiguos. Hay, además, entre ellos, un profundo desacuerdo acerca de las siguientes cuestiones: ¿Cuáles son las partes del alma? ¿Qué es una parte? ¿qué una facultad? ¿Qué diferencia hay entre una parte y una facultad?

Los estoicos dividen el alma en *ocho partes*: los cinco sentidos, la palabra, la potencia generatriz, y, por último, el Principio dirigente, que tiene a las demás facultades por ministros, de suerte que el alma está compuesta de una facultad que manda y de facultades que obedecen.

En sus escritos sobre la Moral, Platón y Aristóteles dividen el alma en *tres partes*. Esta división ha sido adoptada por la mayor parte de los filósofos posteriores, que, sin embargo, no han comprendido que la finalidad de esa división no era otra que la de clasificar y dividir las virtudes. En efecto, si se considera esa división en sí misma, se ve que no abarca todas las facultades del alma: no comprende ni la Imaginación, ni la Sensibilidad, ni la Inteligencia, ni las Facultades naturales (potencia generatriz y potencia nutritiva).

Otros filósofos, como Numenio, no admiten una sola alma *tripartita*, como los anteriores, ni tampoco dividida en dos partes (*parte racional y parte irracional*), sino que creen que tenemos dos almas, una *racional* y otra *irracional*. Algunos de éstos atribuyen inmortalidad a las dos almas; otros, en cambio, sólo al alma racional, y piensan que la muerte no se limita a suspender el ejercicio de las facultades que pertenecen al alma irracional, sino que además disuelve la esencia de ésta. Por último, los hay que creen que los movimientos, en virtud de la unión de las dos almas, son dobles, porque cada una de ellas siente las pasiones de la otra.

De la diferencia de las Partes y de las Facultades del alma.

Vamos a explicar ahora qué diferencia hay entre una *parte* y una *facultad* del alma. Una *parte* difiere de

otra por el carácter de su género, mientras que diversas facultades pueden referirse a un género común. Por eso negaba Aristóteles partes al alma y le concedía facultades. En efecto, la introducción de una parte nueva cambia la naturaleza del sujeto, al paso que la diversidad de las facultades no altera su unidad. Longino no reconocía en lo animal (en el ser viviente) diversas partes, sino solamente diversas facultades. En este respecto seguía la doctrina de Platón, según el cual el alma, indivisible en sí misma, se divide en los cuerpos. Por lo demás, de que el alma no tenga diversas partes no se sigue que no tenga más que una facultad única, porque lo que no tiene partes puede poseer diversas facultades.

Para poner fin a esta confusa discusión, es preciso asentar un principio de definición que sirva para determinar cuáles son las diferencias y las semejanzas esenciales que existen, bien entre las partes de un mismo sujeto, bien entre sus facultades, bien entre sus partes y sus facultades. Con esto se verá claramente si, en el animal, el alma tiene realmente diversas partes o simplemente diversas facultades, y qué opinión conviene adoptar, si la que atribuye al hombre una sola alma, pero compuesta en realidad de diversas partes por sí misma o con relación al cuerpo, o bien la que supone en el hombre una reunión de varias almas y lo asimila así a un coro cuya unidad está formada por el concierto de las partes, de suerte que diversas partes esencialmente diferentes concurren a formar un solo ser.

Lo primero que hay que ver es en qué difieren en el alma la *parte*, la *facultad* y la *disposición*. Una *parte* difiere siempre de otra por el sujeto, el género y las funciones. Una *disposición* es una aptitud particular que una parte tiene para desempeñar el papel que le ha asignado la naturaleza. Una *facultad* es el hábito

de una disposición, la potencia que tiene una parte para hacer aquella cosa para la cual está dispuesta. Se han confundido fácilmente la facultad y la disposición; pero hay una diferencia esencial entre la parte y la facultad. Las facultades, cualquiera que sea su número, pueden existir en una esencia única, sin ocupar tal o cual punto en la extensión del sujeto, mientras que las partes participan en algún modo de su extensión y ocupan en ella un punto determinado. Así, todas las propiedades de una manzana están reunidas en un mismo sujeto, pero las diversas partes que la componen están separadas unas de otras. La noción de parte implica la idea de cantidad con relación a la totalidad del sujeto. La noción de facultad, en cambio, implica la idea de totalidad. Por eso las facultades permanecen indivisibles, porque penetran a todo el sujeto, mientras que las partes están separadas entre sí porque tienen una cantidad.

¿Cómo puede, según eso, decirse que el alma es indivisible y que tiene tres partes? Porque, al oír afirmar que el alma contiene tres partes en lo que se refiere a la cantidad, lo racional es preguntar cómo puede ser indivisible el alma, y, a la vez, tener tres partes. Resuélvese esta dificultad diciendo que el alma es indivisible en tanto que se la considera en su esencia y en sí misma, y que tiene tres partes en tanto que, unida a un cuerpo divisible, ejerce en él sus diversas facultades en diversas partes. No es, en efecto, la misma facultad la que reside en la cabeza, en el pecho y en el hígado. Por consiguiente, si se ha dividido el alma en diversas partes, en el sentido de que sus diversas funciones se ejercen en diversas partes del cuerpo.

Nicolás Damasceno decía que la división del alma no estaba fundada en la cantidad, sino en la cualidad, como la división de un arte o de una ciencia. En efecto, si se considera una extensión, se ve que el todo es

la suma de las partes, y que aumenta o disminuye según que se le añada o se le quite una parte. Ahora bien, si se atribuyen partes al alma, no es en ese sentido, porque el alma no es la suma de sus partes, pues que no es una extensión ni una multitud. Las partes del alma se asemejan a las de un arte. Hay, con todo, la diferencia de que un arte es incompleto e imperfecto si le falta una parte, mientras que toda alma es perfecta, y todo animal que no ha alcanzado la finalidad de su naturaleza es un ser imperfecto.

Así, por partes del alma entiende Nicolás Damasceno las diversas facultades del animal. El animal, en efecto, y en general el ser animado, por el solo hecho de poseer un alma, tiene diversas facultades, como son la vida, el sentimiento, el movimiento, el pensamiento, el deseo, y todas esas facultades tienen como causa y principio el alma. Por consiguiente, aquellos que atribuyen al alma partes entienden por éstas las facultades con que el ser animado puede producir actos o experimentar pasiones. Aun proclamando a la misma alma indivisible, nada impide que se dividan sus funciones. El animal es, pues, divisible, si en su noción se hace entrar también la noción del cuerpo; porque las funciones vitales que el alma comunica al cuerpo se hallan necesariamente divididas en éste por la diversidad de los órganos, y esta división de las funciones vitales es lo que ha hecho que se atribuyan partes a la misma alma. Como el alma puede ser concebida en dos estados diferentes según que viva en sí misma o que se incline hacia el cuerpo, sólo cuando se inclina hacia el cuerpo se divide y tiene partes. Cuando se siembra un grano de trigo y ese grano produce una espiga, se ven aparecer partes en esa espiga, aun cuando el todo que forma sea indivisible, y esas partes divisibles vuelven en seguida a una unidad indivisible; pues del mismo, cuando el alma, que es indivisible por sí

misma, se halla unida al cuerpo, se ven aparecer en ella partes.

Réstanos examinar cuáles son las facultades que el alma desarrolla por sí misma (a saber: la Inteligencia y la Razón discursiva), y cuáles son las que desenvuelve por medio del animal (la Sensibilidad). Es ese el verdadero medio de poner en evidencia la diferencia de las dos esencias, y la necesidad de volver al alma misma las partes de su esencia que han sido encerradas en las partes del cuerpo.

AMMONIO SACCAS

(Fragmentos conservados por Nemesio)

(El neoplatónico Nemesio, obispo de Emeso a fines del siglo IV, reproduce en su tratado *De la Naturaleza del hombre*, dos demostraciones, una sobre la inmaterialidad del alma, que atribuye a la vez a Numenio y a Ammonio, y otra sobre la unión del alma con el cuerpo, cuya paternidad asigna exclusivamente a Ammonio. Reproducimos a continuación entrambos pasajes.)

Inmaterialidad del alma.

Bastará aquí con oponer las razones de Ammonio, maestro de Plotino, y las del pitagórico Numenio, a todos aquellos que pretenden que el alma es material. He aquí esas razones: Los cuerpos, como no tienen en sí nada inmutable, están naturalmente sujetos al cambio, a la disolución y a infinitas divisiones; precisan necesariamente un principio que los contenga, que ligue y afirme sus partes. Ese principio de unidad es lo que llamamos alma. Pero si también el alma es material, por sutil que sea la materia de que se componga, ¿qué será lo que pueda a su vez contenerla, pues que acabamos de ver que toda materia necesita de un principio que la contenga? Y lo mismo ocurrirá, hasta lo infinito, hasta que por fin lleguemos a una substancia inmaterial.

(Nemesio. De la Naturaleza del hombre. cap. II.)

Unión del alma y el cuerpo.

Ammonio, maestro de Plotino, explicaba así la di-

ficultad que nos ocupa (refiérese Nemesio a la unión del alma y el cuerpo): «Lo inteligible es de tal naturaleza, que se une a aquello que puede recibirlo, tan íntimamente como se unen las cosas que se alteran mutuamente al unirse, y que, al mismo tiempo, en esa unión, permanece puro e incorruptible, como ocurre a aquellas cosas que sólo están yuxtapuestas. En lo que a los cuerpos se refiere, la unión altera, en efecto, aquellas partes que se aproximan, pues que forman otros cuerpos: así se truecan los elementos en cuerpos compuestos, el alimento en sangre, la sangre en carne y en otras partes del cuerpo. Mas en lo que atañe a lo inteligible, la unión se efectúa sin que haya alteración, porque es cosa que repugna a la naturaleza de lo inteligible sufrir alteración alguna en su esencia. Desaparece o deja de ser, pero no es susceptible de cambio. Ahora bien, lo inteligible no puede ser aniquilado; de otra manera, no sería inmortal; y, como el alma es la vida, si cambiase en su unión con el cuerpo pasaría a ser otra cosa, y ya, no sería la vida. ¿Qué procuraría, entonces, al cuerpo, si no le diese la vida? El alma no sufre, pues, alteración en su unión.

Puesto que está demostrado que lo inteligible es inmutable en su esencia, síguese necesariamente de ello que no se altera al mismo tiempo que las cosas a que está unido. El alma está, pues, unida al cuerpo, pero no forma un mixto con él. La simpatía que entre ellos existe demuestra que están unidos, porque el ser animado es íntegramente un todo simpático a sí mismo y por ende verdaderamente uno.

Lo que prueba que el alma no forma un mixto con el cuerpo es que tiene el poder de separarse de él durante el sueño, que lo deja como inanimado, conservándole solamente un soplo de vida, porque no muera por completo, y que sólo se sirve de su actividad pro-

pía en sueños, para prever lo porvenir y para vivir en el mundo inteligible.

Evidénciase esto mismo cuando el alma se recoge para entregarse a sus pensamientos, porque entonces se separa del cuerpo tanto cuanto puede, y se retira en sí misma para poder aplicarse mejor a la consideración de las cosas inteligibles. Con ser incorpórea, en efecto, se une al cuerpo tan estrechamente como están unidas las cosas que al combinarse conjuntamente perecen una por obra de la otra y dan así nacimiento a un mixto; al mismo tiempo, permanece sin alteración, como permanecen dos cosas que sólo están yuxtapuestas, y conserva su unidad; por último, modifica según su propia vida aquello a que está unida, y no es modificada, en cambio, por ello. De igual suerte que el sol, con su presencia, torna todo el aire luminoso sin que él cambie en nada, y así se mezcla al aire sin mezclarse a él, por así decirlo, así el alma, aun estando unida al cuerpo, sigue siendo por completo distinta de él. Pero hay una diferencia, y es que el sol, como es un cuerpo y está, por consiguiente, circunscrito en un determinado espacio, no está dondequiera que esté su luz, del mismo modo que el fuego permanece en el leño o en la mecha de la lámpara como encerrado en un lugar, al paso que el alma, comoquiera que es incorpórea y no sufre circunscripción local, está por entero dondequiera que está su luz, y no hay parte del cuerpo por ella iluminado en que no esté toda ella. No es el cuerpo el que ejerce mando sobre el alma, sino, por el contrario, el alma la que manda en el cuerpo. No está el alma en el cuerpo como en un vaso o en un odre; antes es el cuerpo quien está en ella.

Lo inteligible no es, pues, aprisionado por el cuerpo; espárcese por todas sus partes, las penetra, las recorre, y mal podría estar encerrado en un lugar, porque, en virtud de su naturaleza, reside en el mundo

inteligible, y no tiene otro lugar que él mismo o que un inteligible situado todavía más alto. Así, el alma está en sí misma cuando razona, y en la inteligencia cuando se entrega a la contemplación. Por consiguiente, cuando se afirma que el alma está en el cuerpo no quiere decirse que esté en él como en un lugar, sino simplemente que está en relación habitual con él, y que se encuentra presente en él, como decimos que Dios está en nosotros. Porque pensamos que el alma está unida al cuerpo, no de manera corporal y local, sino por su relación habitual, por su inclinación y su disposición, como un amante está ligado a aquella a quien ama. Por otra parte, como la afección del alma no tiene extensión, ni peso, ni partes, mal puede estar circunscrita por límites locales. ¿En qué lugar puede ser encerrado lo que no tiene partes? Porque el lugar y la extensión corporal son inseparables: el lugar es el espacio limitado en que el continente encierra al contenido. Pero si se dijera: *Mi alma está en Alejandría, en Roma, o en cualquier otra parte*, seguiría hablándose de lugar sin caer en ello, ya que estar en Alejandría, o, en general, estar en cualquier parte, es estar en un lugar, siendo así que el alma no está absolutamente en ningún lugar; sólo puede estar en relación con algún lugar, ya que queda demostrado que mal podría estar encerrada en un lugar. Por consiguiente, cuando un inteligible está en relación con un lugar, o con una cosa que se encuentra en un lugar, decimos, por modo figurado, que ese inteligible está en ese lugar, porque tiende a él con su actividad, y tomamos el lugar por la inclinación o por la actividad que hacia él lleva al inteligible. Cuando tendríamos que decir: «Ahí actúa el alma», lo que decimos es: «Ahí está el alma.»

(Nemesio. op. cit. cap. III.)

NUMENIO

.....

TRATADO DEL BIEN

(Fragmentos conservados por Eusebio en su obra
«Preparación evangélica»)

Del método histórico.

Es preciso que el que trate de esta cuestión (del Bien), después de haber invocado en apoyo de su doctrina el testimonio de Platón, se remonte más y enlace con los principios de Pitágoras. Ha de acudir a las naciones más afamadas, exponer las ceremonias, los dogmas y las instituciones que, habiendo sido establecidos por los brahmanes, judíos, magos y egipcios, se encuentren de acuerdo con el sistema de Platón.

(«Preparación evangélica», IX, 7.)

Del conocimiento del Bien.

Podemos conocer los cuerpos, bien por los signos de la analogía, bien por las propiedades distintivas que encierran. En cuanto al Bien, no hay medio alguno de conocerlo, ni por la analogía de lo sensible, ni por la presencia de ningún objeto. Pero, así como un hombre sentado en la alta costa de la mar alcanza con sus penetrantes miradas una barca de pescador, mísera y solitaria, zarandeada por las olas, así el que se ha retirado lejos de las cosas sensibles se une a solas con el Bien, en comercio en que ya no hay hombre ni animal, ni cuerpo grande o chico, sino una soledad inefable,

inenarrable y divina, que colman por entero las costumbres, los hábitos, las gracias del Bien, y en que el Bien permanece en el seno de la paz y de la serenidad, gobernando con benevolencia y velando por la esencia. Aquel que, entregado por entero a las cosas sensibles, imaginase recibir en ellas la visita del Bien y creyese encontrarlo en el seno del deleite, sería víctima de un grosero error. La realidad es que no nos elevamos hasta el Bien fácilmente; para lograrlo es menester un arte divino. El mejor medio es abandonar las cosas sensibles, aplicarse intensamente a las matemáticas, hasta llegar a la ciencia suprema que consiste en saber lo que es lo Uno.

(Op. cit. XI, 22.)

Del ser corporal y de la materia.

¿Qué es el ser? ¿Es lo que llamamos los cuatro elementos, la tierra, el fuego y las dos naturalezas intermedias? ¿Puede llamarse seres a estas cosas tomadas en conjunto o cada una por separado? No, puesto que son engendradas y susceptibles de metamorfosis, pues que las vemos nacer unas de otras y alterarse, y no perdurar en forma de elementos ni en la de agregados. Un cuerpo de esa especie mal podría ser el ser. Pero entonces, ¿será el ser la materia? Menos aún, por cuanto es incapaz de permanencia. La materia es un río de curso rápido e impetuoso, que tiene una longitud, una anchura y una profundidad inconmensurables e infinitas...

Con razón se ha dicho que, si la materia es infinita, es indeterminada; si es indeterminada, es irracional; si es irracional, es desconocida. Al ser desconocida, es necesariamente desordenada, porque es fácil conocer lo que tiene orden. Lo que es desordenado no tiene per-

manencia; lo que no tiene permanencia no posee el ser. Ahora bien, eso es justamente lo que más arriba indicábamos, cuando decíamos que todos estos caracteres en modo alguno pueden convenir al ser. Quisiera, en lo que a este punto se refiere, hacer compartir mi convicción a todos los hombres. Repito, pues, que ni los cuerpos son el ser. Pero ¿es que no tenemos nada más que eso en el universo? Sí. No es difícil descubrirlo, con tal que nos dirijamos este razonamiento a nosotros mismos: Puesto que todos los cuerpos son por su naturaleza perecederos, inertes, móviles, sin permanencia alguna, ¿no necesitan de un principio que los contenga? Desde luego. ¿Subsistirían sin ayuda de ese principio? Evidentemente, no. ¿Cuál es, pues, el principio que contiene los cuerpos? Si fuese un cuerpo, tendría necesidad de Júpiter conservador para escapar a la disolución y a la dispersión. Es preciso que ese principio esté libre, exento de las pasiones corporales, para que pueda contener los cuerpos y preservarlos de la corrupción. En ese caso, no podría ser otra cosa que lo incorpóreo, ya que éste es la única naturaleza que sea permanente, invariable y que no tenga nada de corporal. Por eso no es engendrado lo corpóreo, no se acrece, no se mueve de ninguna manera, y con razón se le concede el primer lugar.

(*Op. cit.*, XV, 17.)

Del ser verdadero e incorpóreo.

Elevémonos al ser verdadero, en cuanto puede elevarse hasta ese punto nuestra inteligencia, y digamos que la distinción entre lo pasado y lo futuro no le conviene. Existe siempre en un tiempo determinado, exclusivamente en presente. Si se quiere llamar a ese presente eternidad, consiento en ello. El pasado, al huír de nosotros, ha desaparecido sin retorno en la nada,

mientras que el futuro no es aún, y se anuncia únicamente como un poder llegar a ser. No es, pues, sensato pensar que el ser no exista de manera inmutable, que unas veces no es ya y que otras no es todavía; tanto valdría admitir una imposibilidad, decir que la misma cosa es y no es a la vez. Ahora bien, nada podría existir realmente si el mismo ser no poseyese existencia absoluta; porque lo propio del ser es ser eterno, inmóvil, inmutable, idéntico, no poder nacer ni perecer, crecer o decrecer, aumentar o disminuir. Por consiguiente, no puede cambiar de lugar, no puede moverse hacia delante, ni hacia atrás, ni hacia arriba, ni hacia abajo, ni a la derecha ni a la izquierda, ni circularmente. Lejos de eso, está fijo, firme, inmóvil, y es siempre idéntico...

Todo esto no es más que un preámbulo, y, para no ocultar nada, confesaré que no ignoro cuál es el valor de la palabra «incorpóreo». Prefiero ahora, en efecto, hablar a guardar silencio. Diré, pues, que la palabra «incorpóreo» es, precisamente, lo que desde hace mucho tratamos de definir. Y no se me tome a risa que diga que el verdadero nombre de lo incorpóreo es la esencia y el ser. La razón de ello es que el ser no está sujeto a generación ni a corrupción, que no es susceptible de alteración ni de perfección, que repugna todo movimiento y todo cambio, que es simple e invariable, que persiste siempre en la misma esencia y no sale nunca de su identidad, ni por su propia voluntad ni por intervención de una causa extraña.

(Op. cit. XI, 10.)

El primer Dios y el Demiurgo.

El *primer Dios* permanece en sí mismo; es simple porque, concentrado por entero en sí, no puede sufrir ninguna división. El *segundo Dios* es uno en sí, pero

se deja arrastrar por la materia, que es la *diada*; si la une, ella lo divide, porque la naturaleza de la materia consiste en desear y en ser en continuo fluír. En tanto que contempla la Inteligencia, ese *segundo Dios* permanece inmóvil en sí mismo; mas cuando rebaja sus miradas a la materia y se ocupa de ella, se olvida de sí mismo; adhiérese a lo sensible, lo adorna y contrae algo de las cualidades de la materia con que ha deseado entrar en relación...

El primer Dios no desempeña ninguna función demiúrgica; es tan sólo el padre del Demiurgo. Si, al examinar la cuestión del Demiurgo, afirmamos que el primer Dios preexiste y que así es como puede ejercer un poder supremo, semejante comienzo no puede ser más propio. Si, en lugar de ocuparnos del Demiurgo, tratamos de determinar la naturaleza del primer Dios, yo, por mi parte, no me atrevería a abordar semejante tema. Lo pasaré, pues, en silencio, y escogeré otro comienzo para mi discurso. Mas antes haremos la declaración siguiente: el primer Dios no hace ninguna obra y es verdaderamente *Rey*, mientras que el Dios que lo gobierna todo al recorrer el cielo es no más que *Demiurgo*. Por eso participamos de la Inteligencia cuando ésta descende y se comunica a todos los seres que pueden recibirla. Mientras que Dios (el Demiurgo) nos mira y se vuelve a cada uno de nosotros, ocurre que la vida y la fuerza se esparcen en nuestros cuerpos, caldeados por sus rayos; mas si se retira a la contemplación de sí mismo, todo se apaga, al paso que la Inteligencia sigue viviendo y goza de una existencia bienaventurada...

Entre el primer Dios y el Demiurgo hay la misma relación que entre el que siembra y el que cultiva. El uno, como simiente que es de toda alma, esparce sus gérmenes en todas las cosas que de él participan. El otro, como legislador, cultiva, distribuye y transporta a cada

uno de nosotros las simientes que provienen del primer Dios...

Todas las cosas que pasan al que las recibe al dejar a aquel que las da se parecen a los esclavos, a las riquezas, a la plata cincelada o acuñada: son cosas perecederas y humanas. Las cosas divinas son aquellas que, cuando son dadas, siguen allí, de donde provienen; al servir a uno, no hacen sufrir ningún perjuicio a otro; antes bien, sirven al mismo que las da, haciéndole acordarse de aquel de quien se olvidaba. Esa es la verdadera riqueza, la ciencia hermosa, que sirve a quien la recibe sin abandonar al que la da. Del mismo modo veis una antorcha encendida en otra antorcha, recibiendo la luz sin que esta última la pierda, simplemente porque la materia de la primera se ha abrasado en el fuego de la segunda. Tal es también la ciencia que queda al que la da, y sin embargo pasa, idéntica, al que la recibe. La causa de semejante fenómeno no tiene nada de humana. Consiste en que la esencia que posee el saber es la misma en Dios que la da y en ti y en mí que la recibimos. «La sabiduría, dice Platón, es un presente que los dioses hacen a los hombres, presente traído de la región superna por Prometeo con el fuego centelleante.»

Así, el primer Dios es inmóvil, el segundo se mueve; el uno sólo contempla lo inteligible, el otro contempla lo inteligible y lo sensible. No os extrañe que me exprese así, porque aún tengo que decir algo más asombroso. Mientras que el segundo Dios es en movimiento, el primer Dios permanece en una inmovilidad a que llamaré movimiento innato. Ese movimiento es el principio del orden, de la conservación y de la perpetuidad del universo...

Como Platón sabía que sólo el Demiurgo era conocido de los hombres, mientras que el primer Dios, a que llama Inteligencia, les era desconocido, se ha expresa-

do sobre este punto en términos que vienen a decir: «¡Oh hombres!, la Inteligencia de que tenéis no más que sospechas, no es la Inteligencia primera; hay otra mucho más antigua y divina»...

El piloto zarandeado en alta mar por el oleaje, inclinado sobre el timón, dirige el navío, apoyado en la barra. Sus miradas y su inteligencia están vueltas hacia los astros, cuyo curso siguen en el cielo, mientras que él, por su parte, surca los mares. Pues del mismo modo el Demiurgo, por no destrozar la materia, o porque ésta no le deshaga a él, después que la ha unido con los lazos de la armonía, se sienta a ella como quien se sienta al timón, ni más ni menos que un piloto en un barco combatido por la tempestad; dirige esa armonía gobernándola con las ideas, y, en lugar de dirigir sus miradas al cielo, las pone en el Dios supremo, y toma de esa contemplación la sapiencia, y de su deseo la potencia activa.

Op. cit. XI, 18.)

Si la esencia y la idea son lo inteligible, si la Inteligencia es anterior a la esencia, si es su causa, la Inteligencia es el Bien. Si el Demiurgo es el principio de la generación, el Bien es el principio de la esencia. Hay analogía entre el Bien y el Demiurgo, que le imita, como la hay entre la esencia y la generación, que es su imagen. Si el Demiurgo de la generación es bueno, el Demiurgo de la esencia será el Bien absoluto naturalmente unido a la esencia. El segundo Dios, como es, a su vez, doble, crea su idea y el mundo; es Demiurgo y luego se entrega a la contemplación. Para llegar a distinguir las cuatro cosas de que hemos hablado, las designaremos de la manera siguiente: el primer Dios es el *Bien absoluto*; su imagen es el *Demiurgo bueno*; a seguida viene la *esencia*, que es diferente en el primer Dios y en el segundo; por último, la imagen de la

esencia del segundo Dios es el *mundo* embellecido por su participación en lo bello...

Todos los seres que participan del Bien no participan de él más que en una sola cosa, la sapiencia. Esta es la única ventaja que obtienen de la presencia del Bien. La sapiencia es privilegio de lo Primero. Querer buscar fuera de él la causa que hermosea a los demás seres y los hace buenos, cuando esa causa reside exclusivamente en él, sería propio de un insensato...

Platón, en su *República*, llama al Bien *idea del Bien*, para decir que el Bien es la *idea* del Demiurgo que, como hemos reconocido, es bueno solamente porque participa de lo Primero y de lo Uno. Del mismo modo que los hombres han sido trazados por la *idea* del hombre y los bueyes por la *idea del buey*, como el Demiurgo es bueno exclusivamente porque participa del Bien supremo, su *idea* es la Inteligencia suprema; es decir, el Bien absoluto.

(*Op. cit.* XI, 22.)

INDICE

Págs.

PLOTINO.—Ennéada VI,

Sexto tratado.—De los números.	5
Séptimo tratado.—De la multitud de las ideas. Del Bien.....	38
Octavo tratado.—De la libertad y de la voluntad de lo Uno.....	106
Noveno tratado.—Del Bien y de lo Uno.....	140

APENDICES

Porfirio. Principios de la teoría de los inteligibles repartidos conforme al orden adoptado para las Ennéadas de Plotino.

Ennéada primera.—De las virtudes.....	165
Ennéada segunda.—Del suicidio.....	171
Ennéada tercera.—De la materia.....	172
De la naturaleza.....	177
Ennéada cuarta.—De la esencia del alma.....	179
Dudas sobre el alma.....	181
De la sensación y de la memoria.....	184
Ennéada quinta.—De la generación y del orden... ..	185
De la hipóstasis que conocen.....	188
Ennéada sexta.—Del Ser uno e idéntico.....	194
Porfirio.—Tratado de las facultades del alma.....	210
Ammonio Saccas.—Fragmentos.....	218
Numenio.—Tratado del bien.....	222

NUEVA BIBLIOTECA FILOSOFICA

.....

VOLUMENES PUBLICADOS

Precio de cada volumen, 6 ptas.

1. Emerson (R. W.). Obras completas I. Diez ensayos.

Los escritos de este ilustre escritor norteamericano, son de un poderoso influjo, comparable a Newman, Carlyle o Goethe. Todos sus escritos alcanzaron fama mundial.

Contiene este primer volumen de sus «Obras completas» los «Ensayos» titulados: 1.º *La Historia*.—2.º *Confianza en sí mismo*.—3.º *La compensación*.—4.º *Las leyes espirituales*.—5.º *Amor*.—6.º *Amistad*.—7.º *Prudencia*.—8.º *Heroísmo*.—9.º *La super-alma*.—10. *Círculos*.

2 a 5. Fouillée (Alfredo). Historia de la Filosofía.

Es sobremanera conocida la personalidad de Alfredo Fouillée, uno de los más documentados historiadores de la Filosofía. La obra aquí anunciada goza de un prestigio universal, habiéndose traducido a todos los idiomas europeos.

Desde las doctrinas filosóficas de los pueblos primitivos hasta las modernas escuelas, Fouillée analiza,

define y estudia, con extraordinaria clarividencia las teorías de todas las épocas y países. Se trata de la más completa historia de la Filosofía que hoy existe y está avalorada por el estilo ameno, claro y luminoso de su autor.

El tomo 1.º—Contiene la introducción general.—Del método en la Historia de la Filosofía.

Parte primera: Filosofía antigua.—Doctrinas filosóficas de los pueblos antiguos.—Filosofía de la India.—Persia.—Zoroastro. Celtas y Galos.—Filosofía en China.—Confucio y Mencio.—Egipcios y Hebreos.

Segunda parte: Filosofía griega.—Estudio sobre los primeros filósofos de Jonia. Tales.—Heráclito.—Anaxágoras y escuela atomística de Abdera.—Escuelas idealistas de Italia y Elea. Pitágoras. Parménides.—Empédocles.—Los sofistas.—Protágoras y Gorgias.—Sócrates.—Platón.—Aristóteles.—Pirron. — Escuela de Alejandría.—Plotino y sus sucesores.

Tomo 2.º—Comprende la Filosofía cristiana.—Edad Media y el Renacimiento.—Filosofía escolástica.—Filosofía del Renacimiento.—Filosofía inglesa y Filosofía italiana.—Filosofía francesa.—Filosofía de Leibnitz.

Tomo 3.º—Filosofía inglesa y escocesa. Locke.—Berkeley.—Hume.—Adam Smith.—Reid.—Stewart. — Hamilton.—Filosofía francesa, siglo XVIII.—Filosofía alemana, siglo XVIII.—Filosofía francesa, siglo XIX.—Los sucesores de Kant.

Tomo 4.º—Filosofía contemporánea.

6. Emerson (R. W.). Obras completas 2. La ley de la vida.

Constituye este volumen una nueva serie de «Ensayos» que tienen por título: 1.º *Destino*.—2.º *Poder*.—

3.º *Riqueza*.—4.º *Cultura*.—5.º *Modales*.—6.º *Adoración*.
7.º *Consideraciones*.—8.º *Belleza*.—9.º *Ilusiones*.

Es una de las obras del filósofo americano que más ediciones ha logrado, habiéndose traducido a todos los idiomas europeos.

7. Schopenhauer (Arturo). Aforismos de Filosofía práctica.

Conocida es la obra grave y profunda de Schopenhauer, su densa crítica, su documentación copiosa y su amargo pesimismo. En este libro marca para la vida dichosa pautas y reglas, expuestas con la preciosa erudición y elevación, propios de este gran filósofo, que en todo ofrece un atractivo de novedad y firmeza, que sujetan al culto lector desde la primera hasta la última página.

8. Doumer (Pablo). El perfecto ciudadano.

Adaptación española por M. Parera. Libro sano y patriótico, que enseña y aconseja cómo se obtiene el dominio moral y se educa la voluntad.

Se divide en *cuatro partes*, que son: 1.ª *El hombre*. 2.ª *La familia*.—3.ª *El ciudadano*.—4.ª *La Patria*. Está escrito en un estilo claro y ameno y su lectura es agradabilísima.

9. Pascal (Blas). Pensamientos.

Edición precedida de la vida del autor, escrita por su hermana Gilberta Pascal.

En toda colección de libros filosóficos es indispen-

sable incluir al gran pensador francés, cuyas obras, especialmente los *Pensamientos*, son de fama mundial. Se carecía en España de una edición esmerada de este libro y esto nos inclinó a traducirlo nuevamente, eligiendo al efecto la francesa más autorizada.

10. Emerson (R. W.). Obras completas 3. Hombres simbólicos.

Interesantísimo estudio de las grandes figuras de la historia. Si Emerson no hubiese logrado fama por sus obras anteriores, bastaría la publicación de este volumen para colocarle a la altura de los grandes pensadores. El índice de *Hombres simbólicos*, es el siguiente: 1.º Utilidad de los grandes hombres.—2.º Platón o el Filósofo. Platón, nuevas lecturas.—3.º Swedenborg o el Místico.—4.º Montaigne o el Escéptico.—5.º Shakespeare o el Poeta.—6.º Napoleón o el hombre de Mundo.—7.º Goethe o el Escritor.

11 y 12. Platón. Obras completas 1 y 2. Diálogos socráticos.

No existía actualmente en lengua española ninguna edición de las obras completas de este maestro de la Filosofía, por esto nos hemos apresurado a incluirle en nuestra «Biblioteca», en la seguridad de prestar un gran servicio a la cultura y de que los coleccionistas quedarán plenamente satisfechos. Esta edición está hecha a base de la que dirigieron los Sres. Víctor Cousin y Emilio Saisset, con las traducciones de Dacier y Grou, y cada *Diálogo* va precedido del argumento y notas precisas y aclaratorias de los Sres. Chauvet y Saisset.

Contiene el primer volumen de los *Diálogos socráticos* los titulados *Eutifrón*.—*Apología de Sócrates*.—*Critón*.—*Primer Alcibiades*.—*Carmides*.—*Laqués*.

En el segundo volumen se incluyen los diálogos titulados *Protágoras*.—*Primer Hippias*.—*Menexeno*.—*Ion*.—*Lisis*.—*Fedro*.

13 y 14. Platón. Obras completas 3 y 4. Diálogos polémicos.

Aparecen en estos tomos de *Diálogos polémicos*, los titulados *Teetete*.—*Cratilo*.—*Eutidemo*. — *El Sofista*. — *Parménides*.—*Menon y Filebo*.

15 y 16. Platón. Obras completas 5 y 6. Diálogos dogmáticos.

Contiene el primer volumen los conocidos diálogos *Fedón*, *Gorgias* y *El Banquete*, y el segundo los titulados *La Política*, *Tímeo* y *Critias*.

17. Emerson (R. W.). Obras completas 4. Diez nuevos ensayos.

Contiene el volumen XVII de nuestra *Biblioteca Filosófica*, los «Ensayos» que Emerson tituló *Intelecto*.—*Arte*.—*El Poeta*.—*Experiencia*.—*Carácter*. — *Maneras*.—*Obsequios*.—*Naturaleza*.—*Política*. — *Nominalistas y Realistas*.

18 a 20. Reinach (Salomón). Cartas a Zoé sobre la Historia de la Filosofía.

El nombre de Salomón Reinach es bien conocido y sus obras han sido traducidas a todos los idiomas, logrando sucesivas y numerosas ediciones, especialmente las tituladas *Apolo* y *Orfeo*, que son las más conocidas.

En nuestra *Biblioteca Filosófica* encaja perfectamente su libro *Cartas a Zoé*, pues en forma sencilla, clara y precisa expone la historia de la Filosofía desde sus orígenes hasta los tiempos actuales.

En tres volúmenes está dividida la obra, comprendiendo el primero las *Filosofías Paganas*; el segundo *De la Escolástica a la Enciclopedia*, y el tercero *De la Enciclopedia a nuestros días*.

21. Platón. Obras completas 7. La República.

Obra cumbre de la filosofía, que constituye uno de los monumentos máximos de las letras y del pensamiento. Las excelencias de la traducción y las eruditas notas puestas al final del libro, facilitan la comprensión al lector.

22 y 23. Platón. Obras completas 8 y 9. Las Leyes.

Son quizá *Las leyes* el más vasto monumento de la filosofía de Platón, y también de sus obras las menos conocidas. Se trata de un conjunto de reglas éticas y jurídicas que no sólo constituyen una joya clásica, sino que, en su mayor parte, se incorporan a la vida

moderna, merced al carácter de perennidad que supo imprimir a sus concepciones el glorioso ateniense.

En *La República*, delinea Platón el ideal del Estado; el objeto de *Las Leyes*, es precisamente mostrar cómo puede ser llevado a la práctica un ideal.

24. Platón. Obras completas 10. Diálogos apócrifos y dudosos. Cartas y Fragmentos.

En este volumen, que corona la colección de obras completas del sutil filósofo griego, se recogen varios diálogos muy breves, de discutible origen platónico, pero bien provistos, a pesar de ello, de jugosa entraña intelectual y de magnífico sabor heleno. Son de índole diversa, y de pertenecer con certidumbre a Platón representarían algo así como apuntes de diálogos, con toda la gracia y espontaneidad de los esbozos primeros. La figura de Sócrates, en todos ellos, adquiere amplitudes casi divinas y proyecta su mirar a exquisitas exploraciones dialécticas. Los *Diálogos* que integran este volumen son los titulados: *El Segundo Hippias o de la Mentira*, *El Segundo Alcibiades o de la Plegaria*, *Theages o de la Ciencia*, *Hipparco o El amor al lucro*, *Los Rívalos o de la Filosofía*, *Timeo de Lócrida*, *Epinomis o El Filósofo*, *Minos*, *Clitofón*, *Axtoco*, *De lo Justo*, *De la Virtud*, *Demodoco*, *Sisifo y Eryxias*, y completan el libro las *Cartas*.—*Definiciones*.—*Versos y Testamento*, todo con sus correspondientes notas.

25. Emerson. Obras completas 5. Doce ensayos. Cartas.

En este libro estudia con preferencia el ilustre pensador norteamericano, aquellos tópicos de positivo in-

terés para el hombre; formula una serie de pensamientos asequibles no sólo a las inteligencias superiores, sino aun a las gentes de mediana cultura. La claridad, la facilidad, la exposición serena y segura son las características de este filósofo, sencillo y majestuoso a la vez, y cuya vida entera fué la apacible labor de un contemplativo demasiado humano. Este volumen contiene *Ensayos* relativos a la *Naturaleza*.—*Comodidad*. *Belleza*.—*Lenguaje*, *Disciplina*, *Idealismo*.—*Espíritu*.—*Libros*.—*Elocuencia* y *Ancianidad*.

26 y 27. Emerson. Obras completas 6 y 7. Vida y Discursos. Biografía.

Estos dos volúmenes cierran la colección de obras del insigne pensador y en nada desmerecen de las anteriores publicadas en la «Biblioteca Filosófica».

Precede la *Vida* del filósofo, escrita por Richard Garnet, continúan una serie de *Discursos* pronunciados en diferentes ocasiones y sobre variados temas, y terminan con una hermosa serie de biografías de hombres célebres como *Miguel Angel*.—*Milton*.—*A. B. Alcott* *Ezra Ripley*.—*Samuel Hoar*.—*Thoreau*.—*Stearm*.—*Roberto Burus* y *Walter Scott*.

28. Politzer (Jorge). Crítica de los fundamentos de la Psicología. I, Psicología y Psicanálisis.

Al lado de los grandes filósofos clásicos, aparece en la «Nueva Biblioteca Filosófica el nombre de uno de los modernos cultores y publicistas de esta índole que gozan de más merecida fama: Jorge Politzer, autor de muchas obras realmente interesantes por su valor intrínseco y su eficiencia divulgadora de los adelantos y

conquistas del pensamiento abstracto contemporáneo. *Psicología y Psicanálisis* constituye la primera parte de un tratado de *Crítica de los fundamentos de Psicología*, trabajos a los que en la actualidad dedica el autor toda su atención y que aparecerán en esta *Biblioteca* al propio tiempo que la edición francesa. Jorge Politzer ha escrito un expresivo e interesante prólogo para la edición española, y ha felicitado al traductor señor Gallach Palés por la excelente versión que ha hecho de su obra.

29. Wahl (Juan). Estudio sobre el "Parménides" de Platón.

Integra el presente volumen una glosa crítica del famoso diálogo platoniano, hecha por un ilustre pensador contemporáneo. La obra de Wahl contiene una interesante introducción explicativa. Estudio de la Primera parte del «Parménides». Del método y del alcance del diálogo. Estudio de la Segunda parte. Notas. Apéndices. Bibliografía. Hay en el libro una crítica de la teoría de las ideas separadas y materializadas: una afirmación, por consiguiente, de su unión y de su espiritualidad, entrambas necesarias al arte y a la ciencia del diálogo filosófico.

Sirve como complemento a las «Obras completas» de Platón.

30. Merejkovsky (Dmitry). Los misterios del Oriente. Egipto. Babilonia.

No podían prescindir los directores de la *Nueva Biblioteca Filosófica*, de incluir en la misma la gran obra, casi desconocida, del formidable escritor ruso, y

para su traducción se han servido de un ejemplar facilitado por el autor y anotado por el mismo. Esta obra constituye una de las ejecutorias más notables sobre los misterios de Egipto y Babilonia.

La personalidad del autor de *La muerte de los dioses* hace innecesario todo elogio, y si no fuese ya una indiscutible autoridad bastaría por sí sola esta obra, de singular y atrevido pensamiento para colocarlo en la inmortalidad.

31. Wundt (Guillermo). La Evolución de las Filosofías de los pueblos.

Guillermo Wundt es conocidísimo de los aficionados a los estudios filosóficos. Sus anteriores obras fueron inmediatamente traducidas a todos los idiomas y el público se interesó siempre por las producciones del gran pensador alemán.

La Evolución de las filosofías, es una de las últimas escritas por este autor, y al propio tiempo de las más interesantes. Escrita en el comienzo de la guerra europea, el último capítulo es de un interés enorme para la comprensión de la psicología de algunas naciones.

32 a 34. Bonilla y San Martín (Adolfo). Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento.

(Obra premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.)

Con esta obra interesantísima, que marca una de las creaciones más notables de la crítica filosófica contemporánea, incorpórase a la «Nueva Biblioteca Filosófica» el pensamiento netamente español. Y en verdad que con ninguna otra obra mejor podría dicha colección

comenzar a ofrecer producciones españolas de esta clase, que con la del eminente polígrafo, profesor y académico Bonilla y San Martín, uno de los renovadores del espíritu y la erudición española moderna, discípulo predilecto de Menéndez Pelayo, y su continuador ideológico, que desde su juventud asombró por la precocidad de sus portentosas dotes, y que más tarde, cuando, en pleno apogeo de gloria y labor, murió, aun joven, dejó un vacío en nuestras Letras, difícil de llenar.

«Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento» puede decirse que fué la revelación de Bonilla y San Martín. Obra premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, la cual, además, eligió miembro de la misma a su autor, bien pronto difundióse por los medios intelectuales de todo el mundo, conquistando para el eminente escritor la gran nombradía.

Esta edición de «Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento», consta de tres tomos. El primero comprende el magno estudio de Bonilla, que él tituló «El hombre y la época (doce capítulos)». El segundo, las «Doctrinas de Juan Luis Vives. Finalmente, el tercero, «Notas, Apéndices y Bibliografía».

Gran servicio a la cultura hispanoamericana es el que se presta con esta nueva edición de «Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento».

35. Pitágoras. Los Versos de Oro. Hierocles. Comentario a los "Versos de Oro" de los Pitagóricos.

Versión castellana hecha sobre la nueva traducción francesa, con prolegómenos y notas de Mario Meunier.

Los «Versos de Oro», del famoso matemático y filósofo

sofo de la antigüedad, constituyen una colección de sentencias y máximas de profundo pensamiento, que otro eminente cerebro de los siglos remotos, Hierocles de Alejandría, comentó ampliamente, viniendo así a resultar, en cierto modo, coautor de la obra. La única versión que existía fué debida al francés Andrés Dacier, y ha sido siempre considerada como base exegética de la antiquísima producción. Recientemente Marrio Meunier, reputado como uno de los primeros heleenistas de nuestra época, ha hecho otra versión teniendo en cuenta para ello las consideraciones sugeridas por la crítica secular, y esta versión es la que se publica en la *Nueva Biblioteca Filosófica*. La filosofía pitagórica, sencilla, y a la vez profunda, humana en extremo, eterna, por lo tanto, respandece en «Los Versos de Oro», libro que se lee con fruición y apasionamiento.

36. Franklin (Benjamín). El libro del hombre de bien.

Esta obrita del insigne norteamericano, es bien conocida de toda persona de cultura, y nadie que se interese por las cuestiones filosóficas dejará de tener noticia de la misma. Muchas ediciones se han hecho en todos los idiomas, y en vista de que se hallaban agotadas las publicadas en España, ha parecido conveniente incluirla en esta colección para que no desaparezca libro tan interesante.

37. Leibniz. Nuevo sistema de la Naturaleza.

El «Nuevo sistema de la naturaleza», de Leibniz, ha sido vertido al castellano muy ajustadamente por don Eduardo Ovejero, profesor de Filosofía de la Universidad de Madrid.

Por el autor, por la obra, por el traductor, es un libro que acogerán con amorosa delectación intelectual los coleccionistas de la «Nueva Biblioteca Filosófica».

38. Plutarco. Isis y Osiris.

Versión hecha sobre la nueva traducción francesa de Mario Meunier.

El mito de Isis y Osiris, halla en Plutarco la interpretación más profunda y elevada. El sacerdote de Apolo, después de residir largo tiempo en Egipto y de iniciado en el culto enigmático de las divinidades, enriquece sus obras morales con esta, en que se esfuerza en combatir las ideas vulgares y supersticiosas sobre los dioses, desbrozándolas de burdos prejuicios para que en ellas resplandezca lo que encierran de verdad perdurable. Mario Meunier ha puesto a la obra 382 notas aclaratorias de los conceptos oscuros o ampliatorias de hechos, con arreglo a la más moderna ciencia egiptológica.

39 y 40. Leroy (Máximo). Descartes. El filósofo enmascarado.

En esta obra hay una exposición clara de la filosofía cartesiana, pero el libro tiene por principal objeto presentar a Descartes tal como fué en realidad y no como el mismo se presentó o como lo presentaron algunos biógrafos.

Máximo Leroy sigue el curso de la existencia de Descartes, descubre el misterio de sus viajes y estudia su vida y obras. Véase el contenido de los dos volúmenes de que consta la obra. 1.º Los años de aprendizaje.—El Discurso sobre el método.—2.º El secreto de Descartes.—Las desilusiones, la muerte, la leyenda.

41 a 44. Plotino. Las Ennéadas.

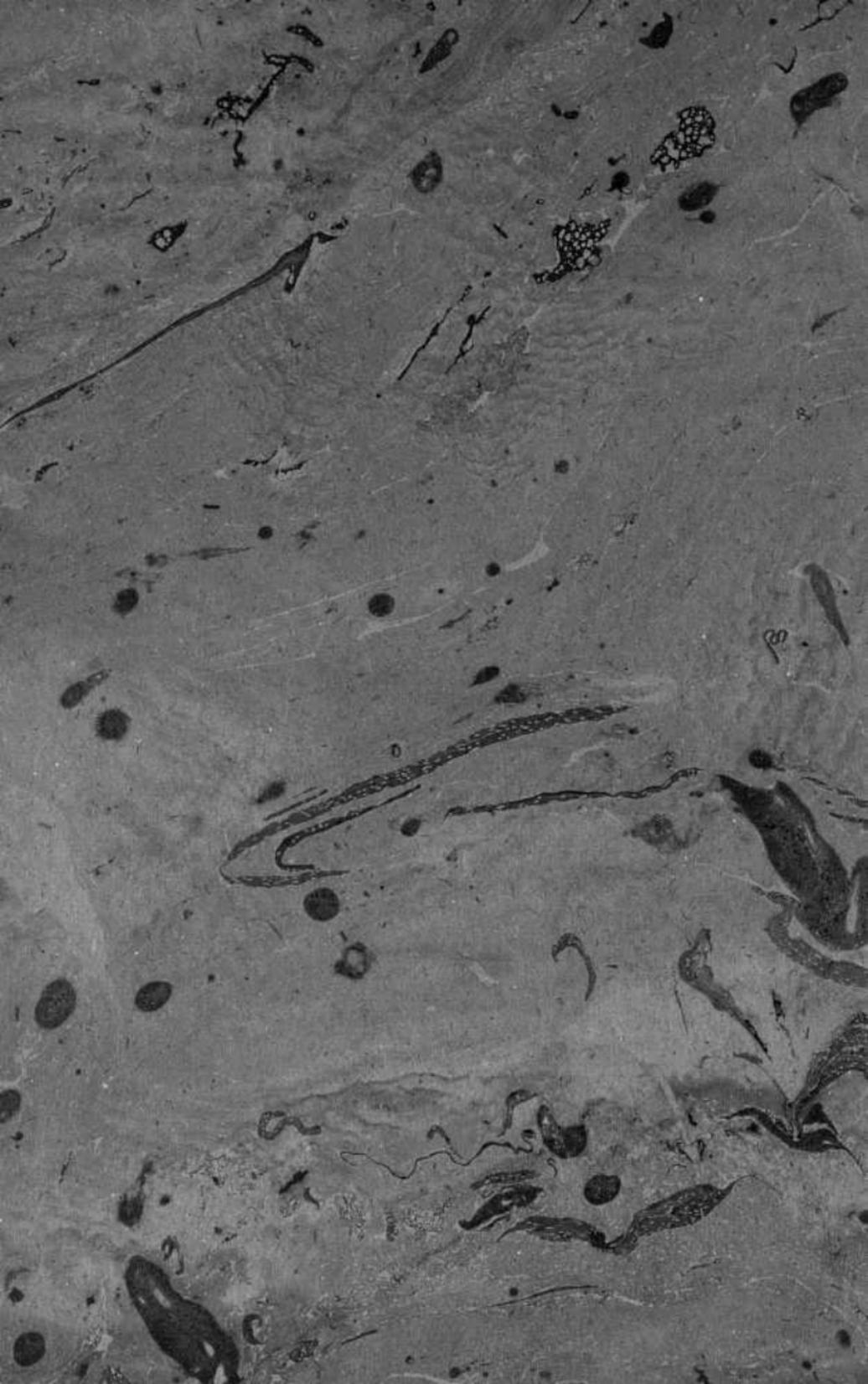
Edición precedida de la Vida de Plotino por su discípulo Porfirio, y aumentada con un Apéndice conteniendo escritos de Porfirio.—Ammonio Saccas y Numenio.

Plotino, de Licápolis, en Egipto, fundador de la Escuela Alejandrina o Neoplatonismo, se estableció en Roma el año 243, haciendo vida muy retirada, de asceta. No empezó a escribir hasta el año 254, sirviéndole de secretario su discípulo predilecto, el siriano Porfirio. Con el tiempo, reclutó numerosos discípulos y se vió protegido por los Emperadores. Quiso fundar en Campania una ciudad de filósofos con arreglo al ideal de Platón. Murió en 269 querido y admirado de todos. San Agustín escribía en 411, «Platón parece haber vuelto a la vida en Plotino».

Su obra magna, las *Ennéadas*, es decir, *novenas* (54 libros distribuídos en seis *ennéadas*), fué publicada por su discípulo Porfirio.

No creemos haya existido ninguna edición de esta obra en lengua española, y por esto nos apresuramos a incluirla en nuestra colección de la «Nueva Biblioteca Filosófica» en la seguridad que prestamos un buen servicio a los aficionados a los estudios filosóficos.

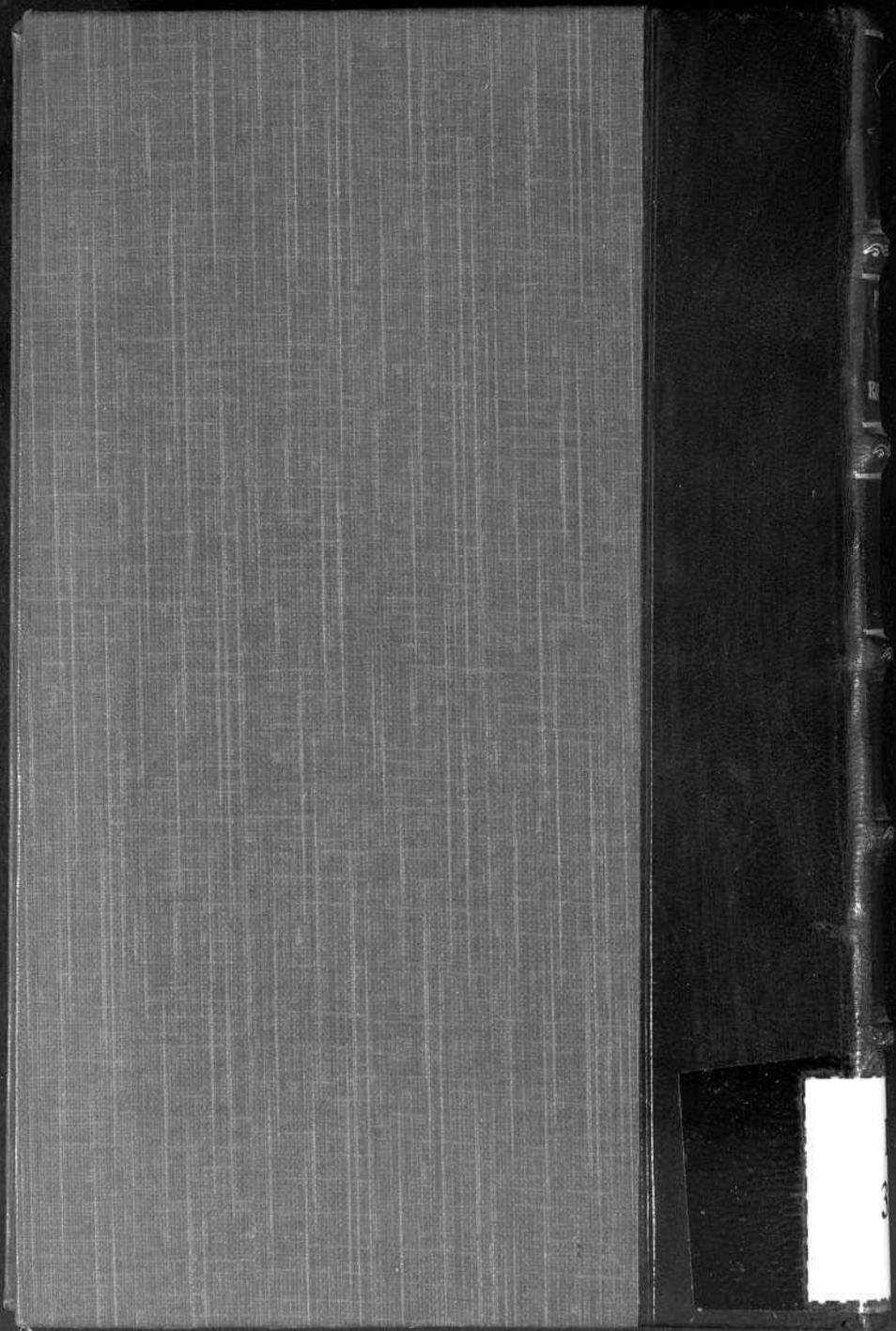




B.P. de Soria



61171443
DR 3367



PLOTINO
—
LAS
ENNEADAS

4

DR
3367