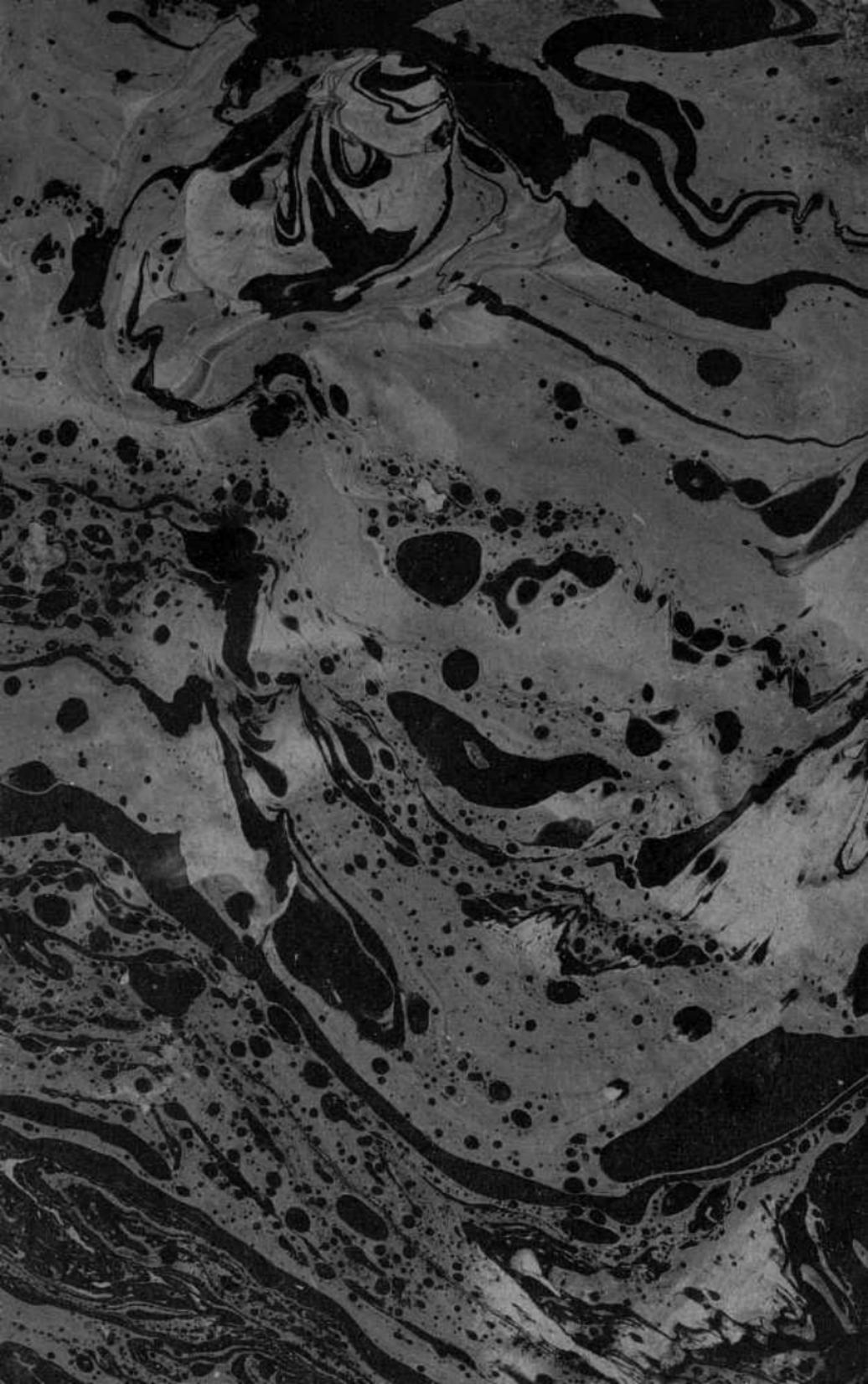


LIBRO
DE
MORAS



R
10



B.P. de Soria



61173806
DR 4240

1173806

DR

4240

NUEVA BIBLIOTECA FILOSÓFICA

XLI

Rislovej —
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).

P L O T I N O

LAS ENNEADAS

PRECEDIDAS DE LA

V I D A D E P L O T I N O

POR SU DISCIPULO PORFIRIO

Versión castellana de J. M. Q.

T O M O I

(1.^a y 2.^a ENNÉADAS)

Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Sevilla

1240

M A D R I D

1930

VIDA DE PLOTINO Y ORDEN DE SUS LIBROS

Por su discípulo PORFIRIO

I.—El filósofo Plotino, que ha vivido en nuestros días, parecía como avergonzado de tener un cuerpo. Tampoco hablaba nunca de su familia ni de su patria, ni quiso permitir que nadie hiciese su retrato ni su busto. Un día que Amelio le rogaba que se dejase pintar: «¿No basta ya, le dijo, con llevar esta *imagen* en que la naturaleza nos ha encerrado, sino que además ha de ser preciso transmitir a la posteridad la imagen de esa imagen como si fuese un objeto que valiera la pena de ser contemplado?» Como no pudiera alcanzar de él que se volviese atrás de su negativa, Amelio rogó a su amigo Cartesio, pintor el más famoso de aquel entonces, que asistiese al curso de Plotino (pues iba a él todo el que quería). En fuerza de mirarlo, Cartesio llenó de tal suerte su imaginación con la figura de Plotino, que lo pintó de memoria. Amelio le dirigía en este trabajo con sus consejos, de forma que el retrato resultó parecidísimo. Todo esto ocurrió sin que Plotino tuviese conocimiento de ello.

II.—Padeía Plotino de una afección crónica del estómago, no obstante lo cual jamás quiso tomar remedio alguno, persuadido de que era indigno de un hombre de edad procurarse alivio por tales medios. Tampoco tomó nunca triaca, porque decía que, lejos de comer carne de animal salvaje (como es la víbora, «*theríon*», cuya carne entraba en la composición de la triaca), ni aun la de los animales domésticos comía. No se bañaba, contentándose con hacerse dar friegas todos

los días en su casa; y como los que le prestaban este servicio muriesen de la peste, que hacía entonces grandes estragos, dejó de hacerse dar friegas, y esta interrupción le produjo una angina. En tanto yo viví con él, nadie se percató de ello; mas después que de él me hube separado, el mal se agravó en términos tales, que su voz, antes fuerte y hermosa, estaba siempre ronca; anublóse además su vista, y le salieron úlceras en los pies y en las manos. Esto me contó, a mi regreso, mi amigo Eustoquio, que estuvo a su lado hasta su muerte. Como estas incomodidades hubiesen impedido a sus amigos verle con la misma asiduidad de siempre, puesto que se hubiera fatigado al querer, como tenía por costumbre, hablar con cada uno de ellos, dejó Roma y se retiró a la Campania, a una propiedad que había pertenecido a Zeto, uno de sus antiguos amigos, muerto ya. De todo aquello de que tenía necesidad le proveía la misma heredad de Zeto, o se lo llevaban de la que Castricio poseía en Minturnes. Cuando estuvo cercano a la muerte, Eustoquio, que se hallaba en Puzolio, tardó algún tiempo en ir a su lado (él mismo es quien me lo ha referido). Plotino le dijo: «Te espero; me esfuerzo en reunir lo que de divino hay en nosotros con lo que hay de divino en el universo.» Entonces, una sierpe que estaba bajo el lecho en que él se hallaba acostado se hundió en un agujero de la pared, y Plotino entregó su alma. Tenía en aquel entonces sesenta y seis años, según dice Eustoquio. El emperador Claudio II acababa el segundo año de su reinado. Yo estaba por entonces en Lilibeo; Amelio se encontraba en Apamea de Siria, Castricio en Roma; sólo Eustoquio se hallaba al lado de Plotino. Si del segundo año de Claudio II nos remontamos a sesenta y seis años antes, hallaremos que el nacimiento de Plotino cae en el año décimotercio del reinado de Septimio Severo. Nunca quiso decir el mes ni el día en que había nacido, por no creer

conveniente que se celebrase el día de su nacimiento con sacrificios ni con banquetes. El, sin embargo, hacía un sacrificio y convidaba a sus amigos en los días del nacimiento de Platón y de Sócrates, y quienes podían, en esos días, tenían que componer un discurso para leerlo ante la asistencia.

III.—He aquí lo que por él mismo hemos sabido, en las diversas conversaciones que con él tuvimos.

Estaba ya en manos de un maestro de gramática y había llegado a la edad de ocho años, cuando aún tenía una nodriza, cuyo pecho descubría para mamar con avidez. Quejóse un día la nodriza de su importunidad, con lo cual tuvo él tal vergüenza, que nunca más volvió a hacerlo. A partir de los veintiocho años, se consagró por entero a la filosofía. Fué presentado a los maestros que por aquel entonces gozaban de más fama en Alejandría. Volvía siempre de sus lecciones triste y desalentado. Dió a conocer la causa de su pena a uno de sus amigos. Este, comprendiendo lo que deseaba, lo llevó a Ammonio, a quien Plotino no conocía. Tan pronto como hubo oído a este filósofo, dijo Plotino a su amigo: «Esto es lo que yo buscaba.» Y desde ese día permaneció asiduamente al lado de Ammonio. Tal gusto cobró a la filosofía, que se propuso estudiar la que enseñaban entre los persas y la que prevalecía entre los indios. Cuando el emperador Gordiano se dispuso a llevar a cabo su expedición contra los persas, Plotino, que entonces tenía treinta y nueve años, siguió al ejército. Había pasado diez u once años enteros al lado de Ammonio. Habiendo sido muerto en la Mesopotamia Gordiano, Plotino logró con grandes trabajos huir a Antioquía. Vino a Roma a los cuarenta años, cuando Filipo era emperador.

Herennio, Orígenes y Plotino habían convenido en conservar secreta la doctrina que habían recibido de Ammonio. Plotino cumplió este convenio. Herennio fué el

primero en violar lo pactado, cosa que fué imitada por Orígenes. Este último se limitó a escribir un libro *Sobre los Demonios*, y, reinando Galiano, hizo otro para probar que *Sólo el Rey es creador (o poeta)*.

Plotino estuvo mucho tiempo sin escribir nada. Contentábase con enseñar de viva voz lo que había aprendido de Ammonio. Pasó de esta manera diez años enteros instruyendo a algunos discípulos, sin poner cosa alguna por escrito. Mas como permitía que se le hiciesen preguntas, ocurría a menudo que faltaba el orden en su escuela, y había en ella discusiones ociosas, como he sabido por Amelio, que entró en el número de sus discípulos al tercer año de estar Plotino en Roma (que era también el año tercero del reinado de Filipo), y que estuvo a su lado hasta el primer año del reinado de Claudio II, es decir, por espacio de veinticuatro años; salía de la escuela de Lisímaco. Aventajaba Amelio a todos sus condiscípulos por su ardor en el trabajo: había copiado, reunido y sabía casi de memoria todas las obras de Numenio; compuso cien libros con las notas que había recogido en los cursos de Plotino, y se los regaló a Hostiliano Hesiquio de Apamea, su hijo adoptivo.

IV.—En el décimo año del reinado de Galiano, me fuí yo de Grecia a Roma con Antonio de Rodas. Allí encontré a Amelio, que llevaba diez y ocho años asistiendo a las lecciones de Plotino; aún no se había atrevido a escribir nada, salvo algunos libros de sus notas, cuyo número no llegaba aún a cien. En aquel décimo año del reinado de Galiano, estaba Plotino en los cuarenta y nueve de su edad. Tenía yo treinta cuando me allegué a él. Empezó, en el año primero de Galiano, a escribir sobre algunas cuestiones que se presentaron, y en el año décimo, que fué en el que yo le traté por vez primera, había escrito veintiún tratados, que sólo a un reducidísimo número de personas habían sido comuni-

cados. No los daba fácilmente, ni era fácil adquirir conocimiento de ellos, ni los comunicaba a ningún otro como no fuese con precaución y después de haberse cerciorado del juicio de quien los recibía.

Voy a indicar los libros o tratados que había escrito hasta entonces Plotino. Como éste no les había puesto título, varias personas les dieron títulos diferentes. He aquí, en general, los que han prevalecido.

Numeración definitiva que tienen en las "Ennéadas"

- 1.—De lo Bello. I, VI.
- 2.—De la Inmortalidad del alma. IV, VII.
- 3.—Del Destino. III, I.
- 4.—De la Esencia del alma. IV, I.
- 5.—De la Inteligencia, de las Ideas y del Ser. V, IX.
- 6.—Del Descendimiento del alma al cuerpo. IV, VIII.
- 7.—¿Cómo procede de lo Primero lo que es después que él?—De lo Uno. B, IV.
- 8.—¿No forman todas las almas sino una sola alma? IV, IX.
- 9.—Del Bien o de lo Uno. VI, IX.
- 10.—De las tres Hipóstasis principales. V, I.
- 11.—De la Generación y del orden de las cosas que son después que lo Primero. V, II.
- 12.—De las dos Materias (la *sensible* y la *inteligible*). II, IV.
- 13.—Consideraciones diversas. III, IX.
- 14.—Del Movimiento *circular* del cielo. II, II.
- 15.—Del Demonio que nos ha correspondido en suerte. III, IV.
- 16.—Del Suicidio *racional*. I, IX.
- 17.—De la Cualidad. II, V.
- 18.—¿Hay Ideas de los individuos? V, VII.
- 19.—De las Virtudes. I, II.
- 20.—De la Dialéctica. I, III.

21.—¿Cómo ocupa el Alma el término medio entre la esencia indivisible y la esencia divisible? IV, II.

Estos veintiún libros o tratados estaban ya escritos cuando yo me trasladé al lado de Plotino, el cual andaba entonces por los cincuenta y nueve años de su edad.

V.—Pasé con él aquel año y los cinco siguientes. Había venido yo a Roma diez años antes; pero entonces Plotino pasaba los veranos descansando, y se contentaba con instruir de viva voz a los que iban a visitarle. En los seis años de que acabo de hablar, como se profundizase en muchas cuestiones en las conferencias que daba Plotino, y como Amelio y yo rogásemos a aquél con insistencia que escribiese, redactó dos libros para probar que:

22.—El Ser uno e idéntico está íntegro en todas partes. (I). VI, IV.

23.—(II). VI, V.

Compuso luego el libro titulado:

24.—El Principio superior al ser no piensa. ¿Cuál es el primer principio pensante?, ¿cuál es el segundo? V, VI.

Asimismo escribió los siguientes libros:

25.—De lo que es en Potencia y de lo que es en Acto. II, V.

26.—De la Impasibilidad de las cosas incorpóreas, III, VI.

27.—Del Alma (I). IV, III.

28.—Del Alma (II). IV, IV.

29.—Del Alma (III), o ¿Cómo vemos? IV, V.

30.—De la Contemplación. III, VIII.

31.—De la Belleza inteligible. V, VIII.

32.—Los Inteligibles no están fuera de la Inteligencia.—De la Inteligencia y del Bien. V, V.

33.—Contra los gnósticos. II, IX.

34.—De los Números. VI, VI.

35.—¿ Por qué parecen pequeños los objetos que están lejos? II, VIII.

36.—¿ Consiste la Felicidad en la duración? I, v.

37.—De la mezcla en que hay penetración total. II, VII.

38.—De la Multitud de las ideas. Del Bien. VI, VII.

39.—De la Voluntad. VI, VIII.

40.—Del Mundo. II, I.

41.—De la Sensación, de la Memoria. IV, VI.

42.—De los Géneros del Ser (I). VI, I.

43.—(II). VI, II.

44.—(III). VI, III.

45.—De la Eternidad y del Tiempo. III, VII.

Escribió Plotino estos últimos veinticuatro libros en los seis años que yo pasé a su lado; tomaba como tema aquellas cuestiones que se le ofrecían, y que hemos indicado en el título de cada libro. Estos veinticuatro libros, unidos a los veintiuno que Plotino había compuesto antes de que yo fuese a su lado, hacen cuarenta y cinco.

VI.—Mientras yo estaba en Sicilia, adonde fui en el décimoquinto año del reinado de Galiano, redactó Plotino cinco nuevos libros, que me envió; a saber:

46.—De la Felicidad. I, IV.

47.—De la Providencia (I). III, II.

48.—Id. íd. íd. (II). III, III.

49.—De las Hipóstasis que conocen y del Principio superior. V, III.

50.—Del Amor. III, v.

Me envió estos libros en el primer año del reinado de Claudio II, y a principios del segundo.

Poco antes de morir me envió los cuatro siguientes:

51.—De la Naturaleza de los males. I, VIII.

52.—De la Influencia de los astros. II, III.

53.—¿ Qué es lo Animal? ¿ Qué es el Hombre? I, I.

54.—Del Bien Primero, o De la Felicidad. I, VII.

Estos nueve libros, con los cuarenta y cinco anteriormente escritos, componen en total cincuenta y cuatro. Unos han sido compuestos en la juventud del autor, otros cuando se hallaba en todo su vigor, y los últimos, finalmente, cuando su cuerpo estaba ya harto agobiado; así se resienten del estado en que se encontraba cuando los escribía. Los veintiuno primeros parecen denotar un espíritu que aún no posee todo su vigor ni toda su firmeza. Los que escribió en el comedio de su vida, muestra que su genio se hallaba entonces en toda la plenitud de su pureza. Pueden considerarse estos veinticuatro libros como perfectos, si se exceptúan algunos pasajes de ellos. Los nueve posteros son menos fuertes que los otros; y de esos nueve, los cuatro últimos son los más endebles.

VII.—Tuvo Plotino gran número de oyentes y de discípulos, a quienes el amor a la filosofía atraía a sus lecciones. Uno de ellos era Amelio de Etruria, cuyo verdadero nombre era Gentiliano. Por otra parte, quería que en su nombre se sustituyese la letra *l* por la letra *r*, llamándole Amerio, de *amería* (indivisibilidad), y no Amelio, de *ameleía* (negligencia). También tuvo Plotino como discípulo muy asiduo a un médico de Escitópolis, llamado Paulino, cuyo espíritu estaba lleno de conocimientos mal digeridos, y a quien Amelio llamaba *Mikkalos* (el mínimo).

Eustoquio de Alejandría, médico también, conoció a Plotino en las postrimerías de su vida, y permaneció con él hasta la muerte del filósofo, para cuidar de él. Ocupado exclusivamente en la doctrina de Plotino, llegó a ser, a su vez, excelente filósofo. Zótico se unió asimismo a él. Este era crítico y poeta a la vez; corrigió las obras de Antímaco y puso en versos hermosísimos la fábula de la *Atlántida*. Con el tiempo se debilitó su vista; murió poco antes que Plotino. También Paulino murió antes que este filósofo. Zeto era otro de

los discípulos de Plotino; era oriundo de Arabia, y se había casado con la hija de Teodosio, amigo de Ammonio. Era médico, y carísimo a Plotino, que trató de retirarlo de los asuntos públicos, para los que tenía aptitud y de los cuales se ocupaba con ardor. Nuestro filósofo vivió en grandísima unión con él, e incluso se retiró a la heredad de Zeto, apartada seis millas de Minturno. Castricio, apodado Firmo, había poseído esa finca. Nadie, en nuestro tiempo, ha sido más amante que Firmo de la virtud; sentía por Plotino la mayor veneración; prestaba a Amelio los mismos servicios que hubiera podido prestarle un buen criado, y tenía para con él las mismas atenciones que un hermano. Sin embargo, este hombre, tan afecto a Plotino, estaba metido en los asuntos públicos.

Muchos senadores venían también a escuchar a Plotino. Marcelo Oroncio, Sabinilo y Rogaciano se aplicaron, bajo su dirección, al estudio de la filosofía. El último de ellos, que era asimismo miembro del Senado, de tal suerte se había desprendido de las cosas de la vida, que había abandonado su hacienda, despidiendo a toda su servidumbre y renunciando a sus dignidades. Nombrado pretor, en el momento de entrar en ejercicio, y cuando ya le esperaban los lictores, se negó a salir, así como a desempeñar ninguna función de dicha dignidad. Ni aun quería habitar su propia casa, yéndose a la de sus amigos, donde tomaba su alimento y dormía; no comía sino un día sí y otro no; y con ese régimen, después de haber padecido de gota hasta el punto de que era preciso transportarlo en una silla de un lado a otro, recobró las fuerzas y pudo mover las manos con la misma facilidad que los que practican las artes mecánicas, no obstante serle antes imposible hacer uso alguno de las manos. Plotino le tenía mucha amistad; hacía grandes elogios de él, y lo proponía como ejemplo a todos los que querían llegar a ser filósofos.

sofos. Serapión de Alejandría fué también amigo suyo; había sido primeramente retor, y se dedicó luego a la filosofía; mas nunca pudo curarse de la avidez de riquezas ni de la usura. Plotino me incluyó también a mí (Porfirio, tirio de nacimiento) en el número de sus amigos íntimos, y me encargó de poner la última mano en sus obras.

VIII.—Debíase esto a que, una vez que había escrito algo, no podía retocar ni aún releer lo que había hecho, porque la cortedad de su vista le hacía penosísima toda su lectura. Los caracteres de su escritura no eran hermosos. No separaba unas palabras de otras, y ponía poquísima atención en la ortografía; sólo se cuidaba de las ideas. Siempre, hasta su muerte, tuvo esta costumbre, lo cual era para todos nosotros motivo de asombro. Cuando había acabado de componer alguna cosa en su cabeza y escribía luego lo que había meditado, parecía que copiase de un libro. Dialogando y discutiendo, no se dejaba distraer del objeto de sus pensamientos, de suerte que podía a la vez atender a las necesidades de la conversación y proseguir la meditación del tema que le ocupaba. Cuando su interlocutor se iba, no releía lo que había escrito antes de la conversación (como ya dijimos, hacía esto por no recargar su vista); continuaba su composición como si el coloquio no hubiera puesto intervalo alguno en su aplicación. Podía, por tanto, vivir a la vez consigo mismo y con los demás. Jamás descansaba de esa atención interna; apenas cesaba ésta durante un sueño que a menudo turbaba lo insuficiente de la nutrición (porque a veces ni siquiera tomaba pan) y por esa concentración perpetua de su espíritu.

IX.—Había algunas mujeres que le eran muy devotas: Gémina, en cuya casa vivía; la hija de ésta, que también se llamaba Gémina, Amficlea—mujer de Aris-

tón, hijo de Jámblico—, que todas tres tenían grande amor a la filosofía. Muchos hombres y muchas mujeres de condición elevada, como se hallasen próximos a la muerte, le encomendaron sus hijos de uno y otro sexo, con todos sus bienes, como a depositario irreprochable, lo cual hacía que su casa estuviese llena de muchachos y muchachitas. Uno de ellos era Polemón, a quien Plotino educaba cuidadosamente, complaciéndose en oír leer a dicho joven versos compuestos por él. Examinaba celosamente las cuentas de los tutores, y velaba por que éstos fuesen economizadores; decía que hasta tanto que aquellos jóvenes se entregasen por entero a la filosofía, era preciso conservarles sus bienes y hacerles gozar de todas sus rentas. La obligación de atender a las necesidades de tantos pupilos no le impedía tener puesta, durante la vigilia, una continua atención en las cosas intelectuales. Era afable y de fácil acceso para cuantos vivían con él. Así, no obstante haber pasado en Roma veintiséis años cabales y haber sido a menudo escogido como árbitro, jamás se indispuso con ningún personaje político.

X.—Entre los que se las daban de filósofos, había uno llamado Olimpio. Era de Alejandría, y había sido durante algún tiempo discípulo de Ammonio. Como quería aventajar a Plotino, le trató con desdén, y se encarnizó con él hasta el punto de que trató de embrujarlo valiéndose de operaciones mágicas; mas habiéndose percatado de que su propia empresa se volvía contra él, convino con sus amigos en que por fuerza había de ser muy poderosa el alma de Plotino, pues que hacía recaer sobre sus enemigos los maleficios que estos dirigían contra él. La primera vez que Olimpio quiso hacerle daño, Plotino, que se dió cuenta de ello, dijo: «En este mismo momento, el cuerpo de Olimpio padece convulsiones y se encoge como una bolsa.» Así es que Olimpio, habiendo experimentado reiteradamen-

te que padecía aquellos males que quería hacer sufrir a Plotino, cesó, al cabo, en sus maleficios.

Plotino poseía una superioridad natural sobre los demás hombres. Un sacerdote egipcio, en un viaje a Roma, trabó conocimiento con él por medio de un amigo común. Habiéndosele metido en la cabeza que había de dar pruebas de su saber, rogó a Plotino que fuese a ver la aparición de un demonio familiar que le obedecía en cuanto él lo llamaba. La evocación había de llevarse a cabo en una capilla de Isis; el egipcio aseguraba no haber encontrado un lugar puro, como no fuese aquél, en toda Roma. Evocó, pues, el sacerdote a su demonio. Mas en lugar de éste se vió aparecer a un dios de orden superior al de los demonios, lo cual hizo decir al egipcio: «Venturoso eres, Plotino, que tienes por demonio a un dios, en lugar de un ser de otro orden inferior.» No fué posible hacer ninguna pregunta al dios, ni verle por más tiempo, ya que un amigo que guardaba los pájaros (para la operación mágica) los ahogó, fuese por envidia, fuese por temor.

Plotino, que tenía un dios por demonio, conservaba en todo punto los ojos de su espíritu divino puestos en ese divino custodio. Esto es lo que le hizo escribir el libro titulado: «*Del demonio que nos ha caído en suerte*» (*Ennéadas*, III, IV), en que trata de explicar las diferencias que hay entre los diversos demonios que velan por los hombres. Amelío, que era muy exacto en los sacrificios y celebraba cuidadosamente la fiesta de la luna nueva, rogó un día a Plotino que asistiese con él a una ceremonia de ese género. A lo que respondió Plotino: «A los dioses corresponde venir a buscarme, y no a mí ir a encontrarlos.» No pudimos comprender por qué decía estas palabras, en que trasparecía tanto orgullo, y no nos atrevimos a preguntarle la razón de ellas.

XI.—Tan perfecto conocimiento tenía del carácter de

los hombres y de sus modos de pensar, que descubría los objetos robados, y preveía lo que habría de llegar a ser cada uno de aquellos con quien vivía. Habían robado un magnífico collar a Chioné, viuda respetable que vivía en casa de Plotino con sus hijos. Hizose venir a todos los esclavos. Plotino se quedó mirándolos a todos, y señalando a uno de ellos dijo: «Este es el que ha cometido el robo.» Pusieron al tal las correas, negó largo rato, pero por fin confesó y devolvió el collar. Predecía Plotino lo que había de ser cada uno de los jóvenes que le trataban. Aseguró que Polemón tendría proclividad al amor, y que viviría poco tiempo, y eso mismo ocurrió. Percatóse de que yo tenía formado propósito de salir de la vida. Fué a buscarme en la propia casa, donde yo vivía, y me dijo que semejante proyecto no suponía un espíritu sano, y que era efecto de la melancolía. Me ordenó que viajase. Le obedecí. Me fuí a Sicilia para oír allí a Probo, célebre filósofo, que vivía en Lilibeo. De este modo me curé del deseo de morir; pero me ví privado del placer de permanecer con Plotino hasta su muerte.

XII.—El emperador Galiano y la emperatriz Salomina, su mujer, tenían particular consideración a Plotino. Este, contando así con su buena voluntad, les pidió que hiciesen reedificar una ciudad de la Campania que estaba en ruinas, que se la diesen con todo su territorio, y que a los que habían de habitarla les permitiesen regirse por las leyes de Platón. Era su intención dar a esa ciudad el nombre de Platonópolis, e irse a morar en ella con sus discípulos. Fácilmente hubiera conseguido lo que pedía si algunos cortesanos del emperador no se hubiesen opuesto a ello, fuese por envidia, o por despecho, o por alguna otra mala razón.

XIII.—Hablabá muy bien en sus conferencias; sabía encontrar inmediatamente las respuestas adecuadas. Su hablar, empero, no era correcto; así, decía, por ejem-

plo, *anamnemísjetai*, en lugar de *anamimnésjetai*, y las mismas faltas cometía al escribir. Mas cuando hablaba, su inteligencia parecía que brillase en su rostro y lo iluminase con sus rayos. Era hermoso, sobre todo cuando discutía; entonces se veía correr de su frente como un ligero rocío; la dulzura brillaba en su semblante; respondía con bondad, pero con firmeza. Durante tres días le interrogué para aprender de él la unión del cuerpo con el alma, y todo ese tiempo pasó explicándome lo que yo quería saber. Cierta Taumasio, que había entrado en su escuela, decía que quería consignar por escrito los argumentos generales desarrollados en la discusión, y oír hablar al propio Plotino; mas no podía allanarse a que Plotino diese respuestas y formulase preguntas. «Sin embargo, le replicó Plotino, si Porfirio no indica con sus preguntas las dificultades que tenemos que resolver, nada tendremos que escribir.»

XIV.—El estilo de Plotino es vigoroso y substancial, más lleno de pensamientos que de palabras, a menudo rebosante de entusiasmo y de sensibilidad. Sigue este filósofo sus propias inspiraciones más bien que ideas transmitidas por tradición. Las doctrinas de los estoicos y de los peripatéticos se hallan secretamente mezcladas en sus escritos; en ellos está condensada toda la *Metafísica* (*he meta tá fisika pragmatéa*) de Aristóteles. Nada ignoraba Plotino de cuanto atañe a la geometría, a la aritmética, a la mecánica, a la óptica y a la música, aun cuando no tuviese mucho gusto para esas diversas ciencias. Leíanse en sus conferencias los Comentarios de Severo, de Cronio, de Numenio, de Gayo y de Atico—filósofos platónicos; leíanse asimismo las obras de los peripatéticos, las de Aspasio, Alejandro de Afrodisia, Adrasto, y los demás que se encontraban. Ninguno de ellos, sin embargo, fijaba exclusivamente la elección de Plotino. Mostraba éste en la especulación filosófica un genio original e independien-

te. Llevaba a sus investigaciones el espíritu de Ammonio. Penetrábase rápidamente de aquéllo que se le leía; después exponía en pocas palabras las ideas que le sugería una profunda meditación. Leyéronle un día un tratado de Longino *Sobre los Principios*, y otro, del mismo autor, *Sobre el hombre que gusta de las antiqüedades*. «Longino, dijo, es un literato, pero en modo alguno un filósofo.» Fué una vez Orígenes a oírle. Sonrojóse Plotino, y quiso levantarse. Le rogó Orígenes que continuase. Respondió Plotino que todo deseo de hablar cesaba cuando uno estaba persuadido de que aquellos a quien hablaba sabían lo que él tenía que decirles. Y después de haber hablado algún tiempo más, se levantó.

XV.—Un día que leía yo en la fiesta de Platón un poema sobre el *Matrimonio Sagrado*, hubo quien dijo que yo estaba loco, porque en dicha obra había entusiasmo y misticismo. Tomó Plotino la palabra, y me dijo, de modo que todo el mundo lo oyese: «Acabas de probarnos que eres al mismo tiempo poeta, filósofo y hierofante.» El retor Diófanes leyó en esa misma ocasión una apología de lo que dice Alcibiades en el *Banquete* de Platón. Quería probar en ella que un discípulo que trata de avezarse en la virtud debe mostrar absoluta complacencia respecto de su maestro, incluso en el caso de que éste sienta amor hacia él. Plotino se levantó varias veces, como para salirse de la reunión; contúvose, sin embargo, y, luego que el auditorio se hubo separado, me ordenó que refutase aquel discurso. Como Diófanes no quisiere dármele, recordé sus argumentos, que refuté, y leí mi obra ante el mismo concurso que había oído la de Diófanes. Tanto placer produjo con ello a Plotino, que repitió varias veces, mientras yo leía: «Golpea así, y llegarás a ser la luz de los hombres.» Como Eubulo, que profesaba en Atenas la doctrina de Platón, le enviase varios escritos sobre

algunas cuestiones platónicas, quiso Plotino que me los diesen a mí para que yo los examinase y le diera cuenta de ellos. De esta manera estudió las leyes de la astronomía, pero no como matemático; ocupóse cuidadosamente del arte de los astrólogos, mas habiendo reconocido que no había que fiarse de sus predicciones, se tomó el trabajo de refutarlos reiteradas veces en sus obras.

XVI.—Había en aquel entonces muchos cristianos. Encontrábanse entre ellos *Sectarios que se apartaban de la filosofía antigua*: tales eran Adelfio y Aquilino. Tenían las más de las obras de Alejandro de Libia, de Filocomo, de Demóstrato y de Lydo. Mostraban las *Revelaciones* de Zoroastro, de Zostriano, de Nicoteo, de Alógenes, de Meso, y de otros muchos más. Engañaban esos sectarios a un gran número de personas, y se engañaban a sí mismos *sosteniendo que Platón no había penetrado en la profunãidad de la esencia inteligible*. Por eso los refutó prolijamente Plotino en sus conferencias, y escribió contra ellos el libro que hemos titulado: *Contra los gnósticos*. Nos dejó por examinar el resto. Amelio compuso hasta cuarenta libros para refutar la obra de Zostriano, y yo hice ver con una muchedumbre de pruebas que el libro de Zoroastro era apócrifo y compuesto hacía poco por aquellos de dicha secta que querían hacer creer, que sus dogmas habían sido enseñados por el antiguo Zoroastro.

XVII.—Pretendían los griegos que Plotino se había apropiado las opiniones de Numenio. Trifón, que era estoico y platónico, se lo dijo a Amelio, el cual hizo un libro a que pusimos como título: «*De la diferencia entre los dogmas de Plotino y de Numenio.*» Me lo dedicó con este título: «*A Basilio.*» Tal era mi nombre antes de llamarme *Porfirio*. En la lengua de mi tierra me llamaban *Malkus*; era el nombre de mi padre, y *Malkus* se traduce en griego por *Basileus* (*Basilio*). Longino,

que nos dedicó a Cleodamo y a mí su libro *De la Vehemencia*, me llama *Malkus* al frente de esa obra, y Amelio ha traducido este nombre al griego, del mismo modo que Numenio ha traducido el de *Maximus* volviéndolo en *Megálos* (grande, máximo).

He aquí la carta con que me envía su obra Amelio:
«Amelio a Basilio: Salud.

»Sabrás que no quisiera decir una palabra de ciertas
»personas, honorables, por lo demás, que repiten, hasta el punto de que, según dices, te han machacado con
»ello los oídos, que las doctrinas de nuestro amigo no
»son otras que las de Numenio de Apamea: porque es
»obvio que esos reproches nacen no más que de las ganas que tienen de hacer brillar su talento oratorio.
»Movidos del deseo de desgarrar a Plotino, llegan incluso a pretender que sus escritos no contienen sino
»verborrea, ni son más que obras bastardas y llenas de
»hipótesis inadmisibles. Pero ya que tú estimas que es
»preciso aprovechar la ocasión para recordar los dogmas que aprobamos en este sistema de filosofía, y honrar así a tan grande hombre como es nuestro amigo
»Plotino, haciendo conocer mejor su doctrina, aun cuando bien sé que goza desde hace tiempo de sobrada
»fama, te obedezco, y vengo, con arreglo a mi promesa,
»a ofrecerte esta obra que, como sabes, he acabado en
»tres días. No hallarás en ella aquel orden ni aquella
»selección de pensamientos que presenta un libro cuidadosamente compuesto. Son éstas no más que reflexiones tomadas de las lecciones que en otro tiempo
»nos ha dado Plotino, y dispuestas tal como han acudido a mi espíritu. Reclamo, pues, tu indulgencia,
»tanto más cuanto que el pensamiento del filósofo que algunas gentes traen hoy a nuestro tribunal común no
»es fácil de aprehender, porque expresa de muchas maneras diferentes las mismas ideas, según el caso lo requiera. Sé que tendrás la bondad de corregirme si me

»aparto de las opiniones propias de Plotino. Abrumado
»de trabajos, como en alguna parte dice el clásico, me
»veo obligado a someterme a la crítica, y a corregir-
»me si llego a alterar la doctrina de nuestro jefe. Ya
»ves cuánto es mi deseo de complacerte. Que sigas bien.»

XVIII.—He sacado a relucir esta carta para que se vea, no sólo que algunos, ya en tiempo de Plotino, pretendían que este filósofo se vestía de ajeno con la doctrina de Numenio, sino también que se le trataba de charlatán; en una palabra, que se le desdénaba porque no se le entendía. Era hombre Plotino que estaba muy lejos de tener la ostentación y vanidad de los sofistas. Parecía que estuviese en coloquio con sus discípulos cuando daba sus conferencias. No se afanaba por convencernos con una discusión en regla. Bien lo eché de ver al principio de asistir a sus lecciones. Quise moverle a que se explicase más, escribiendo una obra contra él, para probar que *los inteligibles subsisten fuera de la Inteligencia*. Hizo Plotino que se la leyese Amelio, y luego que éste se la hubo leído, le dijo, riéndose: «A tí te incumbe resolver esas dificultades; que si Porfirio las ha planteado, es porque no comprende bien mi doctrina.» Amelio compuso un libro, bastante grueso, para responder a mis objeciones. Repliqué yo. Tornó a escribir Amelio, y este tercer trabajo me hizo comprender, por fin, aunque no sin esfuerzo, el pensamiento de Plotino; con lo que cambié de opinión. Leí mi retractación en una de las reuniones. Desde entonces tuve entera confianza en todos los dogmas de Plotino. Le pedí que me dejase dar el último toque a sus escritos, y explicar algo más latamente su doctrina, y asimismo dispuse a Amelio a que hiciese algunas obras.

XIX.—La idea que de Plotino tenía formada Longino se verá por parte de una carta que me dirigió. Estaba yo en Sicilia. Longino deseaba que fuese a buscarle a

Fenicia, y que le llevase las obras de Plotino. He aquí lo que a este respecto me escribía: «Mándame esas obras, o mejor será que las traigas contigo; pues no me hartaré de pedirte que viajes por esta tierra mejor que por ninguna otra, aunque no más sea que por nuestra antigua amistad y por la blandura del aire, tan conveniente para tu quebrantada salud (porque no esperes que con venir a mí adquieras saber alguno). Sea lo que quiera lo que esperes, no cuentes con encontrar aquí nada nuevo, ni siquiera las obras antiguas que dices has perdido. Hay tal carestía de copistas, que apenas he podido, en todo el tiempo que en esta tierra llevo, procurarme lo que me faltaba de Plotino, convenciendo a mi copista para que abandonase sus ocupaciones habituales para dedicarse exclusivamente a ese trabajo. Creo tener todas sus obras, ahora que poseo las que tú me enviaste; pero las tengo en un estado de imperfección, porque están plagadas de faltas. Estaba convencido de que nuestro amigo Amelio había corregido los errores de los copistas; pero ha tenido otras ocupaciones más urgentes. No sé qué uso podré hacer de los libros de Plotino, no obstante la pasión con que ansío examinar lo que ha escrito sobre el alma y el ser; precisamente son esas obras tuyas las que han sido más maltratadas por los copistas. Quisiera, por lo mismo, que me las mandases exactamente transcritas; yo las confrontaría y te las devolvería pronto. Vuelvo a repetir que te ruego que no me las mandes, sino que las traigas contigo, en unión de las demás obras de Plotino que hayan podido pasarsele a Amelio. He hecho copiar cuidadosamente todas las que éste ha traído aquí, puesto que ¿por qué no he de rebuscar solícitamente obras de tanta estima? De cerca como de lejos, y cuando estaban en Tiro, te he dicho que había en Plotino razonamientos que yo no aprobaba, pero que me gustaba y admiraba su manera de escribir, su esti-

lo apretado y lleno de fuerza, y la disposición verdaderamente filosófica de sus disertaciones. Persuadido estoy de que quienes busquen la verdad deben poner las obras de Plotino entre las más sabias.»

XX.—Me he extendido mucho para hacer ver lo que de Plotino pensaba el más grande crítico de nuestros días, el hombre que había examinado casi todas las obras de su tiempo. Habíalo desdeñado primeramente, por haberse informado de él por medio de ignorantes; estaba persuadido de que el ejemplar que de sus obras le había conseguido Amelio estaba alterado, porque aún no se había acostumbrado al estilo del filósofo; sin embargo, si alguien tenía las obras de Plotino en toda su pureza, era evidentemente Amelio, que poseía una copia de las mismas sacada directamente de los originales. Añadiré a todo esto lo que Longino ha dicho, en uno de sus escritos, a propósito de Plotino, de Amelio y de otros filósofos de su tiempo, porque el lector esté más al cabo de lo que pensaba de ellos aquel gran crítico. El libro, dirigido contra Plotino y Gentiliano Amelio, se titula *Del Fin*, y comienza de esta suerte:

«Muchos filósofos ha habido, Marcelo, en nuestro tiempo, especialmente en los primeros años de nuestra infancia (porque es inútil que nos quejemos del parvo número que de ellos hay en la actualidad); mas cuando andábamos por la adolescencia, había aún un número bastante crecido de hombres célebres en la filosofía. Nos ha sido dado verlos a todos ellos, porque desde muy pronto hemos viajado con nuestros padres por muchas tierras; visitando gran número de naciones y ciudades, hemos tenido trato con aquellos de esos hombres que todavía vivían. De esos filósofos, unos han puesto por escrito su doctrina, con la mira de ser útiles a la posteridad; otros han creído que bastaba con que explicasen sus opiniones a

»sus discípulos. Entre los primeros están los platóni-
»cos Euclides, Demócrito, Proclino, que vivía en la
»Tróada; Plotino y su discípulo Gentiliano Amelio, que
»enseñan actualmente en Roma; los estoicos Temístoc-
»cles, Febión, así como Annio y Medio, que no hace
»tanto que eran célebres, y el peripatético Heliodoro
»de Alejandría. En cuanto a los que no han creído ne-
»cesario escribir, hay que incluir entre ellos a Ammo-
»nio Saccas y Orígenes, platónicos, con quienes hemos
»vivido largo tiempo, y que excedían entre todos los
»filósofos de su época, citando también a Teodoto y a
»Eubulo, que profesaban en Atenas. Si alguno de ellos
»ha escrito, como Orígenes, que ha compuesto un tra-
»tado *De los Demonios*, o Eubulo, autor de unos *Co-*
»»mentarios al *Filebo* y al *Gorgias*, así como de unas
»*Observaciones sobre lo que ha escrito Aristóteles con-*
»tra la *República de Platón*, estas obras no son sufi-
»cientemente considerables para que sus autores pue-
»dan ser elevados a la categoría de los que han tratado
»de la filosofía, ya que si han compuesto esas obrillas
»ha sido ocasionalmente tan sólo, y no han tenido co-
»mo ocupación principal la de escribir. Los estoicos
»Hermينو, Lisímaco, Ateneo y Musonio, que vivieron
»en Atenas; los peripatéticos Ammonio y Ptolomeo,
»los más instruídos de cuantos vivieron en su tiem-
»po, sobre todo Ammonio, a quien nadie ha llegado
»en lo que a la erudición se refiere, todos estos filóso-
»fos, digo, no han escrito ninguna obra de entidad; se
»han contentado con componer poemas o discursos de
»carácter demostrativo, que se han conservado contra
»su voluntad, porque no creo que hubiesen querido ser
»conocidos de la posteridad por libros tan de poco mé-
»rito, ya que no se habían cuidado de darnos a co-
»nocer su doctrina en obras más serias. De los que han
»escrito, unos no han hecho más que recoger o trans-
»cribir lo que los antiguos nos han dejado, y entre

»ellos están Euclides, Demócrito y Proclino; otros,
»contentándose con recordar algunos detalles sacados
»de antiguas historias, han ensayado componer libros
»con los mismos materiales que sus predecesores, que
»es lo que han hecho Annio, Medio y Febi6n, el últi-
»mo de los cuales ha tratado de hacerse recomendable
»más por el estilo que por el pensamiento. Puede aña-
»dirse a éstos Heliodoro, el cual no ha puesto en sus
»escritos nada más que lo que ya había sido dicho por
»los antiguos, sin añadir a ello explicación filos6fica
»alguna. Pero Plotino y Gentiliano Amelio, por el gran
»número de cuestiones que han tratado y por la ori-
»ginalidad de su doctrina, han demostrado que se cui-
»daban realmente de escribir. Plotino ha explicado los
»principios de Pitágoras y de Plat6n más claramente
»que cuantos le han precedido. Porque ni Numenio, ni
»Cronio, ni Moderato, ni Trasilo llegan, ni con mu-
»cho, a la precisión de Plotino cuando tratan las mis-
»mas materias. Amelio ha tratado de s6guir sus hue-
»llas, y ha adoptado la mayor parte de sus ideas; pero
»difiere de Plotino por la prolijidad de sus demostra-
»ciones y lo difuso de su estilo. Hemos creído que sólo
»los escritos de uno y otro merecían particular aten-
»ci6n; pues ¿a qué tomarse el trabajo de criticar a
»los otros en lugar de examinar los autores cuyas obras
»han copiado sin añadir nada a ellas, no sólo en los
»puntos esenciales, sino en la misma argumentaci6n,
»contentándose con escoger lo mejor que hay en ella?
»Así es como hemos procedido combatiendo lo que Gen-
»tiliano expone a propósito de la *justicia* en Plat6n,
»y examinando el libro de Plotino sobre las *ideas*; por-
»que como nuestro común amigo, Basilio de Tiro (Por-
»firio), que ha escrito mucho tomando a Plotino por
»modelo, ha preferido la enseñaanza de éste a la nues-
»tra, y ha intentado hacer ver que la opini6n de Plo-
»tino sobre las *ideas* vale más que la nuestra, lo he-

»mos refutado suficientemente, demostrándole que anduvo errado en cambiar de parecer a este respecto. »Hemos criticado varias opiniones de estos filósofos, »por ejemplo en la *Carta a Amelio*, que tiene la extensión de un libro. Respondemos en ella a otra que Amelio nos había enviado desde Roma, y que ostentaba como título: *Del Carácter de la filosofía de Plotino*. Por nuestra parte, nos hemos contentado con intitular nuestra obra: *Carta a Amelio*.»

XXI.—Confiesa Longino, en lo que acabamos de ver, que Plotino y Amelio aventajan a todos los filósofos de su tiempo por el gran número de cuestiones de que tratan y por la originalidad de su sistema; que Plotino no se había apropiado las opiniones de Numenio, al que ni siquiera seguía; que en realidad había aprovechado algunas ideas de los pitagóricos y de Platón; finalmente, que tenía más precisión que Numenio, Cronio y Crasilo. Después de haber dicho que Amelio seguía las huellas de Plotino, pero que era prolijo y difuso en sus explicaciones, lo cual constituía la diferencia entre sus respectivos estilos, habla de mí, que hacía poco que conocía a Plotino, y dice: «Nuestro común amigo Basilio de Tiro (Porfirio), que ha escrito mucho tomando a Plotino de modelo.» Declara con esto que he evitado las prolijidades poco filosóficas de Amelio, y que he imitado la manera de Plotino. Bástanos con haber citado aquí el juicio de un hombre ilustre, que es el primer crítico de nuestros días, para hacer ver lo que debe pensarse de nuestro filósofo. Si yo hubiera podido ir a ver a Longino cuando él me lo rogaba, no hubiera emprendido él la refutación que escribió antes de haber examinado bien su doctrina.

XXII.—«Mas ¿a qué detenerme a hablar así al pie de la encina o de la roca?», como dice Hesfodo. Si hay necesidad de invocar aquí los testimonios de los sabios, quién lo es más que Apolo, quién más que un

Dios que de sí mismo ha dicho con verdad: «Sé el número de los granos de arena y la extensión del mar; comprendo al mundo, oigo al que no habla.»

Amelio consultó a este Dios para saber qué había sido del alma de Plotino, y he aquí en qué términos respondió el que había fallado que Sócrates era el más sabio de los hombres: «Quiero cantar un himno inmortal por un amigo que me es caro; arrancar quiero de mi lira sonos melodiosos, tañéndola con mi arco de oro. Llamo a las Musas para que, uniendo sus voces, formen con sus variados acentos un armonioso concierto, como en otro tiempo formaron en honor de Aquiles un coro en que sus divinos transportes se unieron a los cantos homéricos. Celebremos, oh sacro coro de las Musas, celebremos de común acuerdo al hombre que da tema a este canto; Apolo el de la larga cabellera está en medio de vosotras.

»Demonio que eras hombre y que estás ahora en el orden divino de los demonios, libre de los lazos de la necesidad que encadena al hombre y del tumulto que causan las pasiones del cuerpo: sostenido por el vigor de tu espíritu, acezas por llegar a una ribera que no está sumergida por las ondas, lejos de la muchedumbre de los impíos, para caminar por el camino recto de un alma pura, camino en que una luz divina fulge, en que la justicia mora en un lugar sagrado, lejos de la odiosa injusticia. Cuando, en otro tiempo, te esforzabas por escapar de las amargas ondas, de la penosa agitación de esta vida cruel, en medio de las olas y de las sombrías tempestades, los dioses hicieron a menudo que apareciese ante tus ojos un fin puesto cerca de tí; frecuentemente, cuando las miradas de tu espíritu se extraviaban siguiendo un camino errado, los inmortales dirigieron esas miradas hacia el fin verdadero, hacia el camino eterno, alumbrando tus ojos con fulgurantes rayos, en medio

»de las más densas tinieblas. No cerraba entonces tus párpados un dulce sueño, y cuando, sacudido por los torbellinos de la materia, tratabas de apartar de tus ojos la noche que sobre ellos se adensaba, has contemplado copiosas bellezas que no podría contemplar fácilmente ninguno de cuantos se entregan al estudio de la sabiduría.

»Ahora que te has despojado de tu envoltura mortal, ahora que has salido de la tumba de tu alma demoníaca, has entrado en el coro de los demonios, en que un blando céfiro sopla; allí reinan la amistad, el deseo agradable, siempre acompañado de una alegría pura; allí es el saciarse de divina ambrosía; allí el estar encadenado por los lazos del amor, el respirar un aire suave, allí un cielo tranquilo. Habitan allí los hijos de Zeus que han vivido en la edad de oro, Minos y Radamanto, el justo Eaco, el divino Platón, el virtuoso Pitágoras; en una palabra, cuantos han formado el coro del amor inmortal, y que por su nacimiento son de la misma raza que los más bienaventurados de los demonios. Su alma se complace en una continua alegría, en medio de fiestas. Y tú, hombre venturoso, después de haber sostenido hartas luchas, estás en medio de los castos demonios y has alcanzado felicidad eterna.

»Acabemos, oh Musas, este himno en honor de Plotino; cesad de girar formando un ágil coro. He aquí cuanto mi lira de oro tenía que decir de este hombre eternamente venturoso.»

XXIII.—Dice el oráculo que Plotino era bueno, y su carácter afable, indulgente, amoroso, tal como nosotros, con nuestra propia experiencia, lo hemos conocido. Hácenos saber, asimismo, que el filósofo dormía poco, que tenía un alma pura, elevada siempre hacia la divinidad que amaba de todo corazón, y que hacía cuanto podía por libertarse de la existencia terrenal,

«para escapar de las amargas ondas de esta vida cruel».

Así, sobre todo, este hombre divino, que gracias a sus pensamientos se elevaba a menudo al Principio primero, al Dios supremo—a la inteligencia—, escalando los grados que Platón indica, así, digo, tuvo la visión del Dios que no tiene forma, que no es una idea, que está edificado por encima de la Inteligencia y de todo el mundo inteligible. Yo mismo, cuando tenía sesenta y ocho años, tuve la suerte de acercarme a ese Dios y unirme a él.

Así, el «fin (que Plotino se proponía alcanzar) se le apareció puesto cerca de él». Su fin, en efecto, era acercarse al Dios supremo y unirse a él. Mientras yo viví a su lado, por cuatro veces gozó la ventura de alcanzar ese fin, no por simple potencia, sino en acto real e inefable. Añade el oráculo que a menudo los dioses enveredaron de nuevo a Plotino por el camino recto, cuando se apartaba de éste, «alumbrando sus ojos con rayos fulgurantes». Con verdad ha podido decirse, así, que Plotino ha compuesto sus obras contemplando a los dioses y gozando de su vista. Gracias a esta intuición que tus miradas vigilantes tenían, así de lo interno como de lo externo, «has contemplado —como el oráculo dice— copiosas bellezas que no podría contemplar fácilmente ninguno de cuantos se entregan al estudio de la filosofía». La contemplación de los hombres, en efecto, puede ser superior a la contemplación humana; mas, comparada al conocimiento divino, aun cuando tenga algún valor, no podría, empero, penetrar en los profundos en que las miradas de los dioses se sumen.

Hasta aquí, el oráculo se ha limitado a indicar lo que Plotino hizo, y a lo que llegó mientras estaba envuelto en un cuerpo. A seguida de esto añade: «Ha llegado a la reunión de los demonios donde reinan la amistad, el deseo agradable, la alegría, el amor, unidos

a Dios; donde los hijos del Dios, Minos, Radamanto, Eaco, están erigidos en jueces de las almas». Plotino ha ido al lado de ellos, no para ser juzgado, sino para gozar de su intimidad, como de ella gozan los dioses excelentes. Allí es, en efecto, donde están «Platón, Pitágoras y los demás justos que han formado el coro del amor inmortal». Allí, también, tienen su familia los demonios bienaventurados y se pasan la vida «en fiestas y alegrías continuas», gozando de la beatitud eterna que la bondad divina les concede.

XXIV.—Esto es cuanto teníamos que referir de la vida de Plotino.

Me había encargado éste de ordenar y revisar sus obras. Tanto a él como a sus amigos prometí trabajar en ello. No me pareció propio ordenarlas confusamente ateniéndome a la sucesión del tiempo en que habían sido publicadas, sino que imité a Apolodoro de Atenas y a Andrónico el Peripatético, el primero de los cuales ha recogido en diez volúmenes lo que escribió Epicarmes el cómico, y el otro ha dividido en tratados las obras de Aristóteles y de Teofrasto, agrupando los escritos que se referían al mismo tema. Análogamente, pues, he distribuído los cincuenta y cuatro tratados de Plotino en *seis Ennéadas* (novenas), en honor de los números perfectos *seis y nueve*. He agrupado en cada Ennéada los libros que tratan de la misma materia, poniendo siempre al frente los menos importantes.

La Ennéada primera contiene aquellos escritos que tratan de la Moral; a saber:

Tratado 53, en el orden en que fueron compuestos por Plotino

I. ¿Qué es lo Animal? ¿Qué es el Hombre?.—II. De Las Virtudes (19).—III. De la Dialéctica (20).—IV. De la Felicidad (46).—V. ¿Consiste la Felicidad en la du-

ración? (36).—De lo Bello (1).—VI. Del Bien primero y de los demás bienes (54).—Del Origen de los males (51).—Del Suicidio *racional* (16).

Tales son las materias contenidas en la Ennéada primera, que de esta suerte encierra todo lo relativo a la Moral.

En la segunda se agrupan aquellos escritos que tratan de la Física, del Mundo y de las cosas que éste encierra; a saber:

I. *Del Mundo* (40).—II. Del Movimiento *circular* del cielo (14).—III. De la Influencia de los astros (52).—IV. *De las dos Materias (sensible e inteligible)* (12).—V. De lo que es en Potencia y de lo que es en Acto (25).—VI. De la Cualidad y de la Forma (17).—VII. De la Mezcla en que hay penetración total (37).—VIII. De la Visión. ¿Por qué parecen pequeños los objetos lejanos? (35).—IX. *Contra los que dicen que el Demiurgo es malo, lo mismo que el mundo* (33).

La Ennéada tercera, igualmente relativa al Mundo, contiene diversas especulaciones que se refieren a este tema. He aquí los escritos de que se compone:

I. Del Destino (3).—II y III. De la Providencia, I (47) y II (48).—IV. Del Demonio que nos ha cabido en suerte (15).—V. Del Amor (50).—VI. De la Impasibilidad de las cosas incorpóreas (26).—VII. De la Eternidad y del Tiempo (45).—VIII. De la Naturaleza, de la Contemplación y de lo Uno (30).—IX. Consideraciones diversas (13).

Hemos reunido estas tres Ennéadas en un solo cuerpo. En la tercera hemos incluido el tratado *Del Demonio que nos ha cabido en suerte*, porque esta cuestión está tratada de una manera general y se refiere al examen de las condiciones adecuadas a la generación del hombre. Por la misma razón hemos puesto en la misma Ennéada el tratado *Del Amor*, asignando el mismo lugar al *De la Eternidad y del Tiempo*, a causa de

las reflexiones que en esta Ennéada se refieren a su naturaleza. Finalmente, hemos asignado en la misma Ennéada el tratado *De la Naturaleza, de la Contemplación y de lo Uno*, a causa de su título.

Después de los libros que tratan del Mundo, la Ennéada cuarta contiene los que se refieren al Alma, y son:

I y II. De la Esencia del Alma, I (4) y II (21).—
III y IV. Dudas sobre el alma, I (27) y II (28).—
V. Dudas sobre el Alma, III, o De la Vista (29).—
VI. De la Sensación, de la Memoria (41).—VII. De la Inmortalidad del Alma (2).—VIII. Del Descendimiento del alma a los cuerpos (6).—IX. ¿No forman todas las almas sino una sola? (8).

La Ennéada cuarta, por tanto, contiene todo aquello que hace referencia al Alma.

La quinta trata de la Inteligencia. Cada uno de los tratados que la componen contiene, así, algo sobre el Principio superior a la inteligencia, sobre la Inteligencia propia del alma, y sobre las Ideas:

I. De las tres Hipóstasis principales (10).—II. De la Generación y del orden de las cosas que son después que lo Primero (11).—III. De las Hipóstasis que conocen, y del Principio superior (49).—IV. ¿Cómo procede de lo Primero lo que es después que él? De lo Uno (7).—V. Los inteligibles no están fuera de la Inteligencia. Del Bien (32).—VI. El Principio superior al Ser no piensa. ¿Cuál es el primer principio pensante?, ¿cuál el segundo? (24).—VII. ¿Hay Ideas de los individuos? (18).—VIII. De la Belleza inteligible (31).—IX. De la Inteligencia, de las Ideas, del Ser (5).

Hemos reunido en un solo cuerpo las Ennéadas cuarta y quinta. Hemos hecho, por último, otro cuerpo de la sexta, por que todos los escritos de Platón estuviesen divididos en tres partes, la primera de las cua-

las contuviese tres Ennéadas, dos la segunda y la tercera una sola. He aquí los libros que pertenecen a la Ennéada sexta y a la tercera parte:

I, II y III. De los Géneros del ser: I (42), II (43) y III (44).—IV y V. El Ser uno e idéntico está, íntegro, en todas partes: I (22) y II (23).—VI. De los Números (34).—VII. De la Multitud de las Ideas. Del Bien (38).—VIII. De la Voluntad y de la Libertad de lo Uno (39).—IX. Del Bien o de lo Uno (9).

He aquí cómo hemos repartido en seis *Ennéadas* los cincuenta y cuatro libros de Plotino. A varios de ellos hemos añadido *Comentarios*, sin seguir un orden regular, por complacer a nuestros amigos, que deseaban aclaraciones a algunos puntos. Hemos hecho *sumarios* de todos los libros, siguiendo el orden en que fueron publicados, con excepción del libro *De lo Bello*, cuya fecha de composición nos es desconocida. Por otra parte, no sólo hemos redactado sumarios separados para cada libro, sino también *argumentos*, que van incluidos en el número de los sumarios.

Ahora trataremos de puntuar cada libro y de corregir las expresiones equivocadas. Por lo que toca a lo poco que hayamos podido hacer de más, fácilmente se echará de ver al leer estos tratados.

PLOTINO

LAS ENNÉADAS

ENNÉADA PRIMERA



PRIMER TRATADO

¿Qué es lo Animal? ¿Qué es el Hombre?

I.—¿A qué principio pertenecen el placer y la pena, el temor y la osadía, el deseo y la aversión, el dolor, en fin? ¿Al alma pura, al alma que se sirve del cuerpo como de un instrumento, o bien a una tercera cosa formada de las dos primeras? Y aun esa tercera cosa cabe concebirla todavía de dos maneras, porque puede ser simple mezcla del alma y del cuerpo, o bien alguna otra cosa, de naturaleza por completo diferente, que provenga de esa mezcla.

Las mismas preguntas debemos plantearnos a propósito de todo lo que nace de las pasiones más arriba enumeradas, a propósito de los actos, de las opiniones. Así ¿tanto el *razonamiento* como la *opinión* pertenecen al mismo principio que las *pasiones*, o bien solamente una de dichas operaciones pertenece a ese principio, y la otra a un principio diferente? Preciso es asimismo que examinemos, a propósito del *pensamiento*, cuál es su naturaleza y a qué pertenece. Finalmente, habrá que buscar qué es el mismo principio que se entrega a ese examen, que se plantea esas preguntas y que le da solución.

Ante todo ¿a quién pertenece la facultad de *sentir*? Porque por ahí es por donde conviene empezar, ya que las pasiones son maneras de sentir, o cuando menos no podrían existir sin la sensación.

II.—Consideremos primero el alma, pura. ¿Son dos cosas diferentes el *alma* y la *esencia del alma*?

Si son dos cosas diferentes, el alma es un compuesto, y desde ese punto no hay que extrañarse ya de que el alma y su esencia experimenten a la vez—a lo menos, en cuanto la razón permite admitir la posibilidad de ello—las pasiones que acabamos de enumerar, y, en general, las disposiciones y los afectos de todo género, buenos o malos.

Si el alma y la esencia del alma son idénticas, el alma es una *forma*, y según esto no podría recibir de otro todos sus afectos que, por el contrario, comunica a otro, poseyendo como posee por sí misma una *actividad natural* que la razón nos descubre en ella. En este caso, fuerza es reconocerla como inmortal, ya que es propio de un principio inmortal e incorruptible ser impassible y dar a otro sin recibir de él nada, o cuando menos no depender más que de principios superiores y más perfectos, de que no está realmente separado.

¿Qué puede temer una esencia como ésa, ya que nada recibe del exterior, y sólo puede temer aquel que es susceptible de recibir alguna modificación? Tampoco conocerá la osadía, puesto que para experimentar este sentimiento hay que sentirse a cubierto de aquello que puede temerse. En cuanto a esos apetitos groseros que se satisfacen llenando el cuerpo, o bien vaciándolo, sólo convienen a una naturaleza por entero diferente de la de esa esencia, que pueda henchirse y vaciarse. ¿Podrá desear semejante esencia mezclarse con algo que sea extraño a ella? No, puesto que en la naturaleza misma de una esencia está el permanecer limpia de toda mezcla. ¿Deseará introducir en sí misma algo extraño? No, toda vez que eso valdría tanto como desear no ser lo que es. Asimismo permanecerá ajena al dolor, ya que ¿cómo podría afligirse, ni por qué? Un ser simple por sí mismo se basta a sí mismo en tanto permanece dentro de su propia naturaleza. ¿Podrá alborozarse por la proximidad de algo? En modo algu-

no. Ni siquiera por la proximidad del bien, ya que toda esencia es inmutable. Tampoco sería posible atribuir al alma pura *sensación*, ni *razonamiento*, ni *opinión*, puesto que, por una parte, la sensación es la percepción de una forma ó de un cuerpo impasible, y, por otra parte, razonamiento y opinión se refieren a la sensación.

Por lo que toca al *Pensamiento*, falta por ver aún si lo atribuiremos o no al alma. Otra cuestión es asimismo la de saber si el *placer puro* conviene al alma en tanto ésta permanece aislada.

III.—Supongamos al alma, como lo requiere su naturaleza, situada en el cuerpo, bien por bajo de él, bien en él, y formando con él ese todo que denominamos *animal*. En ese caso, el alma, al servirse del cuerpo como de un instrumento, no está obligada a participar de sus pasiones, de la misma suerte que los artesanos no participan en aquello que sus instrumentos experimentan. En cuanto a las sensaciones, es necesario que las perciba, puesto que, para servirse de su instrumento, es necesario que conozca, por medio de la sensación, las modificaciones que ese instrumento puede recibir de fuera. Así es como el alma se sirve de los ojos para ver; así como se resiente, al mismo tiempo, de los males que pueden afectar a la vista. Lo mismo ocurre con todos los demás dolores, con todos los sufrimientos, y, en general, con todo lo que puede ocurrirle al cuerpo; lo mismo ocurre, en fin, con los apetitos, que nacen de la necesidad que de recurrir al ministerio del cuerpo tiene el alma.

¿Cómo pueden pasar, entonces, las *pasiones* del cuerpo al alma? El cuerpo puede comunicar perfectamente a otro cuerpo sus propiedades; pero ¿cómo se las comunicará al alma? Es lo mismo que si supusiéramos que un individuo padece cuando otro individuo, completamente diferente, se halla afectado de algún mal.

En efecto, en tanto que se considera al alma como el principio que se sirve del cuerpo, y al cuerpo como el instrumento del alma, hay entre ellos separación, la separación que se opera al dar al alma el poder de servirse del cuerpo como de instrumento; es decir, poder de dirigir, que es lo que hace la filosofía. Pero antes de que el alma fuese de esta suerte separada del cuerpo por la filosofía, ¿en qué estado se hallaba? ¿Estaba mezclada al cuerpo? ¿Estaba envuelta con él, o formaba con él una a modo de mezcla; o se hallaba extendida por todo el cuerpo; o bien era una forma inseparable de éste, o una forma que gobernaba al cuerpo, como el piloto gobierna su nave, o estaba, en fin, en parte ligada al cuerpo, en parte separada de él? Llamo parte separada del cuerpo a aquella que se sirve de él como de un instrumento, y parte ligada al cuerpo a aquella que se rebaja al rango de instrumento. Ahora bien; la filosofía eleva esta primera parte al mismo rango que la primera. En cuanto a ésta, la separa, en cuanto nuestras necesidades lo permiten, del cuerpo de que se sirve; de suerte que no siempre se sirve de él.

IV.—Supongamos al alma mezclada con el cuerpo. En esta mezcla, la parte inferior, que es el cuerpo, estará llamada a ganar, al paso que la parte superior, que es el alma, habrá de perder. El cuerpo ganará con participar en la vida, y el alma perderá al participar en una naturaleza mortal e irracional. ¿Recibirá el alma, al perder, hasta cierto punto, la vida, la facultad de sentir? Por el contrario, el cuerpo, al participar de la vida, ¿no habrá de recibir la sensación y las pasiones que de ella se derivan? Por consiguiente, será el cuerpo quien experimente el deseo. Porque él será quien goce de los objetos deseados; él quien experimentará el temor, toda vez que es él quien podrá

ver cómo huyen los placeres que busca; él, en fin, quien estará expuesto a perecer.

Al admitir la mezcla del alma y el cuerpo—suponiendo, con todo, que esa mezcla no sea imposible, como lo sería, por ejemplo, la de una línea con el color blanco; es decir, la de dos naturalezas heterogéneas—, hay que buscar, además, cuál sea el modo en que esa mezcla se produce. Si suponemos al alma extendida por el cuerpo, no se sigue de esto que el alma participe de los placeres corporales; porque lo que está esparcido en una substancia puede permanecer impassible. Por consiguiente, el alma, aun cuando penetre al cuerpo, puede ser ajena a sus placeres, del mismo modo que la luz, esparcida por todas partes, no por ello permanece menos impassible. Así el alma, no por hallarse esparcida por todo el cuerpo, debe sufrir necesariamente las pasiones de éste.

¿Estará, pues, el alma en el cuerpo como está la forma en la materia? Entonces, en su calidad de esencia y, sobre todo, de causa que se sirve, como de un instrumento, del cuerpo, será en éste una forma separable. Si está en el cuerpo del modo que está en el hierro la figura, para constituir con él un hacha y darle, por su peculiar virtud, poder para hacer lo que hace el hierro trabajado de esa suerte, razón de más tendremos para atribuir al cuerpo las pasiones comunes. Esas pasiones pertenecerán al cuerpo vivo, a ese cuerpo natural organizado que posee la vida en potencia. Porque «si es absurdo—como ha dicho Platón—suponer que es el alma quien teje», no es más racional decir que sea ella quien desee, quien se aflige. Lejos de ello, es más bien a lo animal a quien debemos referir todo eso.

V.—Es preciso llamar *animal* al cuerpo organizado, o al compuesto del alma y del cuerpo, o bien a una tercera cosa que procede de las dos primeras. De cual-

quier suerte que se conciba la existencia del animal, preciso es admitir que el alma permanece impassible en tanto da a otra substancia la facultad de experimentar pasiones, o bien que comparte las pasiones del cuerpo, y que, en este último caso, o bien experimenta las mismas pasiones, o bien pasiones análogas, de tal suerte que a un deseo de lo animal corresponda un acto o una pasión del apetito concupiscible.

Ulteriormente examinaremos lo que atañe al cuerpo organizado. Veamos, de momento, cómo puede experimentar sufrimiento el compuesto del alma y del cuerpo. ¿Es porque, en virtud de la disposición del cuerpo, la modificación experimentada produce una sensación, y esta misma sensación va a parar al alma? Pero aún no vemos claramente cómo nace la sensación. ¿Admitiremos que el sufrimiento tenga su principio en la opinión o juicio de que, al ocurrirnos a nosotros o a cualquiera de los nuestros una desgracia, resulta de ello una emoción desagradable en el cuerpo, y, a consecuencia de ello, en todo el animal? Mas tampoco vemos con esto a qué pertenezca la opinión: si al alma o al compuesto del alma y el cuerpo. Por otra parte, la opinión o juicio de la presencia de un no siempre trae aparejado sufrimiento. Es posible que, no obstante esa opinión, no se experimente sufrimiento alguno; que, por ejemplo, no se irrite al creerse despreciado, así como que pueda no experimentar ningún deseo aun hallándose en espera de algún bien.

¿Cómo nacen, entonces, esos afectos comunes al alma y al cuerpo? ¿Diremos que la concupiscencia se deriva del apetito concupiscible, la cólera del apetito irascible, y, en una palabra, cada afección del apetito correspondiente? Mas no porque concibamos así las cosas serán todavía comunes, ya que, o bien pertenecerán solamente al alma, o bien sólo al cuerpo. Hay algunas de ellas que para nacer tienen necesidad de

que la sangre y la bilis se caldeen, y que el cuerpo se halle en cierto estado que excite el deseo, como ocurre en el amor físico. Por otra parte, el amor al bien no es un afecto común, sino, como otros muchos, un afecto privativo del alma. La razón, por consiguiente, no permite que refiramos todos los afectos al compuesto del alma y del cuerpo.

Pero ¿ocurrirá, en el amor físico, por ejemplo, que el *hombre* experimente un deseo y que al apetito concupiscible, por su parte, le acontezca otro tanto? Pero, en ese caso, ¿habremos de decir que el hombre empezará a sentir el deseo y que a seguida actuará el apetito concupiscible? ¿Cómo podrá el hombre, entonces, sentir un deseo sin que el apetito concupiscible entre en juego? ¿Diremos que es el apetito concupiscible el que comienza? Pero ¿cómo habrá de entrar en ejercicio si el cuerpo previamente no se halla en disposiciones adecuadas?

VI.—Acaso sea preferible decir en general que las facultades del alma, con su presencia, hacen que actúen los órganos que las poseen, y que, aun permaneciendo ellas inmóviles, les dan poder para que se pongan en movimiento. Mas, si no es así, es necesario que, cuando lo animal experimente una pasión, la causa que le comunica vida permanezca impassible, ya que las pasiones y las acciones deben pertenecer exclusivamente a la substancia que recibe la vida. En ese caso, la vida no pertenecerá al alma, sino al compuesto; o, cuando menos, la vida del compuesto no será la vida del alma, ni será tampoco la facultad sensitiva la que sienta, sino el ser que posee esta facultad. Sin embargo, si la sensación, que no es más que un movimiento excitado en el cuerpo, va a parar al alma, ¿cómo no ha de sentir ésta? ¿Diremos que, si hay sensación, es como efecto de la presencia de la facultad sensitiva? Pero, una vez más, ¿quién senti-

rá? ¿El compuesto? Pero, si la facultad no entra en juego, ¿cómo podrá sentir el compuesto, si tampoco cuentan como elementos de ese compuesto el alma ni la facultad sensitiva?

VII.—El compuesto resulta de la presencia del alma. No que ésta entre en el compuesto, o que constituya uno de sus elementos, sino que del cuerpo organizado y de una especie de luz que ella misma da, forma el alma la *naturaleza animal*, que difiere a la vez del alma y del cuerpo, y a la cual pertenece la sensación, así como todas las pasiones que a lo animal hemos atribuído.

Si se nos pregunta ahora cómo es que *nosotros* sentimos, responderemos: es que no estamos separados de la *naturaleza animal*, bien que haya en nosotros principios de un género más elevado que concurren a formar el conjunto, tan complejo, de la *naturaleza humana*. En cuanto a la facultad de sentir que es propia del alma, no debe percibir los objetos sensibles en sí mismos, sino solamente sus formas, impresas en lo animal por la sensación. Porque esas formas tienen ya algo de la naturaleza inteligible: la *sensación exterior propia de lo animal* no es, en efecto, sino la imagen de la *sensación propia del alma*; sensación que, por su misma esencia, es más verdadera, más real, puesto que consiste solamente en mirar imágenes permaneciendo impasible. A esas imágenes, por medio de las cuales sólo el alma tiene poder para dirigir lo animal, a esas imágenes, decimos, se aplican el razonamiento, la opinión, el pensamiento que *nos* constituyen principalmente. Las facultades precedentes son *nuestras*, sin duda; pero *nosotros* somos el principio superior que desde lo alto dirige a lo animal. Nada impide, sin embargo, que demos a todo el nombre de *animal*; pero en ese todo habrá que distinguir una parte inferior, mezclada al cuerpo, y una parte su-

perior, que es el verdadero hombre. La primera constituye la *bestia*, el león, por ejemplo; la segunda es el *alma racional*, que constituye al *hombre*. En todo razonamiento somos *nosotros* quienes razonamos, porque el razonamiento es la operación propia del alma.

VIII.—¿En qué relación nos hallamos respecto de la *Inteligencia*? Me refiero con esto, no a la *costumbre* que la Inteligencia da al alma, sino a la Inteligencia absoluta primera. Está por encima de nosotros, pero o bien es común a todos los hombres, o bien particular a cada uno de ellos, o, en fin, común y particular a la vez: común, porque es indivisible, una y la misma siempre y donde quiera; particular, porque cada hombre la posee íntegra en la primera alma o alma racional. Asimismo poseemos las *ideas* de dos maneras: en el alma se presentan como desarrolladas y separadas; en la inteligencia existen en un conjunto.

¿En qué relación nos hallamos, igualmente, respecto de Dios? Este se cierne sobre el mundo inteligible, reposándose en la esencia verdadera, en tanto que nosotros, puestos como estamos en el tercer grado, participamos de la esencia del *Alma universal*, esencia que, como dice Platón, es indivisible porque forma parte del mundo inteligible, y divisible con relación a los cuerpos. En efecto, es divisible relativamente a los cuerpos, puesto que se extiende por toda la extensión de cada uno de ellos en tanto que viven; pero, al mismo tiempo, es indivisible, porque es una en el universo. Parece estar presente en los cuerpos, los ilumina, forma con ellos seres vivientes, no haciendo un compuesto del cuerpo y de su propia esencia, sino permaneciendo idéntica a sí misma en todo punto. Lo que hace es producir en cada uno de esos cuerpos *imágenes* de sí misma, de la misma suerte que el rostro se refleja en múltiples espejos. La primera de esas imágenes es la sensación, que reside en la parte común, o

animal, y tras ella vienen luego todas las demás formas del alma, formas que se derivan sucesivamente unas de otras, hasta la facultad generatriz y vegetativa, y en general hasta la potencia que produce y da forma a alguna cosa distinta de sí, lo cual hace desde el punto en que *se vuelve hacia el objeto a que da forma.*

IX.—Así concebida la naturaleza del alma, será ajena al mal que el *hombre* haga y al que padezca, ya que todo eso no pertenece sino a lo animal, a esa *parte común* entendida tal como la hemos explicado. Mas si la opinión y el razonamiento pertenecen al alma, ¿cómo habrá de ser ésta impecable? Porque la opinión es engañosa y nos induce a cometer no pocos males. Acaso sea, responderemos, porque en tales casos seamos subyugados por la parte inferior. Frecuentemente, en efecto, cedemos a los apetitos, a la cólera, somos engañados por alguna imagen imperfecta: la *concepción de las cosas falsas*, la *imaginación*, no espera al juicio de la *razón discursiva*. También hay otros casos en que cedemos a la parte inferior. Así, por ejemplo, en la sensación, nos ocurre ver cosas que no existen, porque nos fiamos de la sensación común al alma y al cuerpo, antes de haber discernido los objetos con la *razón discursiva*. Pero, en ese caso, ¿ha palpado, por decirlo así, ese objeto la inteligencia misma? Sin duda que no. Por ende no es a ella a quien la culpa del error incumbe. Otro tanto podrá decirse de *nosotros* según que hayamos percibido o no el objeto, sea en la inteligencia, sea en nosotros mismos—porque cabe poseer una cosa y no tenerla presente actualmente.

Hemos distinguido los hechos que son comunes al alma y al cuerpo y los que son propios exclusivamente del alma, ateniéndonos a los caracteres siguientes: los primeros son corporales y no pueden producirse sin el concurso de los órganos, en tanto que los segundos

no tienen necesidad del cuerpo para producirse. El *pensamiento discursivo* que aprecia las formas que provienen de la sensación, que mira, que de algún modo siente las imágenes, es la facultad esencial y constitutiva de la verdadera alma. La *concepción de las cosas verdaderas*—esto es, el *pensamiento discursivo*—, es el acto de los *pensamientos intuitivos*. Con frecuencia hay un linaje de semejanza y de comunidad entre las cosas exteriores y las cosas interiores; en ese mismo caso, el alma no actuará menos sobre sí misma, no permanecerá menos en sí misma, sin experimentar modificación pasiva alguna.

En cuanto a las modificaciones y perturbaciones que en nosotros pueden nacer, provienen de elementos extraños que han sido agregados al alma, como las pasiones que experimenta esa *parte común* que más arriba hemos dado a conocer.

X.—Pero si *nosotros* somos el *alma*, habrá que admitir, consecuentemente, que, cuando nosotros experimentamos las pasiones, el alma las experimenta también; que, cuando nosotros obramos, el alma obra. Puede decirse que la *parte común* es igualmente *nuestra*, sobre todo en tanto que la filosofía no ha separado al alma del cuerpo. Vemos, en efecto, que cuando nuestro cuerpo sufre decimos que sufrimos *nosotros*. *Nosotros*, por consiguiente, designa dos cosas: el *alma*, uniendo a ella la *parte animal*, o simplemente la *parte superior*. La *parte animal* es el cuerpo viviente. El *hombre* verdadero difiere del cuerpo. Exento y puro de toda pasión, posee las *virtudes intelectuales*, virtudes que residen en el alma, ya sea cuando ésta se halla separada del cuerpo, o ya cuando es solamente separable de él por la filosofía, como lo es en este mundo. Porque incluso cuando se nos aparece como separada por completo, el alma va acompañada siempre en esta vida por una *parte inferior* a que ilumina. En cuanto

a las virtudes que consisten, no en el buen uso de la razón, sino en ciertas costumbres, en ciertos ejercicios, pertenece a la *parte común*. Sólo a ésta, asimismo, son imputables los vicios, ya que es ella la que siente envidia, celos o las emociones de una piedad cobarde. Pero ¿a qué referiremos los afectos de la amistad? Unos a la parte común; otros a la parte íntima del hombre, a su pura alma.

XI.—Durante la infancia, las facultades que pertenecen al compuesto actúan; pero el principio superior nos ilumina raras veces desde lo alto. Cuando se halla inactivo respecto de nosotros, dirige su acción hacia el mundo inteligible. Empieza a ser activo respecto de nosotros cuando avanza hasta la *parte media* de nuestro ser. Pero ¿no es también *nuestro* el *principio superior*? Indudablemente sí; pero es necesario que poseamos consciencia de ello, puesto que no siempre hacemos uso de aquello que poseemos. Ahora bien: hacemos uso de ese principio cuando dirigimos la parte media de nuestro ser, bien hacia el mundo superior, bien hacia el mundo inferior; cuando llevamos a acto lo que hasta entonces estaba no más que en potencia, lo que sólo era simple disposición.

Preguntémonos, finalmente, qué es, en los animales, el principio que los anima. Si es cierto, como dicen, que los cuerpos de los animales contienen almas humanas que han pecado, la parte de esas almas que es separable no pertenece en propiedad a esos cuerpos; si bien les asiste, no es, propiamente hablando, *presente* a ellos. En ellos, la sensación es común a la *imagen del alma* y al cuerpo, pero al cuerpo en tanto que organizado y formado por la imagen del alma. En cuanto a los animales en cuyo cuerpo no se haya introducido un alma humana, son producidos por una iluminación del Alma universal.

XII.—Si el alma no puede pecar, ¿cómo es posible

que sea castigada? Esta opinión se halla en completo desacuerdo con la creencia, universalmente admitida, de que el alma comete culpas, que las expía, que sufre castigos en los infiernos y que pasa a nuevos cuerpos. Aun cuando parece de necesidad optar entre estas dos opiniones, quizá pudiera demostrarse que no son incompatibles. En efecto, cuando se atribuye al alma infabilidad, es que se la supone una y simple, identificando el alma con la esencia del alma. Cuando se dice que es falible, es porque se la supone compleja y se añade a su esencia otra especie de alma que puede experimentar las pasiones brutales. El alma así concebida es un compuesto, resultante de diversos elementos. Ese compuesto es el que experimenta las pasiones, el que incurre en culpas; él es, asimismo, y no la pura alma, quien sufre los castigos. Del alma considerada en ese estado es de lo que dice Platón: «Vemos al alma como vemos a Glauco, el dios marino.» Y añade: «Quien quiera conocer la naturaleza del alma en sí misma, debe, después de haberla despojado de cuanto le es ajeno, considerar en ella, sobre todo, su amor a la verdad, ver a qué cosas se adhiere y en virtud de qué afinidades es lo que es.» Su vida y sus actos son, pues, cosa diferente de lo que es castigado; y separar al alma es desprenderla, no sólo del cuerpo, sino también de todo cuanto ha sido añadido al alma.

La generación añade algo al alma, o más bien hace nacer otra forma de alma. Pero ¿cómo se opera esa generación? En otro lugar lo hemos explicado. Cuando el alma *desciende*, en el momento mismo en que se *inclina* hacia el cuerpo, produce una *imagen* de sí misma. ¿Es el alma la que envía esa imagen al cuerpo? Responderemos: si inclinarse hacia el cuerpo es para el alma esparcir la luz sobre lo que está por debajo de ella, tan no es pecar esto como no lo sería producir la sombra. A quien hay que acusar es el objeto ilu-

minado, ya que si éste no existiera nada habría que iluminar. Cuando se dice que el alma desciende, que se inclina hacia el cuerpo, significase con esto que el alma comunica la vida a aquello a que ilumina. Deja que su imagen se desvanezca si no hay cerca de ella nada que pueda recibirla. La deja que se desvanezca, no porque esté separada—que, propiamente dicho, no está *separada* del cuerpo—, sino porque ya no está aquí, en este mundo. Ahora bien, no está ya en este mundo desde el punto en que está por entero en la contemplación del mundo inteligible.

Homero parece que admita esta distinción al hablar de Hércules, cuando envía la imagen de este héroe a los infiernos, poniendo a la par al propio héroe en la mansión de los dioses. Tal es, cuando menos, la idea que entraña la doble aserción de que Hércules está en los infiernos y está en el cielo. El poeta distinguía en él, por consiguiente, dos elementos. Veamos la explicación que de ello puede darse: Hércules poseía una *virtud activa*, y por sus eminentes cualidades fué juzgado digno de ser puesto en la categoría de los dioses. Mas comoquiera que no poseía sino la virtud activa, pero no la *virtud contemplativa*, no pudo ser admitido por entero en el cielo. Así, al mismo tiempo que está en el cielo, hay algo suyo que está en los infiernos.

XIII.—Finalmente, ¿cuál es el principio que hace todas estas averiguaciones? ¿Nosotros? ¿El alma? Nosotros, pero por medio del alma. Si esto es así, ¿cómo puede ser? ¿Somos nosotros los que consideramos el alma porque la poseemos, o bien es el alma la que a sí misma se considera? Es el alma la que a sí misma se considera. Para ello, en modo alguno tendrá que moverse. O bien, si se le atribuye movimiento, habrá de ser un movimiento que difiera por entero del de los cuerpos, y que sea su propia vida.

También la *inteligencia* es *nuestra*, pero en el sen-

tido de que el alma es inteligente. La *vida intelectual* es para nosotros una vida superior. El alma goza de esa vida, bien cuando piensa los objetos *inteligibles*, bien cuando la inteligencia actúa sobre nosotros. La inteligencia es, a la vez, una parte de nosotros mismos y una cosa superior hasta la cual nos elevamos.

TRATADO SEGUNDO

De las Virtudes

I.—Puesto que el mal reina y domina inevitablemente en este mundo, y, ya que el alma quiere huir del mal, fuerza es huir de este bajo mundo. Pero, ¿cuál es el medio de ello? Platón dice que el hacernos semejantes a Dios. Ahora bien: esa semejanza la conseguiremos formándonos en la justicia, en la santidad, en la prudencia, y en general, en la virtud.

Si esa asimilación tiene lugar merced a la virtud, ¿posee la virtud el Dios a quien queremos tornarnos semejantes? Pero ¿qué Dios es ése? Sin duda es aquel que parece que deba poseer la virtud en el más eminente grado; es el Alma del mundo, con el principio que en ella gobierna y que posee una admirable sabiduría. Comoquiera que habitamos este mundo, a ese Dios es a quien debemos tratar de asemejarnos. Y sin embargo, cabe dudar, a primera vista, que todas las virtudes puedan convenir a ese Dios; que, por ejemplo, quepa atribuirle moderación en los deseos, o valor. Valor, toda vez que no tiene que temer peligro alguno hallándose como se halla al abrigo de toda ofensa. Moderación, puesto que no puede existir objeto agradable alguno, cuya presencia excite sus deseos, ni cuya ausencia excite sus añoranzas. Mas si Dios aspira como nosotros a las cosas inteligibles, de ahí es, evidentemente, de donde recibimos el orden y las virtudes.

¿Posee, pues, Dios esas virtudes?

No es conveniente atribuirle aquellas virtudes que

se conocen como *civiles* o *políticas*: la *prudencia*, que se refiere a la parte sensata de nuestro ser; el *valor*, que se refiere a la parte irascible; la *templanza*, que consiste en el acuerdo y armonía entre la parte concupiscible y la razón; la *justicia*, en fin, que consiste en que todas las facultades ejecuten la función propia de cada una de ellas, sea mandando, sea obedeciendo. Pero si no es por medio de las virtudes civiles como podremos hacernos semejantes a Dios, ¿no será por medio de virtudes de un orden superior y que lleven el mismo nombre? ¿Son completamente inútiles, en ese caso, las virtudes civiles para la consecución de nuestro fin? No. No puede decirse que, al practicarlas, no se asemeje uno a Dios en algún modo, ya que la fama proclama divinos a quienes las poseen. Por consiguiente, nos dan alguna semejanza con Dios; pero si llegamos a ser por completo semejantes a Dios, es gracias a las virtudes de orden superior.

Parece que de una o de otra forma seamos llevados a atribuirle a Dios virtudes, aunque no sean virtudes civiles. Si se concede que, bien que Dios no posea esas virtudes civiles, podemos alcanzar semejanza con El mediante otras (porque puede ser de otra manera en lo que se refiere a las virtudes de otro orden), nada impide que, sin asemejarnos a Dios con las virtudes civiles, llegásemos a ser, merced a unas virtudes, que, sin embargo, son nuestras, semejantes al ser que no posee la virtud. ¿Cómo puede haber ocurrido ésto? Veámoslo. Cuando un cuerpo es caldeado por la presencia del calor, ¿es necesario que aquel cuerpo de que ese calor procede sea caldeado, a su vez, por otro? Si un cuerpo se caldea por efecto de la presencia del fuego, ¿es preciso que el fuego sea a su vez calentado por la presencia de otro fuego? Acaso se diga, en primer lugar: hay calor en el fuego, pero es un calor innato. De donde hay que concluir, por analogía, que la virtud, que es

sólo adventicia en el alma, es innata en Aquel de quien la adquiere, por imitación, el alma. O, lo que es lo mismo, en Dios. Acaso se responda al argumento tomado del fuego, que Dios posee virtud, pero una virtud de naturaleza superior. Esta respuesta sería justa si la virtud de que el alma participa fuese idéntica al principio de que la recibe. Pero entre la una y el otro hay, por el contrario, completa oposición; cuando vemos una casa, la casa *sensible*, no es idéntica a la casa *inteligible*, aun cuando sea semejante a ella. La casa sensible, en efecto, participa del orden y de la proporción, en tanto que no habría manera de atribuir a la idea de esa casa ni orden, ni proporción, ni simetría. Parejamente recibimos de Dios el orden, la proporción, la armonía, condiciones de la virtud en el orden terrenal, sin que la suprema Inteligencia tenga necesidad de poseer orden, proporción, ni armonía. Tampoco es necesario, por ende, que posea la virtud, aun cuando por mediación de ésta sea cómo llegamos a ser semejantes a ella.—Esto es cuanto teníamos que decir para demostrar que no es necesario que la inteligencia divina posea la virtud para que lleguemos a semejanza con ella gracias a la virtud. Pero es menester adquirir el convencimiento de esta verdad, y no contentarse con obligar al espíritu a que la admita.

II.—Examinemos primeramente aquellas virtudes por las que alcanzamos semejanza con Dios, y busquemos qué género de identidad hay entre la imagen que en nuestra alma constituye la virtud, y el principio que en la Inteligencia suprema es arquetipo de la virtud sin ser la virtud. Dos órdenes hay de semejanza: la una exige identidad de naturaleza en las cosas que son semejantes entre sí, como lo son aquellas que proceden de un mismo principio; la otra se deriva de que una cosa se asemeja a otra que es anterior a ella y que le sirve de principio. En este segundo caso no hay re-

ciprocidad, y el principio no es semejante a aquello que es inferior a él. O, por lo menos, la semejanza debe ser concebida aquí por modo enteramente distinto: no implica que los seres en que se da sean de la misma especie, antes bien, de especies diferentes, toda vez que se asemejan de otra manera.

¿Qué es, pues, la virtud, sea en general, sea en particular? Consideremos, para mayor claridad, una especie particular de virtud; así tendremos el medio de determinar fácilmente lo que constituya la esencia común de todas las virtudes.

Si las virtudes civiles, de que acabamos de hablar, ornán realmene nuestra alma y la hacen mejor, es porque regulan y moderan nuestros apetitos, porque atemperan nuestras pasiones, porque nos libran de las opiniones falsas, porque nos constriñen a justos límites, y porque, a su vez, se hallan determinadas por cierto linaje de medida. Esa medida, que dan a nuestra alma como quien da forma a una materia, se asemeja a la medida de las cosas ¡nteligibles; es como un vestigio de lo que de más perfecto hay en la región superna. Lo que no tiene ninguna medida, porque no es sino materia informe, en modo alguno puede asemejarse a la divinidad; porque tanto más se asemeja uno al ser que no tiene forma, cuanto menos participa ya uno de la forma; y tanto más se participa de la forma cuanto más próximo se está a ella. Así es que nuestra alma, que por su naturaleza está más próxima a ella que el cuerpo, participa más, por lo mismo, de la naturaleza divina, y lleva la semejanza que con ella posee lo suficientemente lejos para hacer creer que Dios es todo aquello que ella misma es. De esta manera es cómo se hacen semejantes a Dios aquellos hombres que poseen las virtudes civiles.

III.—Comoquiera que Platón indica otro modo de asimilación como privilegio de una virtud superior,

hablaremos de ese otro modo. Con esto se comprenderá mejor cuál es la esencia de la virtud civil, qué es esa otra virtud de naturaleza superior, y en qué difiere de la precedente. Cuando Platón dice que el hombre se asemeja a Dios huyendo de lo terrenal, y, en lugar de calificar simplemente con el nombre de *virtudes* a aquellas que atañen a la vida social, les añade el epíteto de *civiles*; cuando en otro pasaje, en fin, dice que todas las virtudes son procedimientos de *purificación*, distingue evidentemente dos linajes de virtudes, y no es a las virtudes civiles a las que atribuye poder para asemejarnos a Dios.

¿A qué título, pues, puede decirse que las virtudes purifiquen, y cómo, al purificarnos, nos aproximan en la mayor medida posible a la divinidad? El alma es mala en tanto que se halla mezclada al cuerpo, en tanto que comparte sus pasiones, sus opiniones. No se torna mejor ni entra en posesión de la virtud hasta tanto que, en lugar de opinar con el cuerpo, piensa por sí misma—lo cual es el verdadero pensamiento y constituye la *prudencia*—, cuando deja de compartir sus pasiones—lo cual es la *templanza*—, cuando no teme ser separada del cuerpo—lo cual es el *valor*—; en una palabra, cuando la razón y la inteligencia mandan y son obedecidas—lo cual es la *justicia*.

Sin miedo a equivocarse se puede afirmar que la disposición de un alma así regulada, de un alma que piensa las cosas inteligibles y que permanece impassible, es lo que constituye la semejanza con Dios. Porque lo que es puro es divino; y la naturaleza de la acción divina es tal, que aquello que la imita posee, no más que con eso, la sabiduría. Pero ¿por ventura posee Dios semejante disposición? No. Sólo al alma corresponde el tener una disposición. Por otra parte, el alma no piensa los objetos inteligibles de la misma manera que Dios; lo que es en Dios no se halla en

nosotros como no sea por modo enteramente diferente, o incluso no se da en nosotros en modo alguno. Así, el pensamiento de Dios no es idéntico con el nuestro. El pensamiento de Dios es un principio primero de que nuestro pensamiento se deriva y difiere. De la misma suerte que la palabra exterior no es sino imagen de la palabra interior del alma, así la palabra del alma no es, a su vez, sino imagen de la palabra de un principio superior; y así como la palabra exterior se aparece como dividida cuando se la compara a la palabra interior del alma, así la del alma, que no es sino intérprete de la palabra inteligible, es dividida respecto de ésta. Así es cómo la virtud pertenece al alma sin pertenecer a la inteligencia absoluta ni al principio superior de la inteligencia.

IV.—¿Es la *purificación* la misma cosa que la virtud tal como acabamos de definirla? ¿O bien es la virtud consecuencia de la purificación? En ese caso, ¿consiste en purificarse actualmente, o en estar ya purificado? Esto es lo que tenemos que examinar.

Purificarse es inferior a estar ya purificado, puesto que la pureza es el fin que el alma necesita alcanzar. Ser puro es ser separado de toda cosa ajena, pero no es aún poseer el bien. Si el alma hubiese poseído el bien antes de perder su pureza, le bastaría con purificarse. En ese caso, lo que quedase después de haberse purificado sería el bien, y no la purificación. ¿Qué es lo que queda, entonces? El bien, no, ya que, de ser así, el alma no hubiera caído en el mal. El alma, por consiguiente, posee la forma del bien, sin que por ello sea capaz de permanecer sólidamente unida al bien, porque su naturaleza le permite inclinarse por igualdad al bien y al mal. El bien del alma consiste en permanecer unida a la inteligencia, de que es hermana; su mal, en abandonarse a las cosas contrarias. Es, pues, preciso, después de haber purificado al alma,

unirla a Dios. Ahora bien, para unirla a Dios es menester *volverla hacia El*. Esta *conversión* no empieza a operarse después de la purificación, sino que es propiamente su resultado. La virtud del alma no consiste, según eso, en su conversión, sino en lo que con su conversión obtiene. Pero ¿qué es lo que obtiene? La intuición del objeto inteligible, su imagen producida y realizada en ella, imagen semejante a la que de aquellas cosas que ve tiene el ojo. ¿Hay que concluir de aquí que el alma no poseía esa imagen, que no tenía reminiscencia de ella? Sin duda la poseía; pero inactiva, latente, oscura. Para tornarla clara, para conocer lo que posee, el alma ha menester aproximarse a la fuente de toda claridad. Ahora bien, como no posee más que las imágenes de los inteligibles sin poseer los inteligibles mismos, es preciso que compare con ellos las imágenes que de ellos posee. Fácil es para el alma contemplar los inteligibles, porque la inteligencia no le es ajena. Para entrar en comercio con ella le basta al alma con volver hacia ella sus miradas. De no ser así, la inteligencia permanece ajena al alma, aun cuando se halle presente en ella. Así es como todos nuestros conocimientos son para nosotros como si no existieran, cuando no nos ocupamos de ellos.

V.—¿Hasta dónde lleva la purificación? Tal es la cuestión que tenemos que resolver para saber a qué Dios puede hacerse el alma semejante, y con cuál identificarse. Resolverla, equivale a examinar hasta qué punto puede reprimir el alma la cólera, los apetitos y las pasiones de todo género, triunfar del dolor y de los demás sentimientos análogos, y, en fin, *separarse del cuerpo*. Se separa del cuerpo cuando, abandonando los diversos lugares en que en algún modo se había esparcido, a sí misma se retira; cuando se torna por entero ajena a las pasiones, cuando no permite al cuerpo más que los placeres necesarios o ade-

cuados para curarlo de sus dolores, para aliviarlo de sus fatigas, para impedir sus importunaciones; cuando se torna insensible a los sufrimientos o, si esto no está en su poder, los sobrelleva con paciencia y los disminuye no consintiendo en compartirlos; cuando aplaca la cólera en lo posible, e incluso, si puede, la suprime por entero, o, a lo menos, si eso no es posible, en nada participa de ella, dejando a la naturaleza animal el reflexivo arrebató, y reduciendo y amortiguando, además, en la mayor medida posible, los movimientos irreflexivos; cuando es absolutamente inaccesible al temor, porque nada tiene ya que temer; cuando reprime todo movimiento brusco, a menos que sea una advertencia de la naturaleza al acercarse algún peligro. El alma purificada no deberá, evidentemente, desear nada que sea vergonzoso. No buscará en el comer y en el beber otra cosa que la satisfacción de una necesidad, permaneciendo ajena a ella; tampoco buscará los placeres del amor; o, si los desea, no irá más allá de lo que la naturaleza exige, resistiéndose a todo arrebató irreflexivo, y ni aún rebasando de los impulsos involuntarios de la imaginación. El alma, en una palabra, estará pura de esas pasiones y querrá purificar incluso la parte irracional de nuestro ser, de manera que la preserve de las emociones, o que por lo menos disminuya el número y la intensidad de esas emociones y las aplaque prontamente con su presencia. Así es como un hombre que se arrima a un varón sensato beneficio de esa vecindad, bien tornándose semejante del barón sensato, bien temiendo hacer nada que éste pueda desaprobá. Esta influencia de la razón se ejercerá sin lucha ni coacción. Basta, en efecto, que se halle presente. El principio inferior la respetará hasta el punto de irritarse contra sí mismo y reprochársu misma debilidad si siente alguna agitación que pueda turbar el reposo de su señor.

VI.—El hombre que ha llegado al estado que acabamos de describir no incurre ya en culpas de ese linaje, puesto que se ha corregido de ellas. Pero el fin a que aspira no es el no delinquir, sino el ser dios. Si sigue dejando que se produzca en él alguno de los movimientos irreflexivos de que hemos hablado, será a la vez dios y demonio; será un ser doble, o más bien habrá en él un principio de otra naturaleza, cuya virtud diferirá igualmente de la suya. Si, por el contrario, no le turba ya ninguno de esos movimientos, será únicamente dios; será uno de los dioses que forman el cortejo del Primero. Es un dios de esa naturaleza que ha venido de la región superna a habitar entre nosotros. Volver o ser lo que originariamente era, es vivir en ese mundo superior. El que se ha elevado hasta ese punto habita con la inteligencia pura y se asemeja a ella en cuanto es posible. Así no experimenta ya ninguna de esas emociones, no comete ninguna de esas acciones que desaprobaba el principio superior que desde ese punto es su único señor.

¿Qué pasa a ser cada virtud para un ser como ése? Para él, la *sabiduría* consiste en contemplar las esencias que la inteligencia posee, esencias con las que la inteligencia se halla en cierto modo en contacto. Dos linajes hay de sabiduría, de los cuales el uno es propio de la inteligencia, como el otro es privativo del alma; sólo en el último hay virtud. ¿Qué hay, entonces, en la inteligencia? El acto del pensar y la esencia. La imagen de esa esencia, que aquí abajo se ve en un ser de otra naturaleza, es la virtud que de aquélla emana. En la inteligencia, en efecto, no se encuentra ni la justicia absoluta ni ninguna de las virtudes propiamente dichas: de todas ellas no hay en la inteligencia más que el tipo. Lo que de él se deriva en el alma es la virtud, porque la virtud es atributo de un ser particular. Lo inteligible, por el contrario, sólo a sí

mismo perturba; no es atributo de ningún ser particular.

Si la *justicia* consiste en cumplir su función propia, ¿implica siempre multiplicidad? Seguramente, si reside en un principio que tiene variedad de partes—el alma humana, en la cual se distinguen diversas facultades; pero su esencia reside en el cumplimiento de la función propia de cada ser, incluso cuando se encuentra en un principio que es uno—la Inteligencia. La justicia absoluta y verdadera consiste en la acción que sobre sí mismo dirige el principio que es uno, en el cual no pueden distinguirse partes.

En este grado superior, la *justicia* consiste en dirigir la acción del alma hacia la inteligencia; la *templanza* es la conversión íntima del alma hacia la inteligencia; el *valor* es la impassibilidad, mediante la cual el alma deviene semejante a aquello que contempla, puesto que la inteligencia es impassible por su naturaleza. Ahora bien, esta impassibilidad la recibe el alma de la virtud que le impide compartir las pasiones del principio inferior a que está asociada.

VII.—Las virtudes tienen en el alma el mismo encañamiento que tienen entre sí en la inteligencia los tipos superiores a la virtud. Para la inteligencia, el pensamiento es lo que constituye la *sabiduría* y la *prudencia*; la conversión hacia sí misma es la *templanza*; el cumplimiento de su función propia es la *justicia*; lo que es análogo al *valor* es la perseverancia de la inteligencia en permanecer en sí misma, en mantenerse pura y separada de la materia. Por ende, la contemplación de la inteligencia constituirá para el alma la sabiduría, la prudencia, que son entonces virtudes, y ya no tipos. Porque el alma no es, como la inteligencia, idéntica a las esencias que piensa. Las otras virtudes del alma corresponderán de la misma manera a los tipos superiores. Otro tanto diremos de la purifi-

cación. Puesto que toda virtud es purificación, la virtud exige que se esté purificado; sin eso no sería perfecta.

Quienquiera que posea las virtudes del orden superior, necesariamente posee en potencia las virtudes inferiores. Mas quien posee las inferiores no posee necesariamente las superiores. Tales son los principales caracteres de la vida del hombre virtuoso.

Nos faltaría considerar si posee en acto o de otra manera las virtudes, bien superiores, bien inferiores. Para saberlo habría que examinar por separado cada una de ellas, por ejemplo, la prudencia. ¿Cómo subsiste esta virtud si toma de otra parte sus principios, si no es en acto? ¿Qué ocurrirá si una virtud avanza naturalmente hasta cierto grado, y otra virtud hasta otro grado? ¿Qué diremos de la templanza que modera ciertas cosas y suprime ciertas otras? Las mismas cuestiones pueden plantearse a propósito de las demás virtudes, consultando a la prudencia, que juzgará a qué grado han llegado las virtudes.

Acaso, también, en ciertas circunstancias, el hombre virtuoso se servirá en sus acciones de algunas de las virtudes inferiores; pero aun entonces, elevándose a las virtudes de orden superior, se creará, con arreglo a éstas, otras normas. Por ejemplo, no hará consistir la templanza simplemente en ser moderado, sino que tratará de separarse cada vez más de la materia; no se contentará con llevar vida de hombre de bien, tal como la virtud civil exige, sino que aspirará a llegar más alto aún, aspirará a la vida de los santos. A éstos, y no sólo a los hombres de bien, es a quien hay que llegar a ser semejantes. Tratar solamente de asemejarse a los hombres de bien, sería hacer una imagen limitándose a hacerla semejante a otra imagen que hubiera sido hecha con arreglo al mismo modelo. El asemejarse que aquí prescribimos consiste en tomar por modelo un ser superior.

TERCER TRATADO

De la Dialéctica, o de los medios de elevar el alma al mundo inteligible

I.—¿Qué método, qué arte, qué estudio nos llevará al fin que es preciso alcanzar, y que no es otro que el Bien, el Principio Primero, Dios, como sólidamente hemos probado en otra parte con una demostración que por sí misma puede servir para elevar el alma al mundo superior?

¿Qué debe ser aquél a quien se trata de elevar a ese mundo? Debe saberlo todo, o a lo menos ser lo más sabio posible, como quiere Platón. Debe haber bajado, en la primera generación, a este mundo, para formar un filósofo, un músico, un amante. Porque éstos son los hombres a quienes su naturaleza hace propios para ser elevados al mundo inteligible. Pero ¿cómo elevarlos a ese mundo? ¿Basta con un solo y el mismo método para todos? ¿No hace falta para cada uno de ellos un método particular? Sin duda que sí. Dos métodos pueden seguirse: uno, para los que de este mundo terreno se elevan al mundo inteligible; el otro, para aquellos que han llegado ya a ese mundo inteligible. Comiénzase por el primero de ambos métodos, viniendo luego el de los hombres que han llegado ya al mundo inteligible y que, por decirlo así, han sentado ya en él la planta. Es necesario que éstos avancen sin cesar hasta llegar a la cima, toda vez que no debe uno detenerse hasta tanto que no ha alcanzado el término supremo.

Mas dejemos a un lado, de momento, la segunda de estas dos carreras, para ocuparnos de la primera de ambas, y tratemos de decir cómo puede operarse el regreso del alma al mundo inteligible.

Tres clases de hombre se ofrecen a nuestro examen: el Filósofo, el Músico, el Amante. Menester es que los distingamos bien entre sí, empezando por determinar la naturaleza y carácter del Músico.

El Músico se deja conmover fácilmente por lo bello, respecto del cual rebosa admiración. Mas no es capaz de llegar por sí sólo a la intuición de lo bello, sino que necesita que vengan a estimularle impresiones externas. De la misma suerte que el ser medroso se despierta con el menor ruido, así el músico es sensible a la belleza de la voz y de los acordes; evita cuanto le parece contrario a las leyes de la armonía y de la unidad, y busca el número y la melodía en los ritmos y en los cantos. Necesario será, pues, que con arreglo a esas entonaciones, a esos ritmos y a esas armonías puramente sensibles, llegue a separar en esas cosas la forma de la materia y a considerar la belleza que se encuentra en sus proporciones y en sus relaciones. Habrá que enseñarle que lo que en esas cosas excita su admiración es la armonía inteligible, la belleza que ésta contiene; en una palabra, lo bello absoluto, y no tal o cual belleza. Habrá que tomar, en fin, de la filosofía argumentos que le lleven a reconocer verdades que ignoraba aun poseyéndolas instintivamente. Cuáles sean esos argumentos, es cosa que diremos más tarde.

II.—El Amante, a cuya categoría puede elevarse el músico, bien para permanecer en esa categoría, bien para subir más alto aún; el amante, decimos, posee alguna reminiscencia de lo bello; mas comoquiera que está separado de ello aquí abajo, es incapaz de saber bien lo que lo bello es. Enhechizado por los hermosos

objetos que se ofrecen a su vista, extasiase ante ellos. Es preciso, pues, que se le enseñe a que no se contente con admirar así un solo cuerpo, y a que, por el contrario, abarque con la razón todos los cuerpos en que se encuentra belleza; es preciso mostrarle lo que hay de idéntico en todos, decirle que es algo ajeno a los cuerpos, que viene de otra parte, y que incluso se encuentra, en un grado más alto, en objetos de otra naturaleza, citando como ejemplos nobles ocupaciones, leyes bellas. Asimismo se le demostrará que lo bello se encuentra también en las artes, en las ciencias, en las virtudes, medios todos ellos de familiarizar al amante con el gusto por las cosas incorpóreas. Se le hará ver, tras esto, que lo bello es uno, y se le mostrará lo que en cada cosa constituye la belleza. De las virtudes se le elevará a la Inteligencia, al Ser; y, en llegando a este punto, ya no tiene más que seguir hacia el fin supremo.

III.—En cuanto al Filósofo, se halla naturalmente dispuesto a elevarse al mundo inteligible. Lánzase a éste llevado por alas ligeras, sin que tenga necesidad, como los anteriores, de desprenderse de los objetos sensibles. Unicamente puede hallarse dudoso respecto al camino que haya de seguir y necesitar de un guía. Es preciso, por consiguiente, mostrarle el camino; hay que ayudar a desprenderse por entero de las cosas sensibles a este hombre que ya por sí mismo lo desea, y que desde hace largo tiempo está desprendido de esas cosas por su propia naturaleza. Para esto se le aplicará a las matemáticas, con objeto de acostumbrarle a pensar en las cosas incorpóreas, a creer en su existencia. Avido de instrucción, las aprenderá fácilmente. Comoquiera que ya es virtuoso por su naturaleza misma, no habrá más que elevarlo a la perfección de la virtud. Después de las matemáticas, se le enseñará la *Dialéctica*, y se hará de él un dialéctico perfecto.

IV.—Y ¿qué es esa Dialéctica cuyo conocimiento hay que añadir a todo lo anterior? Es una ciencia que nos torna capaces de razonar sobre cada cosa, de decir lo que es esa cosa, en qué difiere de las demás, en qué se les asemeja, dónde está, si es una esencia; que nos pone en condiciones de determinar cuántos seres verdaderos hay, así como cuáles son los objetos en que se encuentra el no ser en lugar del ser verdadero. Esta ciencia trata así del bien como del mal, de todo aquello que está subordinado al bien y a su contrario, de la naturaleza de lo que es eterno y de lo que no lo es. Habla de todas las cosas científicamente y no ateniéndose a la simple opinión. En lugar de errar por el mundo sensible, se establece en el mundo inteligible; concentra en ese mundo toda su atención, y, después de haber alejado de la mentira nuestra alma, la nutre en el campo de la verdad. Emplea entonces el método platónico de la división para discernir las *ideas*, definir cada objeto y elevarse a los primeros *géneros de los seres*; después, encadenando con el pensamiento cuanto de ello se deriva, prosigue sus deducciones hasta haber recorrido en toda su integridad el dominio de lo inteligible. Finalmente, merced a una marcha de retrogradación, se remonta al principio mismo de donde inicialmente había partido. Reposando entonces—porque sólo en el mundo inteligible puede hallar reposo—, como ya no tiene que ocuparse de una multitud de objetos, puesto que ha llegado a la unidad, considera el estudio a que se da el nombre de *Lógica*, y que trata de las proposiciones y de los argumentos, como un subordinado, tanto como la escritura lo es respecto al pensamiento; reconoce en él algunos principios necesarios y como constitutivos de ejercicios; pero, sometiendo a su crítica esos principios como cosa completamente diferentes unos útiles, y a los otros superfluos

y propios exclusivamente del método que se ocupa de ese linaje de investigaciones.

V.—Pero ¿de dónde saca esa ciencia sus propios principios? La inteligencia depara al alma los claros principios que la última es capaz de recibir. Una vez en posesión de esos principios, la dialéctica ordena sus consecuencias; compone, divide, hasta que llega a una perfecta inteligencia de las cosas, porque, como dice Platón, es la más pura aplicación de la inteligencia y de la sabiduría. Si es así, si la dialéctica es el más noble ejercicio de nuestras facultades, es preciso que se ocupe del ser y de los objetos más elevados. Porque la sabiduría estudia el ser, y la inteligencia lo que está aún más por encima del ser. Pero ¿qué es, entonces—se nos dirá—, la Filosofía? ¿No es también lo más eminente que existe? Sin duda que sí. Entonces, ¿se confunde por ventura la filosofía con la dialéctica? No, responderemos. La dialéctica es la parte más elevada de la filosofía. No hay que creer que sólo sea un *instrumento* para la filosofía, ni que se ocupe no más que de puras especulaciones y de *reglas* abstractas. Estudia las cosas en sí mismas, y toma por materia de sus trabajos los seres reales. Llega a esto ajustándose a un método que le da la realidad al mismo tiempo que la idea. En cuanto al error y al sofisma, sólo accidentalmente se ocupa de ellos, juzgándolos como cosas ajenas a su dominio, producidas por un principio que le es ajeno. Cuando se apunta algo que es contrario a la regla de lo verdadero, la dialéctica reconoce el error gracias a la luz de las verdades que en sí misma lleva. En cuanto a las proposiciones, no las hace objeto de su estudio; no son para ella otra cosa que agregados de letras. Empero, como sabe lo verdadero, sabe también lo que se llama proposición, y, en general, conoce las operaciones del alma: sabe lo que es afirmar y lo que es negar, lo que es hacer aserciones

contradictorias o contrarias; sabe, en fin, si se sostienen cosas diferentes o idénticas, aprehendiendo lo verdadero merced a una intuición instantánea como es la de los sentidos; pero deja a otro estudio que se complace en estos detalles el cuidado de hablar de ellos con exactitud.

VI.—La dialéctica es, pues, ni más ni menos que una parte de la filosofía; pero es la parte más eminente de ésta. La filosofía, en efecto, tiene otras ramas. En primer lugar, estudia la naturaleza (Física), ayudándose para ello de la dialéctica como las demás artes se ayudan de la aritmética, aun cuando la filosofía debe mucho más a la dialéctica. A seguida, la filosofía trata de las costumbres. También aquí es la dialéctica la que pone los principios. La Moral no tiene más que hacer nacer de esos principios las buenas costumbres, y aconsejar los ejercicios que las engendran. Otro tanto ocurre con las virtudes racionales, que deben a la dialéctica los principios que parecen pertenecerles de juro; porque las más de las veces se ocupan de las cosas materiales, ya que moderan las pasiones. Las demás virtudes implican también la aplicación de la razón a las pasiones y a las acciones que son propias de cada una de ellas. Únicamente la prudencia, entre ellas, aplica la razón de una manera superior: se ocupa más de lo universal; considera si las virtudes se encadenan entre sí, si hay que llevar ahora a cabo una acción, o diferirla, o bien escoger otra. Ahora bien: es la dialéctica, es la ciencia que ésta da, la *sabiduría*, la que provee a la prudencia, en forma general e inmaterial, de todos los principios de que esta última ha menester.

Sin la dialéctica, sin la sabiduría, ¿no podrían poseerse ni siquiera los conocimientos inferiores? Por lo menos serían imperfectos y como mutilados. Por otra parte, aun cuando el dialéctico, el verdadero hombre

sensato no tenga ya necesidad de esas cosas inferiores, jamás habría llegado sin ellas a ser lo que es. Así es que deben preceder a todo, y se aumentan con el progreso que uno va adquiriendo en la dialéctica. Lo mismo ocurre con las virtudes. Puede uno poseer ante todo las virtudes naturales, y luego, con auxilio de la sabiduría, elevarse a las virtudes perfectas. La sabiduría, por ende, no viene sino después de las virtudes naturales; entonces perfecciona las costumbres; —o más bien lo que acontece es que, cuando las virtudes naturales existen ya, se acrecen y perfeccionan con la sabiduría. Por lo demás, de ambas cosas, la que precede da a la otra su complemento. En general, con las virtudes naturales sólo se posee un saber imperfecto y unas costumbres igualmente imperfectas; y lo más importante para perfeccionar uno y otras es el conocimiento filosófico de los principios de que dependen.

CUARTO TRATADO

De la Felicidad

I.—Si *vivir bien* y *ser dichoso* nos parecen cosas idénticas, ¿debemos por ello conceder a los animales el privilegio de llegar a la felicidad? Si les ha sido dado que sigan sin tropiezos en su vida el curso de la naturaleza, ¿qué se opone a que digamos de ellos que pueden vivir bien? Porque si vivir bien consiste en poseer el *bienestar*, o en *cumplir su fin propio*, en una y en otra hipótesis los animales son capaces de conseguirlo: pueden, en efecto, poseer el *bienestar* y *cumplir su fin natural*. En este caso, los pájaros cantores, por ejemplo, si poseen el bienestar y cantan conforme a su naturaleza, llevan una vida deseable para ellos. Si suponemos, en fin, que la felicidad está en *conseguir el fin supremo a que aspira la naturaleza*, debemos admitir, además, en ese caso, que los animales tienen parte en la felicidad cuando alcanzan ese bien supremo. La naturaleza entonces ya no excita en ellos deseos, porque toda su carrera ha sido recorrida y su vida está colmada del principio al fin.

Acaso no se vea sin trabajo que concedamos la felicidad a otros seres vivientes que al hombre, y sin duda se objetará que de esa suerte nos veremos llevados a concederla también a los seres más viles, incluso a las plantas, puesto que también éstas viven y su vida tiene también un fin que aspiran a alcanzar mediante su desarrollo. Pero, en primer lugar, parecería poco sensato decir que los seres vivientes diferentes del hombre no puedan poseer la felicidad por la sola

razón de que a nosotros nos parezcan seres viles. Y, por otra parte, cabe perfectamente que neguemos a las plantas lo que a los demás seres vivientes concedemos, dando como motivo de esa exclusión el que las plantas no están dotadas de sentimiento. Acaso haya hombres que concedan a las plantas la felicidad, basándose en que se les concede vida, ya que desde el punto en que un ser vive puede vivir bien o mal; así ocurrirá que las plantas posean o no posean el bienestar, que den fruto o que no lo den. Si el *deleite* es el fin del hombre, si *vivir bien* consiste en el goce de ese deleite, sería absurdo pretender que los seres vivientes diferentes del hombre no puedan vivir bien. Lo mismo ocurre si se reduce la felicidad a la *ataraxia* o estado de tranquilidad imperturbable, o si se hace que consista en *vivir conforme a la naturaleza*.

II.—Los que niegan a los vegetales el privilegio de vivir bien, basándose en que no sienten, no están por eso obligados a conceder ese mismo privilegio a todos los animales. Si hacen consistir el sentimiento en el conocimiento de la afección experimentada, es preciso que esa afección sea ya un *bien* antes de que el conocimiento de la misma tenga lugar. Es preciso, por ejemplo, que el ser se halle en un estado conforme a la naturaleza, incluso cuando lo ignora; que lleve a cabo su función propia, incluso cuando no lo sabe; que posea el deleite aun antes de percibirlo. Así como, al poseer ese deleite, el ser posee ya el bien, posee, por lo mismo, el bienestar. ¿Por qué, pues, añadir a ello el sentimiento, a menos que, en lugar de hacer consistir el bien en una afección, en un estado del alma, se le sitúe más bien en el sentimiento y en el conocimiento de esa afección, de ese estado?

De esta suerte se reduce el bien a no ser más que el sentimiento, el acto de la vida sensitiva, y, en ese caso, para poseerlo basta con percibir, cualquiera que

sea el objeto de nuestra percepción. Se dirá que el bien resulta de la reunión de esas dos cosas, del estado del alma y del conocimiento que ésta posee de ese estado. Si consiste en el sentimiento de tal o cual estado, nos preguntaremos cómo es posible que elementos que por sí mismos son indiferentes puedan, con su reunión, constituir el bien. ¿Se quiere que el bien sea tal o cual estado, que vivir bien consista en poseer tal o cual disposición y en conocer que se goza de la presencia del bien? Pues entonces, la pregunta que formulemos será esta: ¿Basta, para vivir bien, con que el ser sepa que posee ese estado, o por ventura es preciso que sepa que ese estado no sólo es agradable, sino, además, que es el bien? Si es preciso que conozca que es el bien, ya no se trata de la función del sentimiento, sino de una facultad superior a los sentidos. Así, para vivir bien, no bastará ya con poseer el deleite, sino que además habrá que saber que el deleite es el bien; la causa de la felicidad no será, por consiguiente, la presencia del deleite mismo, sino el poder de juzgar que el deleite es un bien. Ahora bien, lo que juzga es superior a la afección; es la razón o la inteligencia, mientras que el deleite no es más que una afección, y lo que es irracional mal puede ser superior a la razón. ¿Cómo ha de olvidarse a sí misma, entonces, la razón para reconocer como superior aquello que está situado en un género opuesto a ella? Esos hombres que no conceden a las plantas la felicidad, que hacen consistir ésta en tal o cual especie de sentimiento, nos parece que, sin saberlo ellos mismos, buscan una felicidad de naturaleza superior y que la miran como a ese *mejor* que sólo en una vida completa se encuentra.

En cuanto a los que sitúan la felicidad en la vida racional, en lugar de hacerla consistir solamente en la vida, aunque fuese unida al sentimiento, pueden te-

ner una opinión justa. Sin embargo, es menester que les preguntemos por qué consideran la felicidad como privilegio del animal racional. ¿Añadís a la idea de animal la cualidad de racional porque la razón es más sagaz, más hábil para descubrir y procurarnos los objetos que son necesarios para satisfacer las necesidades primeras de la naturaleza? ¿Estimaría en tanto la razón si no supiera descubrir ni procurarnos esos objetos? Si no concedéis valor a la razón más que por los objetos que nos hace obtener, la felicidad puede pertenecer perfectamente incluso a los seres que no son racionales, si son capaces de procurarse sin ayuda de la razón las cosas precisas para la satisfacción de las necesidades primeras de su naturaleza. En ese caso, la razón no será más que un instrumento; no merecerá ser buscada por sí misma, y no deberemos conceder ningún valor a su perfección, en la cual, no obstante, hacemos consistir la virtud. ¿Reconocéis que la razón no debe su valor a la facultad que posee de procurarnos los objetos precisos para la satisfacción de las necesidades primeras de la naturaleza, sino que, por el contrario, merece ser buscada por sí misma? Os falta definir su función, su naturaleza, decir cómo llega a ser perfecta. Porque no es a la contemplación de los objetos sensibles a lo que hay que referirla para perfeccionarla; su perfección y su esencia consisten en otra función. No está entre las necesidades primeras de la naturaleza, ni entre los objetos precisos para la satisfacción de esas necesidades; en modo alguno pertenece a la especie de unas y otros, sino que les es superior, con mucho. Y, si no, ¿en qué podrían hacer consistir su valor esos filósofos a que nos dirigimos? Hasta que encuentren una naturaleza superior a la de las cosas en que ahora se detienen, hay que dejarles que permanezcan donde les conven-

ga, ignorando lo que realmente sea el vivir bien, y cómo y a qué seres es dado llegar a ello.

III.—Por lo que hace a nosotros, volvamos a tomar la cuestión desde su principio, y digamos en qué nos parece que consista la felicidad.

Si la atribuimos a un ser viviente, no por eso hacemos sinónimas *vida* y *felicidad*. De ser así, admitiríamos que todos los seres dotados de vida pueden alcanzar la felicidad, y miraríamos como gozando realmente de ella a todos cuantos tuviesen la unidad y la identidad que todos los seres vivientes son naturalmente capaces de poseer. Finalmente, mal podríamos conceder ese privilegio al ser racional y negárselo a la bestia, puesto que uno y otro poseen igualmente vida y, por ende, deberían ser capaces de llegar a la felicidad, toda vez que, según esa hipótesis, la felicidad no sería más que una especie de vida. Por consiguiente, los filósofos que la hacen consistir en la vida racional y no en la vida común a todos los seres, no se percatan de que implícitamente suponen que la *felicidad* es cosa diferente de la *vida*. Entonces se ven obligados a decir que la felicidad reside en una pura cualidad, en la facultad racional. Pero el sujeto a que deberían referir la felicidad es la vida racional, ya que la felicidad sólo puede pertenecer al todo—a la vida unida a la razón. Hace, por tanto, de esa vida una especie de la vida. No quiere decir esto que haya derecho a considerar esos dos modos de vida—la vida en general y la vida racional—como situados en el mismo plano o categoría, como lo estarían los dos miembros de una división; pero puede establecerse entre ellos otro género de distinción, como cuando decimos que una cosa es anterior y otra posterior. Ya que el término *la vida* puede entenderse en diversos sentidos, puesto que tiene diferentes grados; que, por homonimia, la afirmamos, en un sentido, del vegetal,

en otro de la bestia; ya que sus diferencias consisten en que es más o menos completa, la analogía exige que ocurra otro tanto respecto de *vivir bien*. Si un ser es por su vida imagen de la vida de otro ser, será asimismo, con su felicidad, imagen de la felicidad de ese otro ser. Si la felicidad es privilegio de la vida completa, el ser que posea vida completa será asimismo el único que posea felicidad, puesto que posee lo mejor que existe, ya que, en el orden de las existencias, lo mejor que hay es el poseer la esencia y la perfección de la vida. Por consiguiente, el bien no es cosa adventicia; ningún sujeto puede deberlo a una cualidad que le venga de otra parte. ¿Qué podría añadirse, en efecto, a la vida completa para hacerla excelente?

Si alguien pregunta cuál es la naturaleza del bien, responderemos—porque nos importa determinar su esencia y no su causa—: la *vida perfecta, verdadera y real* consiste en la *inteligencia*. Las demás especies de vida son imperfectas; sólo ofrecen la imagen de la vida; no son la vida en su plenitud y en su pureza; no son la vida, sino más bien su contrario, como frecuentemente hemos dicho. En una palabra, puesto que todos los seres vivientes derivan de un mismo principio, no obstante lo cual no poseen igual grado de vida, ese principio debe ser necesariamente la *vida primera* y la *perfección*.

IV.—Si el hombre es capaz de poseer la vida perfecta, es feliz desde el punto en que la posee. Si fuese de otra manera, si sólo a los dioses perteneciese la vida perfecta, sólo a ellos pertenecería también la felicidad. Mas ya que atribuimos a los hombres la felicidad, tenemos que demostrar en qué consiste esa vida que la procura. Ahora bien: repito que el hombre posee vida perfecta cuando posee, además de la vida sensitiva, la razón y la verdadera inteligencia. Esto es evidente por las demostraciones que de ello hemos dado.

¿Pero es el hombre por sí mismo ajeno a la vida perfecta, y como a cosa ajena a él la posee? No; no hay hombre que no posea, bien en acto, bien en potencia, lo que llamamos la felicidad. Pero ¿consideraremos la felicidad como una parte del hombre y diremos que es en él la forma perfecta de la vida? ¿O más bien pensaremos que el que es ajeno a la vida perfecta no posee más que una parte de la felicidad, puesto que no la posee sino en potencia, pero que sólo es verdaderamente feliz aquel que posee en acto la vida perfecta y que ha llegado a identificarse con ella? Todas las demás cosas no hacen más que envolverle, y mal podrían ser consideradas como partes de él mismo, toda vez que lo envuelven a pesar suyo. Le pertenecerían como partes de sí mismo si estuviesen unidas a él por efecto de su voluntad. ¿Qué es el bien para el hombre que se halla en ese estado? El es su propio bien, por la vida perfecta que posee. El principio—el Bien en sí—que es superior a la vida perfecta es la causa del bien que es en él; porque son cosas distintas el Bien en sí y el bien en el hombre.

Lo que demuestra que el hombre que ha llegado a la vida perfecta posee la felicidad, es que ese estado ya no desea nada. ¿Qué podría desear? No podría desear nada que fuese inferior, ya que está unido a lo mejor que existe, y tiene, por consiguiente, la plenitud de la vida. Si es virtuoso, es plenamente feliz, posee plenamente el bien, como que no hay bien que él no posea. Lo que busca, lo busca por necesidad, no tanto para él como para alguna de las cosas que le pertenecen. Lo busca para el cuerpo que está unido a él; y aun cuando ese cuerpo esté dotado de vida, lo que atañe a sus necesidades no es propio del verdadero hombre. Este lo sabe, y aquello que concede a su cuerpo se lo concede sin apartarse en nada de la vida que es propia de él. Su felicidad, por tanto, no dismi-

nuirá en la adversidad, puesto que sigue poseyendo la verdadera vida. Si pierde parientes o amigos, sabe lo que es la muerte, y, por otra parte, aquellos a quienes la muerte hiere lo saben también si son virtuosos. Si la suerte de esos amigos, de esos parientes le aflige, la aflicción no alcanzará a la parte íntima de su ser; no se hará sentir sino en aquella parte del alma que está desasistida de razón, y cuyos sufrimientos no compartirá él.

V.—Pero, se dirá, ¿no hay que tener en cuenta los dolores del cuerpo, las enfermedades, los obstáculos que pueden poner trabas a la acción, en el caso de que el hombre perdiese la consciencia de sí mismo, cosa que puede ocurrir por efecto de ciertos filtros, de ciertas enfermedades? ¿Cómo podrá en todos esos casos vivir bien y ser dichoso el hombre sensato? Y no hablemos de la pobreza, de la oscuridad de condición. Considerando todos esos males, y, sobre todo, añadiendo a ellos las famosísimas desventuras de Príamo, podrán hacerse objeciones realmente graves. En efecto, aun cuando el sabio soportase todos esos males—que los sobrellevaría fácilmente—, no por eso serían menos contrarios a su voluntad. Ahora bien, la vida feliz debe ser una vida conforme a nuestra voluntad. El hombre sensato no es sólo un alma dotada de ciertas disposiciones; hay que contar también con el cuerpo en su persona. Parece natural que se admita esta aserción en cuanto que las pasiones del cuerpo son sentidas por el mismo hombre, y que le sugieren deseos y aversiones. Por consiguiente, si el placer es un elemento de la felicidad, ¿cómo podrá ser feliz todavía el hombre affligido por los embates de la suerte y por los dolores, aun cuando sea virtuoso? Los dioses, para ser felices, no necesitan más que gozar de la vida perfecta. Pero los hombres, comoquiera que tienen un alma unida a una parte inferior, tienen que buscar su

felicidad en la vida de cada una de las dos partes de que están compuestos, y no en la de una de las dos exclusivamente, aunque sea superior a la otra. Desde el momento en que una de ellas sufre, en efecto, la otra se encuentra necesariamente, no obstante su superioridad, trabada en sus actos. En otros términos: no hay que tener en cuenta el cuerpo, ni las sensaciones que de él provienen, ni hay que buscar más que aquello que puede, independientemente del cuerpo, bastarse por sí mismo para procurar la felicidad.

VI.—Si la razón hiciese consistir la felicidad en un hallarse exentos de dolor, de enfermedad, en un no padecer reveses de fortuna ni desventuras de consideración, nos sería imposible saborear la felicidad cuando nos hallásemos expuestos a alguno de esos males. Pero si la felicidad es la posesión del verdadero bien, ¿por qué olvidar ese bien para volver los ojos a sus accesorios? ¿Por qué buscar, en la apreciación de ese bien, cosas que no figuran en el número de sus elementos? Si consistiese en reunir con los bienes verdaderos cosas que solamente son necesarias para nuestras necesidades, o que, sin serlo, reciben, sin embargo, el nombre de *bienes*, habría que esforzarse en poseer también estas últimas. Mas comoquiera que el hombre debe tener un fin único, y no múltiple—de otra manera, no se diría que tiende a *su fin*, sino a *sus fines*—, es preciso buscar solamente lo más elevado y precioso que haya, aquello que el alma desea encerrar en cierto modo en su seno. Su inclinación, su voluntad no pueden aspirar a nada que no sea el soberano bien. Si la razón evita ciertos males y busca ciertos provechos, es porque es provocada a ello por la presencia de los mismos, mas no inducida a ello por su propia naturaleza. La tendencia principal del alma se dirige hacia lo mejor que existe; cuando lo posee, queda saciada y se detiene, gozando entonces de una vida verda-

deramente conforme a su voluntad. En efecto, la voluntad no tiene como fin la posesión de las cosas precisas para nuestras necesidades, si se toma el término «voluntad» en su sentido propio y no en un sentido abusivo. Sin duda juzgamos conveniente procurarnos las cosas necesarias, del mismo modo que, en general, evitamos los males. Pero el evitarlos no constituye el objeto de nuestra voluntad; más bien lo constituiría el no tener necesidad de evitarlos. Eso es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se goza de salud y se halla uno libre de sufrimiento. ¿Cuál de estos beneficios nos atrae hacia sí? Mientras se goza de salud, mientras no se sufre, se concede poco valor a lo uno y a lo otro. Ahora bien, los beneficios que, cuando se hallan presentes, no ofrecen ningún atractivo al alma, ni añaden nada a su felicidad, pero que, tan pronto como están ausentes, son buscados por el sufrimiento que nace de la presencia de sus contrarios, deben racionalmente ser calificados de *cosas necesarias* antes que de *bienes*, y no ser incluidos entre los elementos propios de nuestro fin. Cuando están ausentes y son sustituidos por sus contrarios, no por eso deja de ser nuestro fin exactamente el mismo.

VII.—¿Por qué desea entonces el hombre feliz gozar de la presencia de esos beneficios y de la ausencia de sus contrarios? Responderemos que es porque contribuyen, no a su felicidad, sino a su existencia; que sus contrarios tienden a hacerle perder esa existencia; que ponen trabas a la fruición del bien, sin quitárselo, con todo; y, además que quien posee lo mejor que existe quiere poseerlo exclusivamente, sin mezcla alguna. Con todo, cuando surge algún obstáculo extraño, el bien sigue existiendo aun en presencia de ese obstáculo. En una palabra, que si al hombre feliz le ocurre contra su voluntad algún accidente, en nada se altera por ello su felicidad. De no ser así, continua-

mente cambiaría y perdería su felicidad, si, por ejemplo, tuviese que lamentar la pérdida de un hijo, o si perdiese algunas de sus propiedades. Pero, dicen que son las grandes desventuras, y no los accidentes vulgares, lo que puede perturbar la felicidad del varón sensato. Sin embargo, ¿hay, entre las cosas humanas, alguna suficientemente grande para que no sea despreciada por quien se haya elevado a un principio superior a todo, y que no dependa ya de las cosas inferiores? Un hombre así no podrá ver grandeza alguna en los favores de la fortuna, cualesquiera que ellos sean, como ser rey, mandar en ciudades, en pueblos, fundar y edificar ciudades, ni aun cuando fuese él mismo quien tuviese tal gloria. Ni siquiera concederá importancia a la pérdida de su poderío, ni aun a la de su patria. Si mira todo esto como un gran mal, o como un mal que sea, simplemente, tendrá una opinión ridícula, ya no será hombre virtuoso, toda vez que, ¡por Zeus!, considerará como gran cosa unos leños, unas piedras, la muerte de seres que han nacido mortales, siendo así que debería admitir como verdad incontestable que la muerte es mejor que la vida corporal. Si él mismo fuese inmolado, ¿consideraría como un mal el morir, porque hubiese de perecer al pie de los altares? ¿Qué le importa ser enterrado? Su cuerpo pudrirá bajo tierra tan bien como encima de ella. ¿Qué le importa ser sepultado sin lujo y con vulgar aparato, y no aparecer como digno de ser puesto en una magnífica tumba? Si algo le importase, lo que con ello mostraría sería no más que pequeñez de espíritu. Si fuese llevado cautivo, siempre tendría el camino abierto para salir de la vida, en caso de que no le fuese permitido ser feliz. Pero, ¿y si las personas de su familia, sus hijas, sus nueras, fuesen reducidas a cautividad? ¿Qué diríamos si hubiese llegado al final de la vida sin haber visto nada de eso? ¿Por ven-

tura saldría de este mundo creyendo que tales cosas no pueden ocurrir? Semejante opinión sería absurda. ¿No pensará en que los suyos se hallan expuestos a desventuras de ese jaez? Y si tiene la opinión de que todo eso puede suceder, ¿será menos dichoso por ello? No; será dichoso aun con esa creencia. Por tanto, seguirá siéndolo aun cuando todo eso se realice. Reflexionará, en efecto, que la naturaleza de este mundo es tal que hay que sufrir esos accidentes y someterse a ellos. Acaso ocurra con frecuencia que hombres reducidos a cautividad vivan mejor que si en libertad se hallasen; y, por otra parte, si la cautividad es insufrible, en su mano tienen el libertarse de ella. Si permanecen en cautividad, una de dos: o es por razón, y entonces su suerte no es demasiado dura, o bien contra razón, y entonces no deben quejarse de ello a nadie más que a sí mismos. En consecuencia, el varón sensato no será desdichado por causa de la locura de los suyos, ni hará depender su suerte de la felicidad o desventura ajenas.

VIII.—En cuanto a los dolores que él mismo padezca, si son fuertes los soportará tanto como pueda; si son superiores a sus fuerzas, podrán con él. En cualquiera de los casos, no excitará la piedad con sus sufrimientos. Dueño de su razón en todo punto, no dejará que se extinga en él la luz que le es propia; de la misma suerte sigue brillando en el fanal la llama, no obstante la tormenta desencadenada, pese al violento soplo de los vientos. ¿Qué diremos, sin embargo, si no posee ya consciencia de sí mismo, o si el dolor llega a ser tan fuerte que su violencia pueda punto menos que aniquilarlo? Si la intensidad del dolor aumenta, él decidirá lo que haya de hacer; porque, en esas circunstancias, no pierde uno su libre arbitrio. Por otra parte, es preciso saber que esos sufrimientos no se presentan al sabio con las mismas apariencias que al

hombre vulgar. Eso es lo que ocurre con la mayor parte de los dolores, de las penas, de las calamidades que vemos sufrir a los demás; sentirlos es ya una prueba de debilidad. Signo no menos evidente de debilidad es considerar como una ventaja el ignorar todos esos males, estimarnos dichosos porque no ocurran hasta después de nuestra muerte, sin cuidarnos de la suerte que los demás hayan de correr, ni pensar en otra cosa que en evitarnos una pena. Habría en esto, por nuestra parte, una debilidad que importa alejar de nosotros, sin dejar que nos espante el temor de lo que pueda acontecer. Si se objetase que es natural en nosotros que nos aflijan las desventuras de los que nos rodean, responderíamos, en primer lugar, que no ocurre eso a todos los hombres, y, tras esto, que es deber de la virtud mejorar la condición común de la naturaleza humana y conducirla a lo mejor que existe, alzándose por encima de la opinión del vulgo. Ahora bien, es hermoso no ceder ante lo que el vulgo considera de ordinario como males. Para luchar contra los embates de la fortuna, no hay que adoptar la actitud del ignorante, sino la del hábil atleta que sabe que los peligros que desafia son temidos por ciertas naturalezas, pero que una naturaleza como la suya los sobrelleva fácilmente, sin ver en ellos terribilidad alguna, o, por lo menos, encontrándolos terribles solamente para los niños. Pero, se dirá, ¿es que el varón sensato había deseado esos males? Sin duda que no; sin embargo, cuando es herido por ellos, les opone la virtud que hace al alma inquebrantable e impasible.

IX.—Pero, cuando el sabio no es ya dueño de su razón, cuando está abrumado por la enfermedad, por los maleficios de la magia, ¿sigue siendo feliz? Si se admite que en ese estado sigue siendo virtuoso, que está solamente adormecido como en el sueño, ¿por qué no ha de ser feliz, ya que nadie pretende que en el sue-

ño pierda su felicidad, que nadie toma en cuenta el tiempo que en ese estado pasa, ni por eso deja de considerársele feliz toda su vida? Si se niega que siga siendo virtuoso, tanto vale salirse de la cuestión, puesto que, al suponer que sigue siendo virtuoso, lo que buscamos es si sigue siendo feliz en tanto que permanece virtuoso. Pero se objetará que si permanece virtuoso sin sentirlo, sin obrar conforme a la virtud, ¿cómo ha de ser feliz? He aquí nuestra respuesta: si estuviese bien, si fuese hermoso, pero sin sentimiento de ello, ¿se encontraría menos bien, sería menos hermoso por ello? Asimismo, si era sensato sin saberlo, no por ello lo sería menos.

Pero, se dirá también, es esencial a la sensatez tener sentimiento y consciencia de sí misma, porque en la *sapiencia en acto* consiste precisamente la felicidad. Si la razón y la sensatez fuesen cosas adventicias, la objeción estaría fundada. Pero si la substancia de la sensatez consiste en *una esencia* o más bien en la *esencia*; si, además, la esencia no perece ni en el que duerme, ni en el que no tiene consciencia de sí propio; si, por consiguiente, la actividad de la esencia sigue subsistiendo en él, si merced a su misma naturaleza vela sin cesar, resulta de todo ello que el hombre virtuoso debe, aun en ese estado de sueño y de ausencia de consciencia, seguir ejerciendo su actividad. Por lo demás, esa actividad no es ignorada sino por una parte de él mismo, y no por todo él. De la misma suerte, cuando la fuerza vegetativa actúa, la percepción de su actividad no es transmitida por la sensibilidad al resto del hombre. Si fuese la fuerza vegetativa lo que constituyese nuestra persona, obraríamos desde el punto mismo en que ella actuase. Pero no es ella lo que nos constituye: somos el *acto del principio intelectual*, y por eso obramos cuando ese principio actúa.

X.—Si la actividad de la inteligencia permanece

oculta para nosotros, es, sin duda, porque no es sentida: porque sólo por medio del sentimiento puede manifestarse esa actividad. Pero ¿por qué habría de dejar de actuar la inteligencia, aun sin ser sentida? ¿Por qué el alma, por su parte, no podría volver hacia ella su actividad antes de haberla sentido o percibido? Por fuerza ha de haber algún acto anterior a la percepción, ya que, para la inteligencia, pensar y existir son idéntica cosa. Parece que la percepción no pueda nacer sino cuando el pensamiento se repliega sobre sí mismo y el principio cuya actividad constituye la vida del alma vuelve atrás, por decirlo así, y se refleja, como la imagen de un objeto puesto ante un objeto se refleja en su superficie pulimentada y brillante. De la misma suerte que, si el espejo está situado frente al objeto, se forma una imagen, y, si el objeto está lejos o mal colocado, ya no hay imagen aun cuando el objeto luminoso siga actuando; así, cuando la facultad del alma que nos representa las *imágenes* de la razón discursiva y de la inteligencia se halla en un estado de calma decuado, tenemos la intuición de ellas, el conocimiento en cierto modo sensible, con el conocimiento anterior de la actividad de la inteligencia y de la razón discursiva; pero cuando ese principio es agitado por una perturbación acaecida en la armonía de los órganos, la razón discursiva y la inteligencia siguen obrando sin que haya imagen, y el pensamiento no se refleja en la imaginación. Así, fuerza es admitir que el pensamiento va acompañado de una imagen sin que, con todo, sea imagen él mismo. A menudo nos ocurre, cuando estamos despiertos, hacer cosas loables, meditar y obrar, sin que tengamos consciencia de esas operaciones en el momento en que las producimos. Por ejemplo, cuando uno lee, no tiene necesariamente consciencia de la acción de leer, sobre todo si está muy atento a aquello que lee. Tampoco el que

ejecuta un acto de valor piensa, mientras obra, que obra con valor. Lo mismo ocurre en multitud de otros casos; de suerte que parece como que la consciencia que se tenga de un acto debilita su energía, y que, cuando el acto se produce sin consciencia, se halle en su estado de pureza y tenga más fuerza y más vida. Cuando ocurre que los hombres virtuosos se hallan en ese estado, en esa ausencia de consciencia, su vida es más intensa, ya que, en lugar de mezclarse al sentimiento, se concentra en sí misma.

XI.—Acaso nos objeten algunos que el hombre puesto en el estado de que hablamos no vive verdaderamente. Responderemos a esos que vive, pero que ellos son incapaces de comprender su felicidad, así como su vida. ¿Se negarán a creernos? En ese caso, a nosotros nos tocará preguntarles si no es conveniente que, después de haber concedido que ese hombre vive y es virtuoso, examinen si en semejantes condiciones no es feliz. Les pediremos, asimismo, que no empiecen por suponerlo aniquilado para examinar luego si es dichoso; que no se detengan únicamente en buscarle en sus actos exteriores después de haber admitido que vuelve toda su atención a las cosas que en sí mismo lleva; en una palabra, que no crean que el fin de su voluntad resida en los objetos exteriores. Sería, en efecto, negar la esencia misma de la felicidad considerar los objetos exteriores como fines de la voluntad del hombre virtuoso, pretender que sean esos los objetos que desea. Sin duda querría que todos los hombres fuesen felices, y que ninguno de ellos sufriese mal alguno. Sin embargo, cuando esto no ocurre, no por ello es menos feliz él. ¿Podrá decirse, por último, que es insensato que el hombre virtuoso formule semejante deseo, ya que es imposible que no haya males en la tierra? Esto es, evidentemente, reconocer con nosotros

que la voluntad del hombre virtuoso tiene como único fin la *conversión* del alma hacia sí misma.

XII.—Si se reivindicán ciertos placeres para el hombre virtuoso, no son, sin duda alguna, de los que buscan los libertinos, ni de los que el cuerpo experimenta. No podrían concedérsele esos placeres sin que maculasen su felicidad. Tampoco se piden para él, indudablemente, excesos de alegría. ¿Para qué, en efecto? Lo único que se quiere, sin duda, es que el hombre virtuoso saboree los placeres que la presencia de los bienes lleva aparejados, placeres que no deben consistir en el movimiento, ni ser accidentales. Ahora bien, el hombre virtuoso goza de la presencia de esos bienes, puesto que está presente a sí mismo; se halla, desde ese punto, en un estado de dulce serenidad. Está siempre, por consiguiente, sereno, tranquilo, satisfecho; si es realmente virtuoso, su estado no puede ser turbado por ninguna de esas cosas que llamamos males. Si se busca otro linaje de placeres en la vida virtuosa, es que se busca otra cosa que la vida virtuosa misma.

XIII.—Las acciones del hombre virtuoso mal sabrían sufrir trabas de la suerte, pero pueden variar con las vicisitudes de la suerte. Todas serán por igual hermosas, y tanto más hermosas, acaso, cuanto más críticas sean las circunstancias en que el hombre virtuoso se encuentre. En cuanto a los actos que conciernen a la contemplación, si los hay que se refieran a cosas particulares, serán tales que el hombre sensato pueda producirlos después de haber buscado bien y considerado suficientemente lo que debe hacer. En sí mismo encuentra la más infalible regla de conducta; una regla que jamás le defraudará, aun cuando se hallase encerrado en el toro de Fálaris de que tanto se ha hablado. En vano el hombre vulgar afecta decir que una suerte tal es blanda, y que por dos o tres ve-

ves lo repita. En un hombre como ese, lo que pronuncia esas palabras es la misma parte—la parte animal—que sufre las torturas. En el hombre virtuoso, por el contrario, la parte que sufre es distinta de la que vive a solas consigo misma, y que, en cuanto habita así necesariamente en sí misma, jamás se halla privada de la contemplación del Bien universal.

XIV.—Lo que constituye al hombre, sobre todo al hombre virtuoso, no es el compuesto del alma y el cuerpo—es decir, lo animal—, como lo demuestra el poder que tiene el alma para separarse del cuerpo y desdeñar lo que llamamos *bienes*. Sería ridículo pretender que la felicidad se refiera a esa parte animal del hombre, ya que consiste en *vivir bien*, y el vivir bien, comoquiera que es un acto, sólo al alma pertenece; y aun no a toda el alma, puesto que la felicidad no se extiende a la parte negativa, toda vez que nada de común tiene con el cuerpo, y ni la magnitud de éste, ni el buen estado en que pueda encontrarse, contribuyen en nada a ella. Tampoco depende de la perfección de los sentidos, porque el desarrollo de éstos, al igual que el de los órganos, engravidece al hombre y lo encorva hacia la tierra. Más bien hay necesidad, para hacer más fácil la realización del bien, de establecer un a modo de contrapeso, debilitar el cuerpo y domar su fuerza, para demostrar hasta qué punto se diferencia el hombre verdadero de las cosas extrañas a él que le envuelven. Aunque el hombre vulgar sea hermoso, grande, rico, aunque mande en todos los hombres, gozando así de todos los bienes terrenos, no hay que envidiarle el engañoso placer que halla en esos beneficios. En cuanto al varón sensato, acaso no los posea al principio; mas, si los posee, los disminuirá de buen grado si tiene el cuidado que debe tener de sí mismo; debilitará y agostará con una voluntaria negligencia las ventajas del cuerpo; abdicará las digni-

dades ; bien que conserve la salud de su cuerpo, no deseará hallarse por entero exento de enfermedades y padecimientos ; si no conoce estos males, querrá hacer la prueba de ellos en su juventud ; pero, en llegando a la vejez, ya no querrá ser turbado por los dolores ni por los placeres, ni por cosa alguna, triste o agradable, que sea relativo al cuerpo, para no verse obligado a conceder a éste su atención. A los sufrimientos que experimenta opondrá una firmeza que encontrará siempre en sí mismo. No creerá que su felicidad aumente con los placeres, con la salud, con el reposo, ni que se destruya o aminore con sus contrarios, ya que, si los primeros beneficios no aumentan su felicidad, ¿ cómo podría hacerla disminuir su pérdida ?

XV.—Pero supongamos dos varones sensatos, uno de los cuales tiene todo lo que es conforme al deseo de la naturaleza, mientras que el otro se halla en la situación contraria. ¿ Deberemos decir que son igualmente dichosos ? Sí, si son igualmente sensatos. Porque aun cuando el uno poseyese la hermosura corporal y todas las demás ventajas que no se refieren a la sabiduría, ni a la virtud, ni a la contemplación del bien, ni a la vida perfecta, ¿ de qué le serviría todo eso, toda vez que el que posee todas esas ventajas como más realmente dichoso que el que se halla privado de ellas ? La afluencia de las mismas no le bastaría siquiera al tañedor de flauta para hacerle alcanzar su fin. Pero sólo consideramos al hombre feliz con la poquedad de nuestro espíritu, mirando como grave y horrible lo que el hombre verdaderamente dichoso juzga indiferente. Porque mal podrá ser el hombre sensato, ni, por ende, feliz, hasta tanto que no haya logrado deshacerse de todas esas ideas vanas, hasta tanto que no se haya transformado enteramente, hasta tanto que no tenga en sí mismo la confianza de hallarse a cubierto de todo mal. Sólo entonces vivi-

rá sin que ningún temor le agite. Si algo le espanta aún, es que todavía no es un hombre sensato cabal, sino que solamente lo es a medias. En cuanto a los temores que pudieran surgir de improviso y apoderarse de él antes de que haya tenido tiempo de reflexionar, en el momento en que se halle atento a otra cosa, el sabio se apresurará a darlos de lado. Tratando a lo que en él mismo se agita como a un niño a quien el dolor extravía, lo aplacará, ya sea valiéndose de la razón, ya con la amenaza, mas, con todo, sin pasión, de la misma suerte que simplemente el ver a una persona respetable basta para calmar a un niño. Por lo demás, el varón sensato no será ajeno a la amistad ni al reconocimiento; tratará a los suyos como a sí mismo, y, dando a sus amigos tanto como a su propia persona, se entregará a la amistad, mas sin que deje de estar con la inteligencia.

XVI.—Si no se pusiera al hombre virtuoso en esa vida elevada de la inteligencia, si se le supusiera, por el contrario, sujeto a los combates de la suerte, y se temiesen estos por él, no tendríamos ya el hombre virtuoso tal cual lo entendemos, sino solamente un hombre del vulgo, mezcla de bien y de mal, al cual se atribuiría una vida igualmente mixta de mal y de bien. Así y todo, tal vez no se encontrase fácilmente un hombre de ese jaez, y, por lo demás, si se encontrase no merecería el calificativo de sensato, ya que nada de grande tendría, ni la dignidad del saber y la sensatez, ni la pureza del bien. La felicidad, por consiguiente, no reside en la vida del vulgo. Tiene razón Platón para decir que es preciso dejar la tierra para elevarse al Bien; que, para llegar a la sapiencia y a la felicidad, es necesario volver los ojos al Bien tan sólo, tratar de llegar a semejanza con él y llevar vida conforme a la suya. Esto es, en efecto, lo que al varón sensato debe bastarle para alcanzar su fin. Así, no debe con-

ceder más valor a lo demás que si se tratase de cambios de lugar, ninguno de los cuales puede añadir nada a la felicidad. Si pone alguna atención en las cosas exteriores que yacen acá y allá en torno a él, es para satisfacer, en la medida de su poder, las necesidades del cuerpo. Mas comoquiera que es él cosa por completo diferente del cuerpo, jamás se siente perplejo porque tenga que abandonarlo. Ahora bien, lo abandonará cuando la naturaleza haya señalado el momento de ello. Por lo demás, conserva en todo punto libertad para deliberar a este respecto. Su principal fin será conseguir la felicidad. Con todo, llevará también a cabo acciones que no tendrán directamente por objeto su fin, ni a él mismo, sino el cuerpo que a él está unido; cuidará ese cuerpo y lo sostendrá tanto tiempo cuanto le sea posible. De la misma suerte se sirve de su lira un músico todo el tiempo que puede; desde el momento en que esa lira está inservible, el músico la cambia, o renuncia a emplear la lira y a tañerla, ya que desde ese punto puede pasarse sin ese instrumento. Dejándolo en tierra, lo mirará punto menos que con desdén, y cantará sin acompañarse de él. Sin embargo, no en vano le habrá sido dada esa lira en un principio, porque a menudo se habrá servido de ella provechosamente.

QUINTO TRATADO

¿Aumenta la felicidad con el tiempo?

I.—¿Aumenta la felicidad con el tiempo?

No: ser feliz sólo se entiende, siempre, del presente. El recuerdo de la felicidad pretérita mal podría añadir nada a la felicidad. La felicidad no es una palabra vana, sino un cierto estado del alma. Ahora bien: ese estado es algo que es presente, como lo es el acto mismo de la vida.

II.—Comoquiera que deseamos siempre vivir y obrar, ¿no debemos poner sobre todo la felicidad en la satisfacción de ese deseo?

He aquí nuestra respuesta: en primer lugar, en esa hipótesis, la felicidad de mañana será mayor que la de hoy; la del día siguiente, más grande aún que la de la víspera, y así sucesivamente hasta el infinito. No será la virtud, por tanto, lo que sirva de medida para la felicidad, sino la duración. Además de esto, la beatitud de los dioses tendrá, parejamente, que tornarse con cada día mayor que el día anterior; por consiguiente, ya no será perfecta, ni podrá serlo jamás. Finalmente, el deseo halla su satisfacción en la posesión de lo que está presente, y siempre de lo que está presente; en tanto que ese presente existe, el deseo busca en su posesión la felicidad. Y, por otra parte, como el deseo de vivir no puede ser sino deseo de ser, ese deseo sólo puede ligarse al presente, toda vez que sólo en el presente hay existencia real. Si desea un tiempo por venir o algún acontecimiento posterior, es por-

que quiere conservarse lo que ya se tiene; lo que se quiere no es el pasado ni lo por venir, sino lo que existe actualmente. Lo que se busca no es una progresión perpetua en lo porvenir, sino el goce de lo que es desde ahora.

III.—¿Qué diremos de aquel que ha vivido feliz durante más tiempo y que por más tiempo ha contemplado el mismo espectáculo?

Si, al contemplar por más tiempo ese espectáculo, lo ha visto de manera que se ha forjado una idea más exacta de él, la extensión del tiempo le ha servido de algo. Mas si lo ha visto de la misma manera en todo ese tiempo, ninguna ventaja lleva al que sólo una vez lo ha considerado.

IV.—Pero, podrá decirse, ¿y si uno de esos hombres no ha gozado por más tiempo del placer?

Para nada debe entrar esa consideración en la felicidad. Si por ese placer de que ha gozado se entiende el ejercicio libre de la inteligencia, entonces el placer de que se habla es idéntico a la felicidad que buscamos. Ese placer más considerable de que se trata es el no poseer más que lo que es siempre presente; lo que ha pasado ya no es nada.

V.—Y si un hombre ha sido feliz desde el comienzo hasta el final de su vida, otro solamente al final de la suya, y un tercero, al principio feliz, ha dejado de serlo, ¿son todos tres igualmente felices?

Aquí no se comparan entre sí hombres que sean todos ellos felices; se compara con un hombre feliz a unos hombres que se hallan privados de felicidad, y en el momento en que la felicidad les falta. Por consiguiente, si alguno de esos hombres lleva en algo a los demás alguna ventaja, la posee como hombre actualmente feliz comparado con los que no lo son. Por tanto, si les aventaja es por la presencia actual de la felicidad.

VI.—El que es desventurado, ¿no se torna más des-

venturado con el tiempo? Todas las calamidades, los sufrimientos todos, las penas, todos los males análogos, ¿no se agravan en proporción a su duración? Pero, si en todos estos casos el mal aumenta con el tiempo, ¿por qué no habría de ocurrir lo mismo en los casos contrarios? ¿Por qué no habría de aumentar también la felicidad?

Por lo que toca a las penas, a los sufrimientos, con razón puede decirse que el tiempo les añade algo. Así, por ejemplo, cuando la enfermedad se prolonga y pasa a ser un estado habitual, el cuerpo se altera cada vez más profundamente a medida que pasa el tiempo. Pero si el mal se mantiene en el mismo grado siempre, si no empeora, no hay por qué quejarse más que del presente. Si, por el contrario, se quiere tomar también en cuenta el pasado, entonces es que se consideran las huellas que el mal ha dejado, la disposición mórbida cuya intensidad acrecienta el tiempo, porque su gravedad es proporcionada a su duración. En ese caso, no es lo largo del tiempo, sino el agravarse el mal, lo que añade algo a la desventura. Pero el nuevo grado no subsiste al mismo tiempo que el antiguo, y no hay que decir que haya más sumando lo que ya no es a lo que es. En cuanto a la felicidad, lo que la caracteriza, precisamente, el tener un límite bien definido, el ser siempre la misma. Si, así y todo, lo largo del tiempo trae aquí algún aumento, es porque un progreso en la virtud hace que se produzca otro en la felicidad, y entonces ya no es el número de años de felicidad lo que debe calcularse, sino el grado de virtud que se ha acabado por adquirir.

VII.—Pero si, cuando se trata de la felicidad, no hay que considerar más que el presente, sin tener en cuenta el pasado, ¿por qué no hacemos lo mismo cuando se trata del tiempo? ¿Por qué decimos, por el contrario, que, cuando se suman el pasado y el presente, el

tiempo se hace, con ello, más largo? ¿Por qué no decimos también que cuanto más dilatado es el tiempo más grande es la felicidad?

Es que de esa manera aplicaríamos a la felicidad las divisiones del tiempo, cuando ocurre precisamente que si damos a la felicidad otra medida que el presente, es para mostrar así que es indivisible. Conforme a razón es contar el pasado cuando se trata de apreciar el tiempo, como quien toma en cuenta cosas que ya no son—muertos, por ejemplo; mas no sería tal comparar, desde el punto de vista de la duración, la felicidad pasada con la presente, porque tanto valdría convertir la felicidad en cosa accidental y temporal. Cualquiera que sea la extensión del tiempo que haya podido preceder al presente, cuanto de él puede decirse es que ya no es. Tener en cuenta la duración cuando de la felicidad se habla, es querer dispersar y fraccionar lo que es uno e indivisible, lo que sólo en el presente existe. Así se dice con razón que el tiempo, imagen de la Eternidad, parece que haga desvanecerse la permanencia de la misma dispersándola como él se dispersa. Quítese a la eternidad la permanencia, y se desvanecerá al caer en el tiempo, toda vez que sólo en la permanencia puede subsistir. Ahora bien, comoquiera que la felicidad consiste en gozar de la vida que es buena—es decir, de la que es propia del Ser en sí—, porque no hay otra mejor, debe tener como medida, en lugar del tiempo, la eternidad misma, el principio que no admite más ni menos, que no puede compararse con extensión alguna, principio cuya esencia está en ser indivisible, superior al tiempo. No debe confundirse, pues, el ser con el no ser, la eternidad con el tiempo, lo perpetuo con lo eterno, ni atribuir extensión a lo indivisible. Si se abarca la existencia del Ser en sí, es preciso abarcarla por entero, considerarla no como la perpetuidad del tiempo, sino como la vida misma de

la eternidad; vida que, en lugar de componerse de una serie de siglos, es en su integridad desde todos los siglos.

VIII.—¿ Se objetará acaso a todo esto que, al subsistir en el presente, el recuerdo del pasado da algo más a quien más tiempo ha vivido feliz?

Preguntaré qué idea se forma de ese recuerdo quien tal objete. ¿ Por ventura habla del recuerdo de la sapiencia anterior y quiere decir que el hombre que tal recuerdo poseyese sería por ello más sensato? Eso sería salirse de nuestra hipótesis—puesto que aquí se trata exclusivamente de la felicidad, y no de la sabiduría. ¿ Se habla del recuerdo del placer? Tanto valdría suponer que el hombre feliz necesita de mucho placer, por no poder contentarse con aquel que es presente. Por otra parte, ¿ qué dulzura puede hallarse en el recuerdo de un placer pasado? ¿ No sería ridículo recordar, por ejemplo, que el día antes hemos saboreado un delicado manjar, y más ridículo aún recordar que hemos experimentado un goce de ese género diez años antes? Pues tan ridículo como todo eso lo será el recordar con orgullo que uno ha sido sensato el año pasado.

Si uno se acordase de haber llevado a cabo actos virtuosos, ¿ no contribuiría a la felicidad ese recuerdo?

No; porque ese recuerdo sólo puede encontrarse en un hombre actualmente desprovisto de virtud, y que por lo mismo rebusca el recuerdo de pretéritas virtudes.

X.—Pero se dirá que la extensión del tiempo permite llevar a cabo muchas acciones hermosas, pero que esta facultad no le es concedida al que vive poco tiempo feliz.

Responderemos a esto que no debe llamarse feliz a un hombre porque haya llevado a cabo muchas acciones hermosas. Componer la felicidad de varias partes

de tiempo y de diversidad de acciones es componerla a la vez de cosas que ya no son, de cosas pretéritas, y de cosas presentes. Ahora bien: en el presente, y sólo en él, hemos situado la felicidad. Tras esto nos hemos preguntado si la extensión del tiempo añade algo a la felicidad. Réstanos, pues, examinar si una felicidad de larga duración es superior porque permite llevar a cabo mayor número de acciones hermosas. En primer lugar, el que no actúa puede ser tan feliz, y aun más, que el que actúa. Aparte de esto, no son las acciones por sí mismas, sino las disposiciones del alma—que son, inclusive, el principio de las acciones hermosas—, las que dan la felicidad. Si el varón sensato goza del bien, aun cuando obre, no es porque obra. Ese bien de que goza no lo recibe de cosas contingentes, sino de lo que en sí mismo posee. Puede ocurrirle, a un hombre vicioso, en hombre, salvar a su patria o sentir alegría al verla salvada por otro. No es eso, por consiguiente, lo que da los goces de la felicidad, sino que es a la disposición constante del alma a lo que hay que referir la verdadera beatitud y los goces que procura. Situarla entre las acciones es tanto como hacerla depender de cosas ajenas al alma y a la virtud. El acto propio del alma consiste en ser sensata, en ejercer su actividad en sí misma. Tal es la verdadera beatitud.

SEXTO TRATADO

De lo Bello

I.—Lo bello afecta principalmente al sentido de la vista. Sin embargo, también lo percibe el oído, sea en la armonía de las palabras, sea en los diversos géneros de música, porque cantos y ritmos son por igual hermosos. Si del orden de los sentidos nos remontamos a una región superior, igualmente encontramos lo bello en las ocupaciones, en las acciones, en las costumbres, en las ciencias, así como en las virtudes. ¿Hay una belleza que sea todavía superior? Eso es lo que por medio de la discusión descubriremos. ¿Cuál es, pues, la causa a que se debe que ciertos cuerpos nos parezcan bellos, que nuestro oído escuche con placer ritmos que juzga meliodiosos, que gustemos de bellezas puramente morales? ¿Se deriva de un principio único, inmutable, la belleza de todos los objetos, o bien habremos de reconocer tal principio de belleza para el cuerpo, tal otro para otra cosa? ¿Cuáles son, entonces, esos principios, si es que hay varios? ¿Qué principio es ese, si no hay más que uno?

En primer lugar, hay objetos, los cuerpos por ejemplo, en los que la belleza, en lugar de ser inherente a la esencia misma del sujeto, no existe más que por participación. Otros, por el contrario, son bellos por sí mismos; así, por ejemplo, la virtud. En efecto, los mismos cuerpos nos parecen unas veces bellos, otras desprovistos de belleza; de suerte que ser cuerpo es cosa muy diferente de ser bello. ¿Cuál es, entonces,

el principio cuya presencia en un cuerpo produce en éste la belleza? Tal es la primera cuestión que hay que resolver. ¿Qué es lo que en los cuerpos conmueve al espectador, atrae, subyuga y enhechiza su mirada? Una vez hallado ese principio, nos serviremos de él como de punto de apoyo para resolver las demás cuestiones.

¿Es, como repiten todos, la proporción que las partes guardan unas respecto de otras y respecto del conjunto, unida a la gracia de los colores, lo que constituye la belleza cuando ésta se dirige a la vista? En ese caso, si la belleza de los cuerpos en general consiste en la simetría y en la justa proporción de sus partes, no podría encontrarse en nada que fuese simple, y sólo puede darse necesariamente en lo compuesto. Sólo el conjunto será bello; las partes por sí mismas no tendrán belleza alguna: solamente serán bellas por su relación con el conjunto. Sin embargo, si el conjunto es bello, parece necesario que también las partes lo sean. Mal podría resultar lo bello, en efecto, de la reunión de cosas feas. Es preciso, pues, que la belleza se halle esparcida por todas las partes. En el mismo sistema, los colores que son bellos, como la luz del sol, pero que son simples, y que no toman su belleza de la proporción, serán excluidos del dominio de la belleza. ¿Cómo ha de ser bello el oro? ¿Cómo podrán ser bellos para quien los contemple el relámpago que brilla en la noche, o los astros? Fuerza será pretender, asimismo, que, en los sonidos, lo que es simple, carece de belleza. Y, sin embargo, en una bella armonía, cada sonido, aun aislado, tiene su belleza propia. Aun conservando las mismas proporciones, un mismo rostro parece tan pronto bello como feo. ¿Cópria. Aun conservando las mismas proporciones, un es la belleza misma, sino que toma su propia belleza de un principio superior? Pasemos ahora a las ocupa-

ciones, a las palabras. ¿Preténdese que su belleza dependa también de la proporción? Entonces, ¿en qué se hace consistir la proporción cuando se trata de ocupaciones, de leyes, de estudios, de ciencias? ¿Cómo pueden tener entre sí relaciones de proporción las especulaciones de la ciencia? ¿Se dirá que esas relaciones consisten en el acorde que poseen entre sí esas especulaciones? Pero es que las mismas cosas malas pueden tener entre sí cierto acorde, cierta armonía. Así, pretender que la sensatez es simplicidad de espíritu y que la justicia es una necedad generosa, son dos asertos que concuerdan perfectamente, que están por entero en armonía y el uno en relación con el otro. Por otra parte, toda virtud es una belleza del alma mucho más verdadera que las que hasta aquí hemos examinado. Mas, ¿cómo puede haber proporción en la virtud, si no se encuentran en ella magnitud ni número? Puesto que el alma se halla dividida en varias facultades, ¿quién determinará en qué relación debe efectuarse, para producir la belleza, la combinación de esas facultades o de las especulaciones a que el alma se entrega? Finalmente, ¿cómo puede haber belleza en la inteligencia pura, si la belleza no es otra cosa que la proporción?

II.—Volvamos sobre nuestros pasos, y examinemos en qué consiste la belleza en los cuerpos. La belleza es algo sensible a primera vista, que el alma reconoce como íntimo y simpático a su propia esencia, que acoge y se asimila. Mas si encuentra un objeto deforme, se hace atrás, lo repudia y lo rechaza como ajeno y antipático a su propia naturaleza. Es que, comoquiera que el alma es tal cual es—es decir, de esencia superior a todos los demás seres—, cuando distingue algún objeto que tiene afinidad con su naturaleza, o que solamente presenta ciertos indicios de esa afinidad, se alborozza y siente transportada, acerca ese

objeto a su propia naturaleza, piensa en sí misma y en su esencia íntima. ¿Qué similitud hay, pues, entre lo bello sensible y lo bello inteligible? Porque no puede dejar de reconocerse la existencia de tal similitud. ¿Cómo pueden ser bellos los objetos sensibles al mismo tiempo que lo son los objetos inteligibles? Porque *los objetos sensibles participan de una forma.*

En tanto que un objeto sin forma, pero capaz, por su naturaleza, de recibir una *forma inteligible o sensible*, permanece *sin forma y sin razón*, es feo. Lo que queda completamente *ajeno a toda razón divina*, es lo feo absoluto. Debe considerarse como feo todo objeto que no se halla íntegramente bajo el imperio de una forma y de una razón, por no poder recibir perfectamente la materia la forma que el alma le da. Al unirse a la materia, la forma coordina las diversas partes que deben componer la unidad, las combina, y, gracias a la armonía de las mismas, produce algo que es uno. Puesto que es una, forzosamente aquello a que da forma ha de ser también uno, en cuanto un objeto compuesto puede serlo. Cuando ese objeto ha llegado a unidad, la belleza reside en él y se comunica así a las partes como al conjunto. Cuando la belleza encuentra un todo cuyas partes son perfectamente semejantes, extiéndese uniformemente por él. Así se muestra unas veces en un edificio entero, otras en una sola piedra, en los productos del arte tanto como en las obras de la naturaleza. De esta suerte, los cuerpos pasan a ser bellos merced a su *participación en una razón que les viene de Dios.*

III.—El alma conoce lo bello gracias a una facultad especialísima a la que corresponde apreciar todo lo que concierne a lo bello, aun cuando las demás facultades concurren a ese juicio. Frecuentemente, también, falla el alma comparando los objetos a la idea de lo bello que en sí misma posee, y tomando esa idea como nor-

ma de sus decisiones. Pero ¿cómo puede tener conexión alguna lo que es corporal con lo que es superior a los cuerpos? ¿Cómo el arquitecto, por ejemplo, puede juzgar bello un edificio que se alza ante sus ojos, comparándolo con la idea que de él tiene? ¿No es porque el objeto exterior, abstracción hecha de las piedras, no es otra cosa que la forma interior, dividida, sin duda, en toda la extensión de la materia, pero siempre una, aunque manifestándose en lo múltiple? Cuando los sentidos perciben en un objeto la forma que encadena, une y señorea una substancia sin forma, y, por consiguiente, de naturaleza contraria a la suya, cuando ven una figura que se distingue de las demás por su elegancia, entonces el alma, reuniendo esos elementos múltiples, los agrupa, los compara a la forma indivisible que en sí misma lleva, y falla su concordancia, su afinidad y su simpatía con ese tipo inferior. Así es como el hombre de bien que distingue en un joven el carácter de la virtud se siente agradablemente impresionado por ello, porque lo encuentra en armonía con el verdadero tipo de la virtud que en sí mismo posee. Así es como la belleza del color, aunque simple por su forma, somete a su imperio a las tinieblas de la materia, con la presencia de la luz, que es una cosa incorpórea, una razón, una forma. He aquí también por qué el fuego excede en belleza a todos los demás cuerpos, porque desempeña respecto de los demás elementos el papel de forma; ocupa las regiones más elevadas; es el más sutil de los cuerpos, porque es el que más se aproxima a los seres incorpóreos; es, además, el único que, sin dejarse penetrar de los restantes cuerpos, los penetra a todos, comunicándoles el calor sin enfriarse él; posee el color por su esencia misma, y es él quien lo comunica a los demás; brilla, esplende, porque es una forma. El cuerpo en que no domina, como quiera que no ofrece sino un tono descolo-

rído, ya no es bello, porque no participa en toda la forma del color. De la misma suerte, en fin, las armonías ocultas de los sonidos producen las armonías sensibles, a más de dar al alma la idea de la belleza, si bien mostrándosela en otro orden de cosas. Las armonías sensible pueden ser evaluadas en números; no, ciertamente, en todo género de números, sino tan sólo en aquellos que pueden servir para producir la forma y hacerla dominar.

Esto es cuanto teníamos que decir de las bellezas sensibles que, descendiendo sobre la materia como imágenes y sombras, la embellecen y enhechizan con ello nuestra admiración.

IV.—Dejando a los sentidos en su esfera interior, elevémonos ahora a la contemplación de esas bellezas de orden superior, cuya intuición no poseen los sentidos, pero que el alma ve y nombra sin auxilio de los órganos.

De la misma suerte que nos hubiera sido de todo punto imposible hablar de las bellezas sensibles si nunca las hubiésemos visto, ni reconocerlas como tales si hubiésemos sido, respecto de ellas, semejantes a hombres ciegos de nacimiento, del mismo modo nada sabríamos decir de la belleza de las artes, de las ciencias ni de las demás cosas de ese género, si no nos hallásemos ya en posesión de ese género de belleza, como tampoco podríamos hablar del esplendor de la virtud si no hubiésemos contemplado la faz de la justicia y de la templanza, ante cuyo esplendor palidecen el lucero vespertino y el matutino. Es preciso contemplar esas bellezas con la facultad que para verlas ha recibido nuestra alma. Entonces, ante su aspecto, experimentaremos mucho más placer, asombro, admiración, que en presencia de las bellezas sensibles, puesto que tendremos la intuición de las auténticas bellezas. Porque ante lo que es bello, los sentimientos que deben

experimentarse son la admiración, un dulce sobrecogimiento, deseo, amor, un transporte mezclado de placer. Tales son los sentimientos que deben experimentar y en efecto experimentan hacia las bellezas invisibles casi todas las almas, pero sobre todo aquellas que son más proclives al amor. De la misma suerte, puestos en presencia de unos cuerpos bellos, todos los hombres los ven, pero sin que se sientan conmovidos en la misma medida. Aquellos a quienes más vivamente afecta esa belleza que ven son los que designamos con el nombre de amantes.

V.—Interroguemos, pues, sobre lo que experimentan, a esos hombres que sienten amor a las bellezas que no son corporales. ¿Qué sentís cuando os halláis en presencia de nobles ocupaciones, de buenas costumbres, de hábitos de templanza, y, en general, en presencia de actos y sentimientos virtuosos, de todo lo que constituye la belleza de las almas? ¿Qué sentís cuando contempláis vuestra belleza interior? ¿De dónde vienen vuestros transportes, vuestros entusiasmos? ¿De dónde el que deseáis entonces unirnos a vosotros mismos y recogeros aislándoos de vuestro cuerpo? Porque eso es lo que sienten los que verdaderamente aman. ¿Cuál es, pues, el objeto que os causa tales emociones? No es una figura, ni un color, ni una magnitud cualquiera; es ese alma invisible que posee una sapiencia igualmente invisible; ese alma en la cual se ve brillar el esplendor de todas las virtudes cuando uno descubre en sí mismo o contempla en los demás la grandeza del carácter, la justicia del corazón, la pura templanza, el valor en el semblante imponente, la dignidad y el pudor en el porte firme, tranquilo, imperturbable, y, por encima de todo, la inteligencia, semejante a Dios y fulgurante de luz. Cuando somos arrebatados de admiración y de amor hacia esos objetos, ¿por qué razón los proclamamos bellos? Existen, se manifiestan,

y quienquiera que los vea nunca podrá menos de decir que son auténticos seres. Ahora bien: ¿qué son los verdaderos, auténticos seres? Son bellos.

Pero la razón aún no queda satisfecha, sino que se pregunta por qué esos seres verdaderos dan al alma que los posee la propiedad de excitar al amor, de dónde viene esa aureola de luz que corona, por decirlo así, a todas las virtudes. Tomad cosas contrarias a esos bellos objetos, y comparad a ellas lo que de feo puede haber en el alma. Si descubrimos en qué consiste la fealdad y cuál es su causa, tendremos un importante elemento de la solución que buscamos. Supongamos un alma fea. Estará entregada a la intemperancia, será injusta, presa de una multitud de pasiones, agitada, llena de temor por efecto de su cobardía, llena de envidia por su bajeza; no pensará más que en cosas viles y perecederas; será enteramente depravada, sólo gustará de deleites impuros, y no tendrá más vida que la vida sensual, complaciéndose en su torpeza. ¿No explicaremos un estado como ese diciendo que la turpidez, con la máscara de la belleza, se ha introducido en ese alma, que la ha embrutecido, que la ha mancillado con todo linaje de vicios, que la ha tornado incapaz de vivir vida pura ni tener sentimientos puros, que la ha reducido a una existencia oscura, infectada por el mal, y envenenada por gérmenes de muerte; que le impide que contemple todo aquello que debiera contemplar, así como que permanezca a solas consigo misma, ya que la arrastra fuera de sí, hacia las regiones inferiores y tenebrosas? El alma que ha caído en ese estado de impureza, arrebatada por irresistible proclividad hacia las cosas sensibles, absorbida en su comercio con el cuerpo, hundida en la materia, habiéndola incluso acogido en sí, ha cambiado de forma por su mezcla con una naturaleza inferior. Del mismo modo, un hombre que hubiese caído en un asqueroso fangal no dejaría

ya descubrir a la mirada su primitiva belleza, ni presentaría a la vista otra cosa que los vestigios del fango que le ha inmundificado. Su fealdad proviene de la adición de algo ajeno a él. Si quiere recobrar su primera belleza es preciso que lave la inmundicia que le envuelve, y que, purificándose, vuelva a ser lo que antes era.

Con derecho podemos decir que el alma se afea al mezclarse al cuerpo, al confundirse con él, al *inclinarse* hacia él. La fealdad, para el alma, consiste en no ser pura y sin mezcla, como, para el oro, en estar maculado por partículas de tierra. Si se le quitan esas escorias, no queda más que el oro, y entonces es bello porque está separado de todo cuerpo extraño a él, porque se le vuelve a su sola naturaleza. Parejamente el alma, libertada de las pasiones que engendra su comercio con el cuerpo cuando se entrega a éste en demasía, libertada de las impresiones exteriores, purificada de las impurezas que contrae por su alianza con el cuerpo, reducida por fin a sí misma, depones esa fealdad que sólo le viene de una naturaleza extraña a la suya.

VI.—Así, como dice una antigua máxima, el valor, la templanza, las virtudes todas, incluso la prudencia, no son más que una *purificación*. Sabiamente, por tanto, se enseña en los misterios que el hombre que no haya sido purificado permanecerá, en los infiernos, en el fondo de un tremedal, porque todo lo que no es puro se complace en el fango, por su perversidad misma. Así vemos a los inmundos marranillos revolcarse con delicia en el cieno. Y, en efecto, ¿en qué haríamos consistir la verdadera templanza si no es en no ligarse a los placeres del cuerpo, en huir incluso de ellos como de cosa impura que son y propia de un ser impuro? ¿No consiste el valor en no temer la muerte, que no es más que la separación del alma y el cuerpo? Quien quiera aislarse del cuerpo, mal puede, por tanto, te-

mer la muerte. La grandeza de alma no es otra cosa que el desprecio de las cosas terrenales. La prudencia, finalmente, es el pensamiento que, desprendido de la tierra, eleva al alma al mundo inteligible. El *alma purificada* deviene *forma, razón, esencia incorpórea, intelectual*. Pertenece por entero a la divinidad, en quien se encuentra la fuente de lo bello y de todas las cualidades que con lo bello presentan afinidad.

Retraída a la inteligencia, el alma ve, pues, crecer su belleza. En efecto, su belleza propia es la inteligencia con sus ideas. Cuando está unida a la inteligencia es cuando el alma está verdaderamente aislada de lo demás. Así se dice con razón que el bien y lo bello para el alma están en hacerse semejante a Dios, puesto que éste es el principio de la Belleza y de las esencias; o más bien que el *Ser* es la *Belleza*, y la *otra naturaleza*—el *no ser*, la *materia*—la *fealdad*. Este es el mal primero, el mal mismo, como Aquel—el Principio primero—es el Bien y lo Bello, porque hay identidad entre el Bien y la Belleza. Así hay que estudiar por los mismos medios la belleza y el bien, la fealdad y el mal. Hay que asignar el primer lugar a la Belleza, que es idéntica al Bien, y de donde se deriva la Inteligencia, que es bella por sí misma. El alma es bella por la Inteligencia, y, luego, las demás cosas, como las acciones, los estudios, son bellas por el alma que les da forma. Asimismo es el alma la que hace que sean bellos los cuerpos a que se atribuye esa perfección. Comoquiera que es una esencia divina, participante de la Belleza, cuando se apodera de un objeto y lo somete a su imperio le da toda la belleza que la naturaleza de ese objeto le hace capaz de recibir.

VII.—Fáltanos ahora remontarnos al Bien a que toda alma aspira. Todo el que lo haya visto conoce lo que me falta por decir, sabe cuál es la belleza del Bien. El Bien, en efecto, es codiciable por sí mismo; es el fin

de nuestros deseos. Para conseguirlo tenemos que elevarnos hacia las regiones superiores, volvernos hacia ellas y despojarnos de la vestidura que nos hemos puesto al bajar a este mundo, del mismo modo que, en los misterios, aquellos que son admitidos a entrar en el fondo del santuario, después de haberse purificado, se despojan de toda vestidura y se adelantan completamente desnudos.

El alma se adelanta así en su ascensión hacia Dios, hasta que, habiéndose elevado por cima de todo cuanto le es ajeno, ve sola y a solas, en toda su simplicidad, en toda su pureza, a Aquel de quien todo depende, a quien todo aspira, de quien todo recibe la existencia, la vida, el pensamiento; porque es el principio de la existencia, de la vida, del pensamiento. ¡Qué transportes de amor no debe sentir aquel que lo ve! ¡Con qué ardor no debe desear unirse a él! ¡De qué arrebatos no debe ser transportado! Quien todavía no lo ha visto, lo desea como al Bien; quien lo ha visto, lo admira como a la soberana Belleza, se siente fulminado a la vez de estupor y de placer, siente un sobrecogimiento que nada tiene de doloroso, ama con verdadero amor, con ardor sin igual, se ríe de los demás amores y desdeña aquellas cosas a que antes daba el nombre de bellezas. Esto es lo que ocurre a aquellos a quienes se han aparecido las formas de los dioses y de los demonios: no miran ya la belleza de los demás cuerpos. ¡Qué pensamos, pues, que deba experimentar quien vea lo Bello mismo, lo Bello puro que, en virtud de su misma pureza, es sin carne ni cuerpo, fuera de la tierra y del cielo? Todas las cosas en efecto, son contingentes y compuestas; se derivan de El. Si puede llegarse a ver a Aquel que da a todos los seres su perfección en tanto que él mismo permanece inmóvil en sí mismo, sin recibir nada; si se reposa uno en su contemplación y goza de él, alcanzando se-

semejanza con él, ¿qué belleza habrá que pueda desearse ver todavía? Como la Belleza suprema, la Belleza primera que es, torna hermosos a los que le aman y que con ello devienen, a su vez, dignos de amor. He aquí el gran fin, el fin supremo de las almas; he aquí el fin que invoca todos sus esfuerzos, sino quieren ser desheredadas de esa contemplación sublime cuya fruición torna bienaventurado a quien la alcanza, y cuya privación es el mayor de los infortunios. Porque no es desventurado quien no posee bellos colores, ni bellos cuerpos, ni poderío, ni dominación, ni realeza, sino tan sólo aquel que se ve excluído únicamente de la posesión de la Belleza, posesión a cambio de la cual hay que desdeñar las realezas, la dominación de toda la tierra, del mar, del mismo cielo, si es posible, abandonando y despreciando todo eso, obtener el contemplar la Belleza cara a cara.

VIII.—¿Cómo hay que proceder, qué hay que hacer para llegar a contemplar esa Belleza inefable que, como la divinidad en los misterios, permanece oculta en el fondo de un santuario y no se muestra al exterior, para no ser advertida de los profanos? Que se adelante hasta ese santuario, que penetre en él, quien tenga fuerza para ello, cerrando los ojos al espectáculo de las cosas terrenas, y sin volver la mirada atrás, a los cuerpos cuyas gracias le encantaban antaño. Si aún sigue advirtiendo bellezas corpóreas, no debe correr hacia ellas, sino, sabiendo que no son otra cosa que imágenes, vestigios y sombras de un principio superior, huirá de ellas por correr hacia Aquel de quien ellas son no más que reflejo. El que se dejase extraviar por seguir a esos vanos fantasmas, tomándolos por la realidad, sólo alcanzaría una imagen tan fugitiva como la móvil forma reflejada por las aguas, y se asemejaría al insensato que, queriendo aprehender esa imagen, desapareció, según la fábula cuenta, arrastrado por la co-

riente. Parejamente, el que quiera asir las bellezas corporales y no desprenderse de ellas, precipitará, no su cuerpo, sino su alma, en los abismos tenebrosos, aborrecidos de la inteligencia; será condenado a completa ceguera, y así en esta tierra como en el infierno no verá más que engañosas sombras. Aquí es realmente donde puede decirse con verdad: huyamos a nuestra cara patria. Mas, ¿cómo huir?, ¿cómo escapar de aquí?, se pregunta Ulises en la alegoría que nos lo presenta tratando de hurtarse al mágico imperio de Circe o de Calipso, sin que el placer de los ojos ni el espectáculo de las bellezas corporales que le rodean sean parte a retenerle en aquellos encantados lugares. Nuestra patria es la región de que hemos bajado a este mundo terrenal; allí es donde habita nuestro Padre. Mas, ¿cómo volver allí, qué medio emplearemos para transportarnos a esa región? No nuestros pies, que no sabrían sino llevarnos de un rincón de la tierra a otro. Tampoco es un carro ni un navío lo que tenemos que preparar. Preciso es dejar a un lado todos esos vanos socorros, y ni siquiera pensar en ellos. Cerremos, pues, los ojos del cuerpo para abrir los del espíritu, para despertar en nosotros otro ver que todos poseen, pero de que muy pocos hacen uso.

IX.—Mas ¿cómo hacer uso de esa vista interior? En el momento en que se despierta, no puede contemplar, al pronto, las bellezas demasiado deslumbradoras. Es, pues, necesario que acostumbres tu alma a que contemple primero las más nobles ocupaciones del hombre, luego las bellas obras, no las que ejecutan los artistas, sino las que llevan a cabo los hombres a quienes calificamos de virtuosos. Examina luego el alma de los que producen esas bellas acciones. Pero ¿cómo descubrirás la belleza que posee su alma excelente? Retráete en tí mismo y examínate. Si aun así no encuentras la belleza, haz como el artista que cercena, quita,

pule, depura, hasta que ha ornado su estatua con todos los rasgos de la belleza. Cercena así de tu alma cuanto es superfluo, endereza lo que no esté derecho, purifica e ilumina lo que es tenebroso, y no dejes de perfeccionar la estatua hasta que la virtud brille en tus ojos con su luz divina, hasta que veas la templanza yacer en tu seno en su santa pureza. Cuando hayas adquirido esa perfección, cuando la veas en tí, cuando habites puro contigo mismo, cuando ya no encuentres en tí ningún obstáculo que impida ser uno, cuando nada ajeno altere ya con su mezcla la simplicidad de tu esencia íntima, cuando ya no seas en tu ser íntegro más que una luz verdadera que no pueda ser medida por una magnitud, ni circunscrita por una figura en estrechos límites, ni aumentarse en extensión hasta el infinito, sino que sea completamente inconmensurable por escapar a toda medida y hallarse por encima de toda cantidad; cuando hayas llegado a ser así, entonces, ya que eres la vista misma, ten confianza en tí, que no necesitas ya de guía alguno, y mira atentamente; que sólo con los ojos que entonces se abren en tí puedes percibir la Belleza suprema. Pero si tratas de ligar a ella una mirada mancillada por el vicio, impura y desprovista de energía, que no pueda soportar el fulgor de un objeto tan brillante, esos ojos no verán nada, ni aun cuando se les mostrase un espectáculo naturalmente fácil de contemplar verían nada. Jamás el ojo hubiera percibido el sol si antes no hubiese tomado de él la forma. Parejamente, el alma no sabría ver la Belleza si antes no empezase ella misma por tornarse bella. Todo hombre debe empezar por hacerse bello y divino para obtener la visión de lo Bello y de la Divinidad. Así, se elevará primero hasta la Inteligencia, en la que contemplará la belleza de todas las *formas*, y proclamará que toda esa belleza reside en las *ideas*. En efecto, todo es bello en ellas, toda vez que son hijas y la esencia misma de la

Inteligencia. Por encima de ésta encontrará a Aquel a quien llamamos naturaleza del Bien, y que hace irradiar en torno a sí la Belleza; de suerte que, en resumen, lo primero que se presenta es lo Bello. Si se quiere establecer una distinción entre los inteligibles, habrá que decir que lo *Bello inteligible* es el lugar de las ideas; que el *Bien*, situado por cima de lo Bello, es su fuente y principio. Esto, o bien poner en un solo y el mismo principio el Bien y lo Bello, pero considerando ese principio como el Bien, ante todo, y solamente después como lo Bello.

SEPTIMO TRATADO

Del Bien primero y de los demás bienes

I.—¿ Puede decirse que el bien es, en cada ser, otra cosa que obrar y vivir conforme a naturaleza ; que, para un ser compuesto de diversas partes, el bien no consiste en la acción de la mejor parte de sí mismo, acción que le sea propia, natural, y que no le falle nunca ? Si así es, el bien, para el alma, está en obrar conforme a naturaleza. Si, además, el alma, siendo como es ella misma un ser excelente, dirige su acción hacia alguna cosa excelente, el bien que alcanza no es solamente bien con respecto de ella, sino que es el Bien absoluto. Si hay, pues, un principio que no dirija su acción hacia ninguna otra cosa, porque es el mejor de los seres, porque está incluso por encima de todos los seres, porque todos los demás seres tienden hacia él, evidentemente ése es el Bien absoluto, por cuya virtud participan del bien los demás seres. Ahora bien: los demás seres tienen dos medios de participar del bien: consiste el uno en alcanzar semejanza con él ; el otro, en dirigir hacia él su acción. Si dirigir su deseo y su acción hacia el mejor principio es un bien, síguese de aquí que el propio Bien absoluto no debe mirar ni desear ninguna otra cosa, debiendo, en cambio, permanecer en reposo, ser fuente y principio de todas las acciones conformes a la naturaleza, dar a las demás cosas la forma del bien, sin actuar sobre ellas, siendo éstas, por el contrario, las que dirigen su acción hacia él.

Si ese principio es el Bien, no es por la acción, ni

siquiera por el pensamiento, sino únicamente por la *permanencia*. Si el Bien es superior al ser, debe ser igualmente superior a la acción, a la inteligencia y al pensamiento. Porque hay que reconocer al Bien como principio que es de que todo depende, mientras que él mismo no depende de nada. Con esta condición es el Bien realmente el principio hacia que tienden las cosas todas. Es preciso, pues, que persista en su estado, y que todo se vuelva hacia él, del mismo modo que en un círculo todos los radios van a parar al centro. Un ejemplo de ello podemos verlo en el sol: es éste un centro para la luz que en cierto modo está suspendida de ese astro. Así está con él en todas partes, y no se separa de él, y aún cuando quisiérais separarla por una parte, no por ello dejaría de estar menos concentrada en torno a él.

II.—¿Cómo se refieren todas las demás cosas al Bien? Lo que es inanimado se refiere al Alma; lo que es animado se refiere al Bien por medio de la Inteligencia. Todo ser tiene algo del bien, en cuanto que es una unidad, un ser, y que participa de la forma. Justamente porque participa de la unidad, del ser y de la forma, cada ser participa del bien; pero en esto no participa más que de una imagen, porque las cosas de que participa son imágenes de la unidad, del ser, y lo mismo ocurre con la forma. En cuanto a la Primera alma, como se acerca a la Inteligencia, tiene una vida que se acerca más a la verdad, y es a la Inteligencia a quien se la debe; por consiguiente, tiene la forma del bien por la virtud de la Inteligencia. Para poseer el Bien no tiene más que volver hacia él sus miradas. La Inteligencia viene inmediatamente después que el Bien; porque la Inteligencia ocupa el primer lugar después del Bien. Así, para aquellos a quienes es dado vivir, la vida es el bien. Parejamente, para quienes participan de la inteligencia, la inteligencia es el bien. De suerte que

el ser que añade la inteligencia a la vida posee un doble bien.

III.—Si la vida es un bien, ¿ese bien pertenece a todos los seres, o no? Evidentemente, no. La vida es incompleta para el malvado, como para el ojo que no ve distintamente, porque no cumple con su fin.

Si, para nosotros, la vida, mixta como es, es un bien, aunque un bien imperfecto, se nos dirá que cómo puede sostenerse que la muerte no sea un mal. Pero ¿para quién ha de ser un mal? Porque es preciso que el mal sea atributo de alguien. Ahora bien, para el ser que ya no es, o que, aun existiendo, está privado de la vida, el mal no existe, como no existe para una piedra. Pero si después de la muerte el ser vive aún, si está todavía animado, poseerá el bien, y tanto más cuanto que ejercerá sus facultades sin el cuerpo. Si está unido al Alma universal, ¿qué mal puede haber para él? Ninguno, porque para los dioses hay bien sin mezcla de mal. Lo mismo ocurre para el alma que conserva su pureza. Para quien no la conserva, no es la muerte, sino la vida, lo que es un mal. Si hay castigos en el infierno, la vida sigue siendo un mal para el alma, puesto que no está pura. Si la vida es la unión del alma y del cuerpo, y la muerte su separación, el alma puede pasar por esos dos estados sin que por ello sea desdichada.

Pero si la vida es un bien, ¿cómo no es un mal la muerte? Realmente la vida es un bien para aquellos que poseen el bien; es un bien, no porque el alma esté unida al cuerpo, sino porque rechaza el mal con la virtud. Antes sería un bien la muerte, ya que nos libra del cuerpo. En una palabra, hay que decir que la vida en un cuerpo es por sí misma un mal; pero el alma, gracias a la virtud, se sitúa en el bien, no conservando la unión que existe, sino separándose del cuerpo.

OCTAVO TRATADO

De la naturaleza y origen de los males

I.—Cuando se busca cuál es el origen de los males que pueden sobrevenir a todos los seres en general, o bien a una clase de seres en particular, es conforme a razón empezar por decir lo que es el Mal, determinar su naturaleza. Ese es el medio de conocer de dónde viene, dónde reside, a qué puede llegar; de comprobar, en términos generales, si es algo dotado de realidad. Pero ¿cuál de nuestras facultades es la que puede hacernos conocer la naturaleza del Mal? La cuestión no es fácil de resolver, ya que *debe haber analogía entre el sujeto que conoce y el objeto conocido*. La inteligencia y el alma pueden conocer las *formas* y aspirar a ellas en sus deseos, porque ellas, a su vez, son formas. Pero sería imposible representarse como una forma al Mal, que consiste en la ausencia de todo bien. Sin embargo, como no puede haber para los contrarios más que una y la misma ciencia, y el Mal es lo contrario del Bien, síguese de aquí que cuando se conoce el Bien se conoce igualmente el Mal, y que, para determinar la naturaleza del Mal, es preciso ante todo determinar la del Bien, porque las cosas que son superiores deben preceder a las inferiores, puesto que las unas son formas y las otras no lo son, sino más bien la privación de forma. Asimismo es necesario buscar en qué sentido sea el Mal lo contrario del Bien: si en el sentido de que el uno es lo Primero y el otro lo Ultimo; el uno la forma, y el otro la privación de la forma. Pero de esto hablaremos más adelante.

II.—Determinemos ahora la naturaleza del Bien ; a lo menos en la medida que la presente discusión exige. El Bien es el principio de que todo depende, a que todo aspira, de donde sale todo y de que todo necesita. En cuanto a él, es completo, se basta a sí mismo, de nada necesita, es la *medida* y el *límite* de las cosas todas ; de su seno saca la Inteligencia, la Esencia, el Alma, la Vida y la contemplación intelectual.

Todas estas cosas son bellas ; pero hay un principio que posee una Belleza suprema, principio superior a las cosas mejores. Ese principio reina en el mundo inteligible, ya que es la Inteligencia misma, harto diferente de lo que llamamos las inteligencias humanas. Estas últimas, en efecto, se hallan por entero ocupadas en proposiciones, discuten el sentido de las palabras, razonan, examinan la validez de las conclusiones, contemplan las cosas en su encadenamiento, incapaces como son de poseer la verdad *a priori*, y vacías de toda idea antes de haber sido instruídas por la experiencia, no obstante ser inteligencias. No así la Inteligencia primera. Por el contrario, es todas las cosas, mas sin dejar de permanecer en sí misma ; posee todas las cosas, mas sin poseerlas a la manera ordinaria, ya que las cosas que en ella subsisten no difieren de ella ni están tampoco separadas entre sí, puesto que cada una de ellas es todas las demás, es todo y todas partes, bien que no se confunda con las otras y permanezca distinta respecto de ellas.

La potencia que participa de la Inteligencia—el Alma universal—no participa de ella de manera que sea igual a ella, sino solamente en la medida en que es capaz de esa participación. Es el primer acto de la Inteligencia, la primera esencia que la Inteligencia engendra aun permaneciendo en sí misma. Dirige hacia la Inteligencia suprema toda su actividad, y no vive, en cierto modo, sino por ella. Moviéndose fuera de ella y en tor-

no a ella con arreglo a las leyes de la armonía, el Alma universal encadena a ella sus miradas, y penetrando, merced a la contemplación, hasta sus más íntimas profundidades, ve por mediación de ella al mismo Dios— el Bien. En esto consiste la vida serena y bienaventurada de los dioses, vida en que el mal no tiene cabida.

Si todo se detuviese aquí y no hubiese nada más allá de los principios hasta aquí descritos, el mal no existiría, no habría más que bienes. Pero hay bienes de primera, de segunda y de tercera categoría. Todos ellos, en rigor, se refieren al *rey de todas las cosas*, que es su autor, y del cual reciben su bondad; pero los bienes de la segunda categoría se refieren más especialmente al segundo principio (la Inteligencia divina); y los bienes de la tercera categoría, al tercer principio (el Alma universal).

III.—Si éstos son los seres verdaderos, y si el Primer principio es superior a ellos, el Mal no podrá existir en semejantes seres, y mucho menos aún en Aquel que les es superior, ya que todas estas cosas son buenas. Queda aún que el Mal se encuentre en el *no ser*, que sea en cierto modo su forma, que se refiera a las cosas que con el mal se mezclan o que tienen alguna comunidad con él. Este no ser no es el no ser absoluto. Únicamente, que difiere del ser, no como difieren de éste el *movimiento* y el *reposo*, que se refieren al ser, sino como la *imagen* o algo todavía más alejado de la realidad. En este no ser se incluyen todos los objetos sensibles, todas sus modificaciones pasivas; o bien es algo inferior aún, como el accidente; o el principio de esos objetos, o una de las cosas, lo que concurre a constituirlo. Para mejor determinar el Mal, podemos representárnoslo como la *falta de medida* respecto de la medida, como la *indeterminación* respecto del límite, como la *falta de forma* respecto del principio creador de la forma, como la *imperfección* respecto de lo que a sí

mismo se basta, como la *ilimitación* y la *mutabilidad* perpetua, como la *pasividad*, la *insaciabilidad* y la *indigencia* absolutas, en fin. No son estos simples accidentes del Mal, sino, por decirlo así, su esencia misma; cualquiera que sea la porción del Mal que se examine, se descubre en ella todo esto. Los demás objetos, cuando participan del Mal y se le asemejan, tórnanse malos sin ser, con todo, el Mal absoluto.

Todas estas cosas pertenecen a una *susbtancia*; no difieren de ella, sino que son idénticas con ella y la constituyen. Porque si el mal se encuentra como accidente en un objeto, es preciso ante todo que el Mal sea algo por sí mismo, aun sin ser una verdadera esencia. Del mismo modo que, en lo que al bien se refiere, hay el Bien en sí y el bien considerado como atributo de un sujeto extraño, así, en lo que al mal atañe, se distingue entre el Mal en sí y el mal como accidente.

Pero, se dirá, no cabe concebir la indeterminación fuera de lo indeterminado, ni más ni menos que la limitación, la medida, fuera de lo limitado, de lo sujeto a medida. Responderemos a esto: así como la limitación no reside en lo limitado, así no existe tampoco la indeterminación en lo indeterminado. Si puede ser en otra cosa que en sí misma, será en lo indeterminado—pero, por lo mismo que es naturalmente indeterminado, éste no necesita de la indeterminación para llegar a ser tal—, o bien en lo determinado—pero, por lo mismo que es naturalmente determinado, lo determinado no puede admitir la indeterminación. Debe de existir, por consiguiente, algo que sea lo *infinito en sí*, lo *informe en sí*, y que reúna todos los caracteres que más arriba hemos indicado como constitutivos de la naturaleza del Mal. En cuanto a las cosas malas, son tales porque el mal se encuentra mezclado a ellas, o porque contemplan el mal, o, en fin, porque lo llevan a cabo.

Lo que es el sujeto de la figura, de la forma, de la determinación, de la limitación, lo que debe a otro sus ornamentos, pero que nada tiene de bueno por sí mismo, lo que no es respecto de los verdaderos seres más que una vana imagen—en una palabra, la esencia del Mal, si puede haber tal esencia, es lo que la razón nos obliga a reconocer como el *Primer Mal*, el *Mal en sí*.

IV.—La naturaleza de los cuerpos, en tanto que participa de la materia, es un mal. No puede ser, sin embargo, el Primer mal, toda vez que posee cierta forma. Pero esa forma no tiene nada de real. Aparte de eso, está privada de vida; porque los cuerpos se corrompen mutuamente; agitados por un movimiento desordenado, impiden que el alma lleve a cabo su acción propia; se hallan en perpetuo fluir, contrario a la naturaleza inmutable de las esencias. Así, constituyen el *segundo mal*.

En cuanto al alma, no es mala por sí misma, y no toda alma es mala. ¿Cuál es, pues, la que merece ese nombre? La del hombre que, según la expresión platónica, es esclavo del cuerpo, en quien la perversidad del alma es natural. La parte irracional del alma admite, en efecto, todo lo que constituye el mal—la indeterminación, el exceso, el defecto, de donde provienen la intemperancia, la cobardía y los demás vicios del alma, las pasiones involuntarias, madres de las opiniones falsas, que nos hacen considerar como bienes o como males las cosas que buscamos o que evitamos. Pero ¿qué es lo que produce ese mal?, ¿cómo hacer de ello una causa, un principio? En primer lugar, el alma no es independiente de la materia, ni perversa por sí misma. En virtud de su unión con el cuerpo, que es material, queda envuelta con la indeterminación y, hasta cierto punto, privada de la forma que embellece y que da la medida. Además, si la razón se siente estorbada en sus operaciones, si no puede ver bien, es porque está

coartada por las pasiones, obscurecida por las tinieblas de que la rodea la materia; es porque se *inclina* hacia ésta; finalmente, es porque pone sus miradas no en lo que es *esencia*, sino en lo que es simple *generación*. Ahora bien, el principio de la generación es la materia, cuya naturaleza es tan mala que la comunica a aquellos seres que, aun sin estar unidos a ella, la *miran* solamente. Como está enteramente desprovista del bien, como es la privación del mismo, la completa carencia de él, la materia torna semejante a sí misma a todo lo que la toca. Por consiguiente, el alma perfecta, vuelta hacia la inteligencia, siempre pura, aleja de sí la materia, lo indeterminado, la falta de medida, el Mal, en una palabra; no se acerca a él, ni rebaja a él sus miradas; permanece pura y determinada por la Inteligencia. El alma que no permanece en ese estado y que sale de sí misma para unirse al cuerpo, como no es determinada por lo Primero, lo Perfecto, ya no es más que una imagen del alma perfecta, pues que carece del Bien y está llena de indeterminación; no ve más que tinieblas; tiene ya en sí materia, porque mira lo que no puede ver, porque *mira a las tinieblas*, como suele decirse.

V.—Puesto que la falta de bien es causa de que el alma mire a las tinieblas y se mezcle a ellas, la falta de bien y las tinieblas son para el alma el primer mal. El segundo mal serán las tinieblas y la naturaleza del Mal, consideradas, no en la materia, sino antes de la materia. El Mal no consiste en la falta de tal o cual cosa, sino de toda cosa en general. Una cosa que no carece de bien por entero, sino un poco, no es, pues, mala sólo por eso; incluso puede ser perfecta por su naturaleza. Mas aquello que, como la materia, carece por completo de bien, es el Mal por esencia y no tiene nada de bueno. La materia, en efecto, no posee el ser—si no, participaría así del bien; sólo se dice de ella que

es, por homonimia, como se dice de ella, pero con verdad, que *es* el *no ser* absoluto. Así, una simple carencia de bien se caracteriza por no ser el bien; pero la carencia completa es el Mal; la falta media de bien consiste en poder caer en el mal, y ya es un mal. El Mal no es, pues, tal o cual mal, como la injusticia u otro vicio; el Mal es lo que aún no es nada de eso, nada determinado. En cuanto a la injusticia y a los demás vicios, hay que considerarlos como especies del mal que se distinguen entre sí por accidentes; esto es lo que ocurre con la maldad, por ejemplo. Además, las diversas especies del mal difieren entre sí por la materia en que el mal reside, o por las partes del alma a que se refiere, como la vista, el deseo, la pasión.

Si se admite que también hay males fuera del alma, debemos preguntarnos cómo se refieren a ella la enfermedad, la fealdad, la pobreza. Ahora bien, dícese que la enfermedad es un defecto o un exceso de los cuerpos materiales que no soportan el orden ni la medida; se dice también que la causa de la fealdad es que la materia se presta mal a la forma, que la pobreza proviene de la necesidad y de la carencia de los objetos precisos para la vida, a consecuencia de nuestra unión con la materia, cuya naturaleza es la *indigencia* misma. Si estas aserciones son ciertas, no somos el principio del Mal, no somos malos por nosotros mismos; los males existen con anterioridad a nosotros. Si los hombres se entregan al vicio, es a pesar suyo. Pueden evitarse los males del alma; pero esto exige una firmeza que no todos los hombres poseen. El Mal tiene, pues, como causa la presencia de la materia en las cosas sensibles; no es idéntico a la maldad de los hombres, porque no en todos los hombres existe maldad; los hay que triunfan de la maldad; aquellos que no necesitan triunfar de ella son por eso mismo mejores aún. En todo caso,

los hombres triunfan del mal merced a aquella de sus facultades que no está hundida en la materia.

VI.—Examinemos en qué sentido se ha dicho que los males no pueden ser destruídos, que son necesarios, que no se encuentran en los dioses, pero que en todo punto asedian la naturaleza mortal y el lugar que habitamos. Evidentemente, si el cielo se halla puro de todo mal, es porque se mueve eternamente con regularidad, en un orden perfecto, porque en los astros no hay injusticia ni ninguna otra especie de mal, porque no se dañan unos a otros en su curso, y la más bella armonía preside sus revoluciones, al paso que la tierra ofrece el espectáculo de la injusticia, del desorden, porque nuestra naturaleza es mortal y habitamos un lugar inferior. Pero cuando Platón dice: Es preciso huír de este mundo, esto no significa que haya que abandonar la tierra; basta, aun permaneciendo en ella, con mostrarse justo, piadoso, sensato. De lo que hay que huír es de la maldad, puesto que en ella y en sus consecuencias consiste precisamente el mal del hombre.

Cuando el interlocutor de Sócrates dice a éste que los males serían aniquilados si los hombres hiciesen lo que dicho sabio prescribe, Sócrates responde que eso no es posible, que es necesario el Mal porque es preciso que el Bien tenga su contrario. Pero ¿cómo puede ser que el mal del hombre, que la maldad sea lo contrario del bien? Porque es lo contrario de la virtud. Ahora bien, la virtud, sin ser el Bien en sí, es, sin embargo, un bien, un bien que hace que dominemos la materia. ¿Pero cómo puede tener un contrario el Bien en sí, no siendo como no es una cualidad? Además, ¿por qué la existencia de una cosa necesita de la de su contrario? Admitamos, con todo, que esto sea posible; que, cuando una cosa existe, pueda existir también su contraria; que, por ejemplo, cuando un hombre goza de buena salud, puede caer enfermo. Así y

todo, no se sigue de aquí que eso sea necesario. Así, Platón no pretende que la existencia de cada cosa de esta especie lleve necesariamente aparejada la existencia de su contraria. Si hace tal afirmación, es sólo a propósito del Bien. Pero ¿cómo puede tener un contrario el Bien, si es la esencia, o, mejor aún, si está por encima de la esencia? Lo que parece evidente es que no hay nada que sea contrario a la esencia, cuando se trata de esencias particulares. Eso es también lo que la inducción demuestra. Pero no se ha probado en lo que a la esencia universal se refiere. ¿Cuál será, pues, lo contrario de la esencia universal y de los primeros principios en general? Lo contrario de la esencia es el no ser; lo contrario de la naturaleza del Bien, es la naturaleza y el principio del Mal. Estas dos naturalezas son, en efecto, principio de los males, la una, y la otra el principio de los bienes. Todos sus elementos son opuestos entre sí, de suerte que sus dos naturalezas, consideradas en su conjunto, son todavía más opuestas que los demás contrarios. Estos últimos, en efecto, pertenecen a la misma forma, al mismo género, y, cualquiera que sean los sujetos en que se hallen, tienen entre sí algo de común. En cuanto a los contrarios que por su misma naturaleza se hallan separados, que tienen cada cual su esencia constituída por elementos opuestos a los elementos constitutivos de la esencia del otro, son absolutamente opuestos entre sí, ya que se llama opuestas a aquellas cosas que se hallan tan alejadas unas de otras cuanto es posible. Ahora bien, a la medida, a la determinación y a los demás caracteres de la naturaleza divina se oponen la falta de medida, la indeterminación y los demás contrarios que constituyen la naturaleza del Mal. Cada todo es, pues, lo contrario del otro. El ser del uno es lo que es esencial y absolutamente falso; el del otro es el ser verdadero; la falsedad del uno es, por ende, lo contrario de

la verdad del otro. Asimismo, lo que pertenece a la esencia del uno es lo contrario de lo que pertenece a la esencia del otro. De esta suerte vemos que no siempre es verdad decir que la esencia no tiene contrario, puesto que reconocemos que el agua y el fuego son contrarios, incluso aunque no tuviesen una materia común de que lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco son accidentes. Si existiesen ellos solos por sí mismos, si su esencia fuese completa sin tener un sujeto común, habría de todas suertes oposición, y sería una oposición de esencia. Por consiguiente, las cosas que son completamente separadas, que no tienen nada de común, que están tan alejadas cuanto es posible, son contrarias por su naturaleza; no se trata de una oposición de calidad, ni de ningún género de los seres; es una oposición fundada en que esas dos cosas están tan alejadas cuanto es posible, están compuestas de contrarios, y comunican este carácter a sus elementos.

VII.—¿Por qué la existencia del Bien implica necesariamente la del Mal? ¿Es porque éste está necesariamente compuesto de contrarios, y, por consiguiente, no podría existir sin la materia? En ese caso, la *naturaleza* del mundo es mixta de *inteligencia* y de *necesidad*. Sus bienes son los que de la divinidad recibe; sus males provienen de la *naturaleza primordial*, como dice Platón para designar la materia como una simple substancia que todavía no está ornada por una divinidad. Pero ¿qué entiende por *naturaleza mortal*? Cuando dice que *los males asedian la región terrenal*, quiere hablar del universo. En apoyo de este aserto puede citarse el pasaje aquél: «Puesto que habéis nacido, no sois inmortales; pero gracias a mi auxilio no pereceréis.» Si es así, con razón se dice que los males no pueden ser aniquilados. ¿Cómo *puede huirse de ellos*, entonces? No cambiando de lugar, dice Platón, sino adquiriendo virtud y *separándose del cuerpo*; porque ello

equivale, al mismo tiempo, a separarse de la materia, toda vez que quien se halla ligado al cuerpo lo está también a la materia. Platón explica igualmente lo que es *estar separado del cuerpo* o *no estar separado de él*, y, finalmente, lo que es *estar cerca de los dioses*, que es hallarse unido a los objetos inteligibles, ya que a estos objetos es a quienes pertenece la inmortalidad.

He aquí otra razón que demuestra la *necesidad* del Mal. Ya que el Bien no permanece solo, es necesario que el Mal exista por el *alejamiento* del Bien; es decir, por la inferioridad relativa de los seres que, *procediendo* los unos de los otros, *se alejan* cada vez más del Bien. O, si se prefiere, por efecto del *rebajamiento* y del *agotamiento* de la potencia divina, que, en la serie de sus emanaciones sucesivas, *se debilita de grado en grado*, hay un *último* grado del ser, más allá del cual nada puede ya ser engendrado, y ese grado es el Mal. Del mismo modo que la existencia de lo que viene después de lo Primero—es decir, del Bien—es necesaria, igualmente lo es la del último grado del ser. Ahora bien, el último grado es la materia, que ya nada tiene de lo Primero. Por consiguiente, la existencia del Mal es necesaria.

VIII.—Pero acaso se me objete que no es la materia lo que nos hace malos, ya que no es ella la que produce la ignorancia y los apetitos perversos. En efecto, si esos apetitos nos arrastran al mal a consecuencia de la maldad del cuerpo, es preciso buscar la causa de ello, no en la materia, sino en la forma—en las *cualidades* del cuerpo. Son, por ejemplo, el calor, el frío, el amargor, la acritud y las demás cualidades de los humores, el estado de vacuidad o de plenitud de ciertos órganos, en una palabra, ciertas disposiciones, las que producen la diferencia de los apetitos, y, si se quiere, de las falsas opiniones. El Mal es, pues, la forma más bien que la materia. En esta misma hipótesis, sin embargo,

no nos vemos menos obligados a convenir en que la materia es el Mal. Lo que una cualidad produce cuando está en la materia no lo produce ya cuando está separada de ella; así, la forma del hacha no corta sin el hierro. Por lo demás, las formas que son en la materia no son lo que serían si se hallasen fuera de ella; las *razones* unidas a la materia son corrompidas por ella y colmadas de su naturaleza. Así como el fuego separado de la materia no abrasa, ninguna forma, cuando permanece en sí misma, hace lo que hace cuando es en la materia. Esta, señoreando todo principio que en ella aparece, lo altera y lo corrompe dándole su propia naturaleza, que es contraria al Bien. No es que substituya el frío al calor, sino que añade a la forma, por ejemplo a la forma del fuego, su substancia informe, a la figura su falta de figura, a la medida su exceso y su defecto, procediendo de esta suerte hasta que ha hecho perder a las cosas su naturaleza y ha transformado esa naturaleza en la suya propia. Así ocurre en la nutrición de los animales, que lo que ha sido ingerido no queda tal como era antes: los alimentos que entran en el cuerpo de un perro, por ejemplo, son transformados por la asimilación en sangre y en humores caninos, y en general se modifican según la naturaleza del animal que los recibe. Así, la materia es causa de los males, aun en la hipótesis en que se referirían los males al cuerpo.

Acaso se diga que es preciso señorear esas disposiciones del cuerpo. Pero el principio que puede triunfar de ellas sólo es puro *si huye de este mundo terrenal*. Los apetitos que tienen más fuerza provienen de cierta complexión del cuerpo, y se diferencian según su naturaleza; de donde resulta que no es fácil señorearlos. Hay hombres que carecen de juicio porque, a causa de su mala complexión, son fríos y pesados. Otros hay, por el contrario, a quienes su temperamento hace

ligeros e inconstantes. Prueba de lo que apuntamos tenemos en la diversidad de las disposiciones en que nosotros mismos nos hallamos sucesivamente. Cuando nos hallamos en estado de plenitud, tenemos otros apetitos, otros pensamientos que cuando estamos en estado de vacuidad, y, finalmente, nuestras disposiciones varían incluso según la naturaleza de ese estado de plenitud.

En una palabra, el primer mal es lo que por sí mismo carece de medida; el segundo, lo que cae en defecto de medida por accidente, sea por asimilación, sea por participación. En primer lugar están las tinieblas; en segundo, lo que se ha convertido en tenebroso. Así, el vicio, comoquiera que es en el alma efecto de la ignorancia y de un defecto de medida, ocupa el segundo lugar; no es el Mal absoluto, porque la virtud, por su parte, no es el Bien absoluto: sólo es buena por su asimilación, por su participación en el Bien.

IX.—¿Cómo conocemos el vicio y la virtud? Por lo que a la virtud atañe, la conocemos por la inteligencia misma y por la sensatez, porque la sensatez se conoce a sí misma. Pero, ¿y el vicio, cómo podemos conocerlo? Ved cómo: de la misma suerte que nos damos cuenta de que un objeto no es derecho al aplicarle una regla, así discernimos el vicio por el carácter de no estar de acuerdo con la virtud. Pero ¿tenemos o no intuición directa de él? No tenemos intuición del vicio absoluto porque es *infinito*. Lo conocemos, por consiguiente, merced a una especie de abstracción, observando que la virtud falta por completo. Y conocemos el vicio relativo observando que falta alguna parte de la virtud; y juzgando, por esa parte, de lo que falta para constituir completamente la forma de la virtud, llamamos vicio a lo que para ello falta, dejando en lo *indeterminado*—es decir, en el mal—lo que está privado de la virtud. Otro tanto ocurre con la materia: si percibimos, por ejemplo, una figura que es fea porque

la razón, al no poder dominar a la materia, no ha podido ocultar la deformidad de ésta, nos representamos la fealdad por lo que falta de la forma.

Pero ¿cómo conocemos lo que es absolutamente sin forma? Hacemos abstracción de toda especie de forma, y llamamos materia a lo que queda; dejamos que penetre así en nosotros una especie de falta de forma, simplemente porque hacemos abstracción de toda forma para representarnos la materia. Así, la inteligencia se convierte en otra, deja de ser la verdadera inteligencia cuando se atreve a contemplar de esta manera lo que no es de su dominio. Aseméjase al ojo que se aleja de la luz para ver las tinieblas, y que por lo mismo no ve, porque no puede ver las tinieblas con la luz, y sin embargo no ve sin ella; de esta manera, al no ver, ve las tinieblas en tanto cuanto es naturalmente capaz de verlas. Así la inteligencia que esconde en su seno su luz y que, por decirlo así, sale de sí misma, avanzando hacia cosas ajenas a su naturaleza sin llevar consigo su luz, se sitúa en un estado contrario a su esencia para conocer una naturaleza contraria a la suya.

X.—Baste con lo expuesto sobre este tema. Sin duda os preguntaréis cómo puede ser mala la materia si carece de cualidad. Si se dice que no posee cualidad alguna, es en el sentido de que por sí misma no posee ninguna de las cualidades que ha de recibir, a las que ha de servir de sujeto, y no en el sentido de que no tenga ninguna naturaleza. Ahora bien, si tiene una naturaleza, ¿qué impide que esa naturaleza sea mala, sin que, con todo, el *ser mala* sea para ella una cualidad? En efecto, sólo es cualidad aquello que sirve para calificar una cosa diferente de sí; una cualidad es, por ende, un accidente; es lo que se afirma como atributo de un sujeto otro que sí mismo. Pero la materia no es atributo de una cosa ajena, sino el sujeto a que se refieren los accidentes. Por tanto, ya que toda cualidad

es accidente, la materia, cuya naturaleza no es el ser accidente, *carece de cualidad*. Si, además, la cualidad, considerada en general, carece a su vez de cualidad, ¿cómo podrá decirse de la materia, en tanto que aún no ha recibido cualidad, que sea en algún modo calificada? Justamente, pues, cabe afirmar a la vez que no tiene cualidad y que es mala; no es mala porque tenga una cualidad, sino porque no tiene ninguna. Acaso sería mala si fuese una forma, pero no sería una naturaleza contraria a toda forma.

XI.—Pero se objetará que la naturaleza contraria a toda forma es la privación. Ahora bien, la privación es siempre atributo de una substancia, en lugar de ser por sí misma una substancia. Por tanto, si el Mal consiste en la privación, es atributo del sujeto privado de forma, y, por ende, no podría existir por sí mismo. Si se considera el mal en el alma, la privación constituirá en ella el vicio, la maldad, y para dar razón de ello no habrá necesidad alguna de recurrir a nada exterior. En otro lugar se nos objeta que la materia no existe; quiere probársenos aquí que, si existe, no es mala. Si así es, no hay que buscar fuera del alma el origen del mal; debemos situarlo en la misma alma: el mal, en ésta, consiste en la ausencia del bien. Pero si se admite que la privación de la forma sea un accidente del ser que desea recibir la forma; que, por consiguiente, la privación del bien sea un accidente del alma; que, en fin, ésta produzca en sí misma la maldad por obra de su razón, síguese de ello que el alma nada debe tener de bien. Resulta asimismo que no tendrá vida, que será un alma inanimada; lo cual lleva a esta contradicción: el alma no es alma.

De esta manera nos encontramos obligados a admitir que el alma posee la vida en virtud de su razón, de suerte que no tiene por sí misma la privación del bien. Pero entonces recibe de la inteligencia una traza de

bien, tiene la forma del bien; no es, por tanto, el Mal por sí misma; así, no es el primer Mal, ni lo contiene tampoco como accidente, ya que no está absolutamente privada del bien.

XII.—¿ Se dirá que, en el alma, la maldad y el mal no son una privación absoluta, sino una privación relativa del bien? En ese caso, si hay en el alma simultáneamente posesión y privación del bien, el alma tendrá un sentimiento mixto de bien y de mal, y no el Mal sin mezcla, y aún no habremos encontrado el primer Mal, el Mal absoluto. El bien del alma estará en su esencia, de que el mal no será más que un atributo.

XIII.—¿ Se dirá que el mal debe su carácter tan sólo a que es un obstáculo para el alma, como ciertos objetos son malos para los ojos porque les impiden ver? En ese supuesto, el mal del alma será la causa que produzca el mal, y lo producirá sin ser el Mal absoluto. Por ende, si el vicio es un obstáculo para el alma, no será el Mal absoluto, sino la causa del Mal, como la virtud no es el Bien y solamente contribuye a hacerlo conseguir. Si la virtud no es el Bien, ni el vicio el Mal, resulta de esto que, toda vez que la virtud no es lo Bello absoluto, ni el Bien absoluto, el vicio no es ni la Fealdad absoluta, ni el Mal absoluto. Decimos que la virtud no es lo Bello absoluto ni el Bien absoluto, porque por encima de ella y antes que ella están lo Bello absoluto, el Bien absoluto. Por participar como participa de ellos es, únicamente, por lo que se considera a la virtud como un bien, como una belleza. Ahora bien, así como el alma, al elevarse por encima de la virtud, encuentra lo Bello absoluto, el Bien absoluto, así, al descender por bajo de la maldad, encuentra el Mal absoluto. Parte, por consiguiente, de la maldad para llegar a la intuición del Mal, suponiendo que la intuición del Mal sea posible. Finalmente, cuando ha descendido, participa del Mal. Precipítase de lleno en

la región de la diversidad, y, al sumergirse en ella, cae en un fangal tenebroso. Si cayese en la Maldad absoluta, ya no tendría por carácter la maldad, sino que la cambiaría por una naturaleza más inferior aún. La maldad, en efecto, posee todavía algo de humano, aun hallándose mezclada a una naturaleza contraria. El hombre vicioso, pues, muere tanto cuanto el alma puede morir. Ahora bien, morir, para el alma, es, cuando se halla sumida en el cuerpo, hundirse en la materia y colmarse de ella; después, cuando ha dejado el cuerpo, volver a caer en el mismo fango, hasta que opera su retorno al mundo inteligible y despega sus miradas de ese fangal. En tanto que permanece en él, se dice que ha bajado a los infiernos y que en ellos dormita.

XIV.—Acaso se diga que la maldad es la debilidad del alma. Porque el alma mala es impresionable, movable, fácil de arrastrar al mal, proclive a dar oído a sus pasiones, igualmente pronta para montar en cólera y para reconciliarse, cede inconsiderablemente a vanas ideas, semejante a las obras más endebles del arte y de la naturaleza, que son fácilmente destruidas por los vientos y por los torbellinos. Sería cosa de preguntar al que hace esta objeción en qué consiste la debilidad del alma, y de dónde proviene, ya que la debilidad no es en el alma lo que es en el cuerpo. Pero del mismo modo que la debilidad, en el cuerpo, consiste en no poder llevar a cabo una función, en ser impresionable en demasía, así se da también, por analogía, al mismo defecto, cuando ocurre en el alma, el nombre de debilidad, a menos que la materia sea causa igualmente de una y otra debilidad. Pero es preciso, con ayuda de la razón, ir más lejos y buscar cuál sea la causa del defecto del alma que se llama debilidad.

La debilidad del alma no proviene de un exceso de densidad o de rarefacción, de delgadez o de gordura, ni de ninguna enfermedad como, por ejemplo, la fiebre.

Debe encontrarse, o bien en las almas que están enteramente separadas de la materia, o bien en las que están unidas a ella, o bien en unas y otras a la vez. Ahora bien, como no se la encuentra en las almas que están separadas de la materia—porque todas ellas son puras, *aladas*, como de ellas se dice, perfectas, y llevan a cabo sus funciones sin obstáculo alguno—, resulta que esa debilidad se encuentra en las almas que han caído, que no están puras ni purificado. Para ellas, la debilidad no consiste en la privación de alguna cosa, sino en la presencia de una cosa extraña, como para el cuerpo consiste la debilidad en la presencia, por ejemplo, de la pituita o de la bilis. Por consiguientemente, si podemos comprender con claridad cuál es la causa de la caída del alma, conoceremos lo que buscamos, sabremos en qué consiste la debilidad del alma.

La materia se halla en el orden de los seres lo mismo que el alma, y sólo hay para entrambas, en cierto modo, un mismo lugar; porque no hay dos lugares diferentes, uno para la materia y otro para el alma, como, por ejemplo, la tierra para la materia y el aire para el alma. La expresión *el alma ocupa un lugar aparte de la materia*, significa que la primera no está en la materia; es decir, que no está unida a ella, que no constituye con la materia una cosa que sea una, que la materia, en fin, no constituye para el alma un objeto que la contenga. Así es como está el alma separada de la materia. Pero el alma posee diversas potencias, puesto que encierra en sí misma el principio, el medio y el fin. Ahora bien, como el indigente que se presenta a la puerta del banquete y que pide con importunidad ser admitido al mismo, así la materia intenta penetrar en el lugar que ocupa el alma. Pero todo el lugar es sagrado, porque nada hay en él que esté privado de la presencia del alma. La materia, al exponerse a sus rayos, es iluminada por ella; mas no puede recibir en sí

el principio que la ilumina. Este, en efecto, no sostiene a la materia, aunque ésta se halle presente, y ni siquiera la ve, porque es mala. La materia oscurece, debilita la luz que sobre ella irradia, porque mezcla a esa luz sus tinieblas. Da ocasión al alma para que produzca la *generación*, ofreciéndole libre acceso hacia ella; porque si la materia no estuviese presente, el alma no se acercaría a ella. *Descender* así a la materia es la *caída* del alma. De ahí se deriva también su *debilidad*, que consiste en que todas sus facultades no actúan, porque la materia pone trabas a su acción, llenando el lugar que el alma ocupa y constriñéndola, por decirlo así, a que se comprima. Por otra parte, torna malo lo que le ha hurtado hasta que el alma pueda operar su *retorno* al mundo inteligible. La materia es, pues, para el alma una causa de debilidad, una causa de vicio. Por consiguiente, es primitivamente mala por sí misma, es el primer Mal. La materia, con su presencia, es causa de que el alma ejerza su potencia generadora, y de que de esta suerte sea conducida a padecer. La materia es causa de que el alma haya entrado en comercio con ella y se haya tornado mala. El alma, en efecto, jamás se hubiera acercado a la materia si la presencia de ésta no le hubiese dado ocasión de producir la *generación*.

XV.—¿Pretenderá alguien que la materia no existe? Recordaremos en ese caso la profunda discusión a que en otro lugar nos hemos entregado para probar la necesidad de su existencia. ¿Se afirmará que el Mal no se halla en modo alguno en el número de los seres? De esa manera se irá a parar en negar asimismo la existencia del Bien, a negar que haya nada deseable, y, por consiguiente, a aniquilar el deseo así como la aversión, y, en fin, el pensamiento, ya que tenemos deseo del Bien, aversión al Mal. Tenemos pensamiento y co-

nocimiento del Bien y del Mal a la vez; el mismo pensamiento es un bien.

Fuerza es, pues, reconocer que hay ante todo el Bien, el Bien sin mezcla, luego la naturaleza mixta del bien y del mal; que lo que participa en mayor medida del mal, tiende, por lo mismo, al Mal absoluto, y que lo que participa de él en menor proporción tiende, por lo mismo, al Bien. Porque ¿qué es el mal para el alma? Estar en contacto con la naturaleza inferior; sin esto no habría para ella apetito, ni dolor, ni temor. En efecto, si sentimos temor es por el compuesto del alma y del cuerpo. Tememos que ese compuesto sea disuelto; la causa de nuestros dolores y de nuestros sufrimientos en su disolución; el fin de todo apetito, por último, es apartar todo lo que le perturba y prevenir cuanto pudiera perturbarle. En cuanto a la representación sensible, es la impresión que un objeto exterior produce en la parte irracional del alma, parte que no puede recibir esa impresión sino porque no es indivisible. La opinión falsa proviene, para el alma, de que ésta ya no se halla en el seno de la verdad, y no se halla en él porque ya no es pura. Por el contrario, el deseo de lo inteligible lleva al alma a unirse íntimamente con la inteligencia, como debe; a permanecer solidamente edificada, en cierto modo, en ella, sin inclinarse hacia lo que es inferior. Si el Mal no permanece como Mal puro, es por la naturaleza y el poder del Bien. Es como un cautivo a quien la Belleza cubre con sus cadenas de oro, para que los dioses no lo vean en su desnudez, y para que los hombres no lo tengan siempre ante los ojos, o que, si alguna vez lo tienen a la vista, se acuerden de lo Bello cuando perciban una imagen debilitada de él.

NOVENO TRATADO

Del Suicidio racional

No debe hacerse salir violentamente al alma del cuerpo, no sea que al abandonarlo se lleve consigo algo extraño a ella—es decir, algo corporal. Porque, en ese caso, se llevará ese elemento extraño a dondequiera que *emigre*—y llamo *emigrar* a pasar a otra morada. Por el contrario, es preciso esperar a que el cuerpo entero se desprenda naturalmente del alma; ésta, entonces, ya no necesita pasar a ninguna otra morada, ya que está completamente libre del cuerpo.

¿Cómo se desprende naturalmente el cuerpo del alma? Por la ruptura completa de los lazos que tienen el alma ligada al cuerpo, por la impotencia en que el cuerpo se halla para encadenar al alma, ya que la armonía en virtud de la cual tenía poder para ello se ha destruído por completo.

¿Entonces, no puede uno desprenderse voluntariamente de los lazos del cuerpo? No. Cuando se hace uso de la violencia, no es el cuerpo el que se separa del alma, sino el alma la que hace un esfuerzo por desprenderse del cuerpo, y esto por medio de un acto que se efectúa no en el estado de impasibilidad que conviene al sabio, sino a consecuencia de la pena, del sufrimiento o de la cólera. Ahora bien, un acto así es ilícito.

Mas si uno siente que se acercan el delirio o la locura, ¿no puede prevenirlas? En primer lugar, la locura rara vez saltea al varón sensato; además, si tal lle-

ga a ocurrirle, es preciso incluir ese accidente entre las cosas inevitables, que dependen de la fatalidad, y respecto a las cuales hay que decidirse no tanto por su bondad intrínseca cuanto atendiendo a las circunstancias. Porque acaso el veneno a que se hubiera recurrido para hacer salir al alma del cuerpo no hiciese más que dañar al alma. Si hay señalado un tiempo para la vida de cada uno de nosotros, no está bien adelantarse al fallo del destino, a menos que haya necesidad absoluta de ello, como ya hemos dicho. Finalmente, si la categoría que allá arriba se obtiene depende del estado en que uno se halla al salir del cuerpo, no debemos separarnos de éste cuando aún podemos hacer progresos.

FIN DE LA ENNEADA PRIMERA

ENNÉADA SEGUNDA

PRIMER TRATADO

Del Cielo

I.—Si se admite que el mundo, ser corporal, ha existido siempre y siempre existirá, y que la causa de su perpetuidad se reduce a Dios, acaso se enuncie una cosa verdadera, pero no se explicará nada. Ya que en este mundo terrenal los elementos cambian, ya que los animales mueren sin que la especie perezca, ¿no debemos preguntarnos si no ocurre lo mismo con el universo, si, admitiendo que su cuerpo esté sometido a un fluir y a un derramarse continuo, no puede la voluntad divina conservarle la misma forma específica no obstante sus alteraciones sucesivas, de suerte que, sin tener perpetuamente la unidad numérica, conserve siempre la unidad específica de la forma? ¿Cómo es, en efecto, que aquí abajo, en los animales, la única forma perpetua sea la de la especie, mientras que vemos la individualidad del cielo y de los astros como perpetua, ni más ni menos que su forma?

Si atribuimos la incorruptibilidad del cielo a que en su seno comprende todas las cosas, a que no existe ninguna otra cosa en que pueda cambiarse, en que no podría encontrar nada exterior capaz de destruirlo, explicaremos así de una manera racional la incorruptibilidad del cielo considerado como todo, como universo; mas no haremos ver claramente la razón de la perpetuidad del sol y de los demás astros que son partes del cielo en lugar de ser, como él, el todo, el universo. Parecerá que los astros y el mundo considerado como

universo no deban poseer más que una perpetuidad de forma, como el fuego y las substancias de la misma naturaleza. Nada impide, en efecto, que el cielo, sin que encuentre cosa exterior alguna capaz de destruirlo, esté, simplemente porque sus partes se destruyen unas a otras, sometido a una destrucción perpetua, y que no conserve de idéntico nada más que la forma; en ese caso, su substancia, por hallarse en un perpetuo fluír, recibiría su forma de otro principio, y veríamos ocurrir en el animal universal lo que acontece en el hombre, en el caballo y en los demás animales: el hombre—considerado en cuanto especie—perdura siempre, lo mismo que el caballo, pero no es siempre el mismo individuo lo que subsiste. Según esta hipótesis, no habrá en el universo una parte siempre permanente, como el cielo, y otra sin cesar cambiante, como las cosas terrenales; todas esas cosas estarán sujetas a la misma condición, difiriendo unas de otras no más que su duración, más o menos larga, ya que los cuerpos celestes son más duraderos. Si admitimos que tal es la perpetuidad propia del universo y de sus partes, nuestra opinión presentará menos ambigüidad, e incluso haremos que desaparezca todo género de duda si demostramos que el poder divino es capaz de contener al universo de esa manera. Si, por el contrario, sostenemos que haya en el mundo alguna cosa que sea perpetua por su individualidad, tendremos que demostrar que la voluntad divina pueda producir semejante efecto. Pero todavía habrá que responder a esta pregunta: ¿por qué ciertas cosas son siempre idénticas por su forma y su individualidad, en tanto que las demás sólo por su forma son idénticas? ¿Cómo es posible que sólo las partes del cielo sean siempre las mismas por su individualidad? Porque parece que todas las demás cosas debieran permanecer igualmente idénticas en el respecto de la individualidad.

II.—Si admitimos la opinión de que el cielo y los astros son perpetuos en su individualidad, mientras que las cosas sublunares sólo en su forma son perpetuas, tendremos que demostrar que un ser corporal puede conservar su individualidad tan bien como su forma, aunque «los cuerpos sean en un *fluir* continuo». Porque tal es la naturaleza que los filósofos físicos y el mismo Platón atribuyen, no sólo a los cuerpos sublunares, sino también a los cuerpos celestes. «¿Cómo—dice Platón—unos objetos corpóreos y visibles podrían subsistir siempre inmutables e idénticos a sí mismos?» Platón admite aquí, por tanto, la opinión de Heráclito de que «el mismo sol es en estado perpetuo de *devenir*». En el sistema de Aristóteles, por el contrario, la inmutabilidad de los astros se explica fácilmente si se admite su hipótesis de un quinto elemento—o *quinta esencia*. Pero, si se la rechaza, ¿cómo se demostrará que el cielo—más aún, que sus partes, el sol y los astros, no perecen, aun cuando se considere el cuerpo del cielo como compuesto de los mismos elementos que los animales terrenales?

Como todo animal está compuesto de un alma y un cuerpo, es preciso que el cielo deba la permanencia de su individualidad a la naturaleza de su alma, o a la de su cuerpo, o a la de ambos. Si se piensa que es incorruptible por la naturaleza de su cuerpo, el alma ya no será en él necesaria más que para formar un ser animado al unirse con el mundo. Si se supone, por el contrario, que el cuerpo, corruptible por su naturaleza, sólo al alma debe su incorruptibilidad, es necesario, en esa hipótesis, hacer ver que el estado del cuerpo no resulta naturalmente contrario a esa constitución y a esa permanencia—ya que mal podría haber falta de armonía en los objetos constituídos por la naturaleza—, sino que, lejos de eso, la materia debe contribuir aquí

con sus disposiciones al cumplimiento de la voluntad divina.

III.—Pero ¿cómo la materia, cómo el cuerpo del mundo puede concurrir a la inmortalidad del mundo, si ese cuerpo mismo es en perpetuo fluir? Es, pudiéramos decir, porque ese fluir no se produce fuera del mundo. Comoquiera que el fluir ocurre en el seno mismo del mundo y sin que nada salga de él, el cuerpo sigue siendo siempre el mismo. Por consiguiente, no podría aumentar ni disminuir, ni, por ende, envejecer. Ved la tierra: constantemente conserva, por toda la eternidad, la misma figura, la misma masa. Asimismo, el aire no disminuye nunca, como tampoco el agua. Lo que en ellos cambia, en nada altera al animal universal. En lo que a nosotros atañe, no obstante el perpetuo cambio de las partes que nos componen, y aun cuando esas partes salgan incluso de nuestro cuerpo, cada uno de nosotros subsiste todavía largo tiempo. Con mayor razón la naturaleza del cuerpo del mundo, del cual nada sabe, debe estar suficientemente en armonía con la naturaleza del Alma universal para formar con ella un animal que siga siendo en todo punto el mismo y que subsista siempre.

En efecto, si consideramos el fuego—que es el elemento principal del cielo—, vemos que es vivo, rápido, que no puede permanecer en las regiones inferiores, del mismo modo que la tierra no puede sostenerse en las regiones superiores. Cuando se halla transportado a esas regiones, en donde debe permanecer, no hay que creer que, bien que establecido en el lugar que es propio de él, no trate todavía, como los demás cuerpos, de extenderse en todos sentidos. Pero no puede subir, ya que no hay lugar más elevado que el que ocupa, ni puede descender, ya que a ello se opone su naturaleza; lo único que le queda, por tanto, es dejarse conducir, dejarse arrastrar naturalmente por el Al-

ma universal que le da la vida; es decir, que le permite moverse en el lugar más hermoso, en el Alma universal. Si alguien temiera verle caer de ese lugar, tranquilizese considerando que, con su movimiento circular, el Alma universal previene su caída, porque lo domina y lo sostiene. Como, por lo demás, el fuego no propende por sí mismo a descender, nada se opone a que permanezca en las regiones superiores. Las partes que constituyen nuestro cuerpo y que reciben la forma que es propia de él, deben, para subsistir, por no ser capaces de conservar por sí mismas su organización, tomar partes prestadas de los demás objetos. No ocurre lo mismo con el fuego del cielo, que, como no pierde nada, no tiene necesidad de alimentos. Si dejáse que alguna cosa saliese fuera de él, habría que decir que, cuando un fuego se extingue en el cielo, otro debe encenderse. Si entrase en el fuego alguna cosa extraña a él que pudiera desprenderse del cielo, sería preciso que esa misma cosa fuese sustituida por otra. Mas, si así fuera, el animal universal ya no seguiría siendo idéntico.

IV.—Examinemos ahora en sí misma, independientemente de las necesidades de la presente rebusca, la cuestión de saber si hay algo que se desprenda del cielo, de modo que éste necesite de alimentos, si cabe hablar así, o si todas las cosas que en el cielo se encuentran, subsisten naturalmente en él, una vez establecida, sin dejar que se pierda nada de su substancia. En este segundo caso, ¿no hay en el cielo más que fuego, o bien el fuego desempeña en dicha región el principal papel y, al mismo tiempo, eleva y hace subir consigo hacia las regiones superiores a los demás elementos, dominándolos? Si se añade la más poderosa de las causas, el Alma, que está unida a esos elementos tan puros, tan excelentes—del mismo modo que, en los demás animales, el alma escoge como morada las partes mejores del

cuerpo—, se dará una sólida razón de la inmortalidad del cielo. Dice bien Aristóteles, hablando del fuego terrenal, que la llama hace hervir todo y todo lo devora el fuego con insaciable avidez; pero el fuego celeste es tranquilo, inmóvil, en armonía con la naturaleza de los astros.

Hay todavía una razón más importante de la inmortalidad del cielo, y es que el Alma universal viene inmediatamente después de los principios más perfectos (el Bien y la Inteligencia), y que se mueve con admirable poder. ¿Cómo podría, por tanto, dejar caer en la nada alguna de las cosas que han sido puestas en ella? No admitir que el Alma universal, que emana de Dios, posee más fuerza que cualquier clase de vínculo, es propio de un hombre para quien sea desconocida la causa que contiene al universo. Es absurdo creer que, después de haberlo contenido durante cierto tiempo, no pueda hacerlo siempre, como si hasta aquí lo hubiera hecho por violencia, como si hubiera otro plan conforme a la naturaleza, fuera de la existencia y la admirable disposición de los seres que son en la naturaleza misma del universo; como si hubiese, en fin, una fuerza capaz de destruir la organización del universo y derrumbar el imperio del Alma que lo gobierna.

Si el mundo no tuvo comienzo en su ser—y en otro lugar demostramos que sería absurdo suponerlo—, debe creerse que tampoco dejará nunca de existir. ¿Por qué, en efecto, no habría de seguir existiendo? Los elementos que lo componen no se gastan como la madera y las demás cosas de este género. Ahora bien, si subsisten siempre, el universo que forman debe asimismo subsistir siempre; si, por el contrario, se hallan sometidas a perpetuo cambio, el universo debe, así y todo, subsistir, ya que el principio de ese cambio subsiste siempre. En otro lugar hemos demostrado que no cabría admitir que el Alma universal esté sujeta a un *arrepentirse*,

porque gobierna el universo sin trabajo ni fatiga, y que aun el caso de que el cuerpo del universo llegase a perecer—lo cual es imposible—el Alma no sufriría alteración por ello.

V.—Pero ¿por qué poseen las cosas celestes una duración que no ha sido otorgada a los elementos ni a los animales del mundo terrenal? Platón nos da la razón de ello. «Los animales divinos han sido formados por el propio Dios, en tanto que los animales del mundo terrenal han sido formados por los dioses que son hijos de aquel Dios.» Ahora bien, lo que está hecho por el propio Dios, mal puede perecer. Esto vale tanto como decir que por debajo del Demiurgo—la Inteligencia—está el Alma celeste con nuestras almas; del Alma celeste proviene y dimana en cierto modo una *imagen*—*indalma*; el Alma inferior, la Naturaleza—que forma los animales del mundo terrenal. Este Alma inferior imita a su principio inteligible—el alma celeste—; no puede, sin embargo, asemejarsele completamente, porque emplea elementos que son menos buenos que los elementos celestes, porque el lugar en que los pone en acción es menos bueno que el cielo, y porque los materiales que organiza son incapaces de permanecer unidos; de todo lo cual resulta que los animales de este mundo no pueden durar siempre. Por la misma razón, ese Alma no domina a los cuerpos terrenales con tanto poder como el Alma celeste domina las cosas celestiales, porque cada uno de aquellos es gobernado inmediatamente por otra alma—el alma humana.

Si el cielo entero debe durar siempre, por fuerza ha de ocurrir otro tanto a los astros que contiene, ya que mal podría perdurar aquel si sus partes no perduran igualmente. En cuanto a las cosas que están por debajo del cielo, no son partes de él. La región que comprende el cielo no se extiende más que hasta la luna. En cuanto a nosotros, en posesión de nuestros órganos formados

por el alma—vegetativa—que nos dan los dioses celestes—los astros—y el mismo cielo, estamos unidos al cielo por ese alma. En efecto, la otra alma—el alma racional—, que constituye nuestra persona, nuestro *yo*, no es causa de nuestro ser—como el alma vegetativa, que hace de nosotros solamente *animales*—, sino de nuestro bienestar—, que consiste en la vida intelectual. Viene a agregarse al cuerpo cuando éste ya está formado por el alma vegetativa, y sólo por una parte contribuye a nuestro ser, dándonos razón, haciendo de nosotros *seres racionales, hombres*.

VI.—Réstanos considerar si el cielo está únicamente compuesto de fuego, si el fuego deja que se pierda algo de su substancia, y, por consiguiente, necesita de alimentos. Platón, en el *Timeo*, compone primeramente de tierra y de fuego el cuerpo del universo; de fuego para que sea visible, de tierra para que sea tangible. Parece resultar de esto que los astros no están compuestos de fuego en su totalidad, sino solamente en su mayor parte, puesto que parecen poseer un elemento tangible. Esta opinión es plausible, toda vez que Platón la apoya en motivos racionales. Si consultamos con los sentidos, sea con el de la vista, sea con el del tacto, el cielo parece estar compuesto de fuego en su mayor parte, o incluso en su integridad. Mas si interrogamos a la razón, nos parecerá que el cielo contiene también tierra, ya que sin tierra no podría ser tangible. ¿Necesita contener también agua y aire? No. En primer lugar, sería absurdo que el agua pudiera subsistir en un fuego tan grande. Además, el aire no podría encontrarse en ese medio sin trocarse en seguida en fuego. Pero si dos sólidos que en una proporción desempeñan el papel de extremos no pueden unirse sin dos medios, cabrá preguntar si es así en las cosas naturales, porque es posible mezclar tierra y agua sin intermedio alguno. A esta objeción responderemos que la

tierra y el agua contienen ya a los demás elementos. Pero éstos—se nos dirá aún—no podrían servir para unir a la tierra y al agua. Afirmaremos, con todo, que la tierra y el agua están unidos porque cada uno de estos dos elementos encierra en sí a todos los otros.

Por lo demás, tenemos que examinar si la tierra es invisible sin el fuego, y el fuego intangible sin la tierra. Si así fuese, nada tendría esencia propia. Todas las cosas serían mixtas; cada una de ellas debería su nombre no más que al elemento que predominase en ella; porque preténdese que la tierra no podría subsistir sin la humedad del agua, que es lo único que mantiene unidas sus partes. Concediendo que esto sea verdad, no por ello dejaría de ser menos absurdo decir que cada uno de los elementos es algo, pretendiendo, al mismo tiempo, que no posee constitución propia por sí mismo, sino solamente por su unión con los demás elementos, cada uno de los cuales en particular, sin embargo, tampoco serían nada por sí mismos. ¿Qué realidad tendría, en efecto, la naturaleza o la esencia de la tierra si ninguna de sus partes fuese tierra sino porque el agua le sirviese de vínculo? Por lo demás, ¿qué podrá unir el agua si previamente no hay una extensión cuyas partes tenga que unir entre sí ese agua, para formar un todo continuo? Si hay una extensión, por pequeña que sea, la tierra existirá por sí misma sin la ayuda del agua. De no ser así, no habrá nada que el agua pueda ligar. En cuanto al aire, ¿qué necesidad de él podría tener la tierra, toda vez que el aire subsiste antes de que se observe en ella cambio alguno? Tampoco el fuego es necesario para la constitución de la tierra, como que no sirve más que para hacerla visible como los demás objetos. Es, en efecto, conforme a razón admitir que es el fuego quien hace visibles los objetos, ya que no cabe decir que *se ven las tinieblas*; tan no es posible ver éstas, como oír el silencio. No es

necesario, por lo demás, que haya fuego en la tierra; para hacer visible a ésta, basta con la luz. La nieve y otras muchas substancias frigidísimas son brillantes sin fuego, a menos que se diga que el fuego se ha aproximado a ellas y las ha coloreado antes de alejarse de ellas.

Examinemos los demás elementos. ¿No podría existir el agua sin participar de la tierra? En cuanto al aire, ¿cómo pretender que participe de la tierra, siendo tan penetrable como es? En cuanto al fuego, es dudoso que deba contener tierra, puesto que parece no ser en modo alguno continuo y no poseer por sí mismo las tres dimensiones; verdad es que en él se encuentra solidez, pero es que ésta no consiste, en el aire, en las tres dimensiones, sino en una especie de resistencia, y, por consiguiente, no se encontrará en el aire sino en cuanto es una naturaleza corporal. La dureza sólo a la tierra conviene. En efecto, el oro en estado líquido es denso, no porque sea tierra, sino porque posee densidad y está solidificado. ¿Por qué, pues, no podría subsistir el fuego, tomado en sí mismo, por el poder del Alma que lo sostiene con su presencia? Los cuerpos de los demonios son de fuego.

¿Rechazaremos la proposición de que el animal universal está compuesto por los elementos universales? Puede concederse que los animales terrenales están compuestos de esa manera; pero hacer entrar el elemento terrenal en la composición del cielo sería admitir una cosa contraria a la naturaleza y al orden por ella establecido. No podría probarse que los astros arrastren en su movimiento, tan rápido, cuerpos terrenales. Aparte de esto, la presencia de la tierra sería un obstáculo para el brillo y el esplendor del fuego celeste.

VII.—Lo mejor es adoptar la doctrina de Platón sobre este punto. Dice Platón que debe de haber en el

universo algo sólido, impenetrable, para que la tierra, puesta en medio del universo, ofrezca una base firme a todos los animales que andan por sobre ella, y que estos animales, terrenales como son, tengan con eso cierta solidez; para que la tierra posea por sí misma la propiedad de ser continua, para que sea iluminada por el fuego, para que participe asimismo del agua para no ser desecada, para que, además, puedan unirse sus partes, y, en fin, para que el aire haga su masa un poco menos pesada.

Si la tierra está envuelta con el fuego, no es para constituir los astros, sino porque como todos los cuerpos están contenidos en el cuerpo del universo, el fuego tiene algo de terrestre, como la tierra tiene algo de ígneo. En una palabra: cada elemento tiene algo de lo demás, sin que, con todo, esté compuesto de sí mismo y de aquel de que participa. En virtud de la comunidad que existe en el universo, cada elemento, sin combinarse con otro, toma de él algo de sus propiedades, participando, por ejemplo, de la flúidez del aire sin mezclarse con el aire; así, la tierra no posee el fuego, pero toma de él su claridad. La mezcla hace común todo entre dos elementos, los confunde en uno solo, y no se limita a acercar solamente la tierra al fuego; es decir, cierta solidez a cierta densidad. Podemos invocar a propósito de esto el testimonio de Platón: «Dios—dice—encendió esta luz en el segundo círculo por cima de la tierra», designando así al sol, a que en otro lugar llama «el astro más brillante». Con estas palabras nos impide que admitamos que el sol sea otra cosa que fuego. Indica asimismo que el fuego no tiene otra cualidad que la luz, que considera como distinta de la llama y posesora no más que de un suave calor. Esta luz es un cuerpo. De ella emana otra esencia a que damos igualmente el nombre de *luz*, por homonimia, y que reconocemos como incorpórea. Esta segunda especie de

luz proviene de la primera, es como su flor y su fulgor, y constituye el *cuerpo esencialmente blanco*. En cuanto a la palabra *terrestre*—que, como más arriba dijimos, designa el elemento aliado al fuego—acostumbramos emplearla en una acepción desfavorable, porque Platón hace consistir la esencia de la tierra en la solidez, mientras que nosotros llamamos *tierra* a algo que es uno, aun cuando Platón distinga en ese elemento diversas cualidades.

Como el fuego de que hablamos emite la luz más pura, y reside, en virtud de su naturaleza, en la región más elevada, no hay que admitir que la llama que se encuentra aquí abajo se mezcle a las llamas celestes; después de haberse elevado hasta cierta altura, se extingue al encontrar una mayor cantidad de aire, y, adelantándose, vuelve a caer con la tierra, pues que no podría subir más alto y se detiene en las regiones sublunares, haciendo más ligero el aire que la rodea. Si se queda en las regiones elevadas, tórnase en ellas más débil, más suave, y posee un fulgor que no tiene calor, siendo simple reflejo de la luz celeste. En cuanto a la luz celeste, está dividida, repartida entre las estrellas, en las que ofrece diferencias de magnitud y de color, repartida en el resto del cielo. Si es invisible a nuestras miradas, lo es a causa de su tenuidad, de su transparencia que la hace inaprehensible como el aire puro, y de su alejamiento de la tierra.

VIII.—Toda vez que esa luz subsiste en las regiones elevadas, donde está naturalmente puesta porque, siendo como es pura, debe morar en un lugar purísimo, ¿cómo podría estar expuesta a un fluir? Una naturaleza tal no podría dejar fluir y perderse nada, ni abajo, ni en las alturas. Tampoco podría hallar cosa alguna que la obligase a descender. Observemos, por otra parte, que un cuerpo se encuentra en estado harto diferente según que se halle unido a un alma o que

esté separado de ella. Ahora bien, el cuerpo del cielo, está en todo punto unido al Alma universal.

A más de esto, lo que se acerca al cielo, o es aire, o es fuego. Si es aire, nada tendría que hacer en el cielo. Si es fuego, no puede tener influencia sobre el cielo ni tocar a éste para obrar sobre él, ya que, antes de que obrase sobre el cielo, tomaría la naturaleza de éste. Por otra parte, es menos grande y menos poderoso que él. Finalmente, si examinamos la acción del fuego, vemos que consiste en calentar. Ahora bien: es preciso que lo que haya de ser calentado no sea cálido por sí mismo, y que lo que haya de ser disuelto por el fuego esté de antemano caldeado, para que, al estar caldeado, cambie de naturaleza. El cielo, por consiguiente, no tiene necesidad de ningún otro cuerpo para subsistir, ni para efectuar su revolución anual. En efecto, no se mueve en línea recta, porque está en la naturaleza de las cosas celestes permanecer inmóviles o moverse circularmente, y no podrían tener otro movimiento sin ser constreñidos a ello por una fuerza superior.

Los astros no tienen, pues, necesidad de alimentos, y no debemos juzgarlos por nosotros. En efecto, el alma que contiene nuestro cuerpo no es la misma que el Alma que contiene el cielo; no habita el mismo lugar; en fin, como no pierden partes como nuestros cuerpos, que son compuestos, los astros no tienen como ellos necesidad continua de alimentos. Importa alejar de los cuerpos celestes toda idea de un cambio que pudiera cesidad continua de alimentos. Importa alejar de los cuerpos terrestres; incapaz, por su debilidad, de asegurarles una existencia perdurable, imita sin embargo a la naturaleza superior—el Alma celeste—con el nacimiento y la generación. En otro lugar demostramos que esa misma Alma celeste no podría tener la inmutabilidad perfecta de las cosas inteligibles.

SEGUNDO TRATADO

Del movimiento del cielo

I.—¿ Por qué se mueve circularmente el cielo? Porque imita a la Inteligencia. Pero ¿ a quién pertenece ese movimiento: al Alma o al cuerpo? ¿ Sucede porque el Alma está en la esfera celeste, y porque esa esfera tiende a moverse en torno a ella? ¿ Está el Alma en esa esfera sin que ésta le toque? ¿ Hace que esa esfera se mueva porque ella misma se mueve? Acaso el Alma que mueve esa esfera no debería ya moverla, sino haberla movido ya; es decir, hacerla permanecer inmóvil en lugar de imprimirle incesantemente un movimiento circular. Acaso ella misma esté inmóvil, o, si tiene algún movimiento, no será, por lo menos, un movimiento local.

¿ Cómo puede imprimir el Alma al cielo un movimiento local, si empieza por tener ella otro modo de movimiento? Acaso el movimiento circular parezca no ser él mismo un movimiento local. Pero si sólo por accidente es movimiento local, ¿ qué es, entonces, por sí mismo? Es la vuelta sobre sí mismo, el movimiento de la conciencia, de la reflexión, de la vida: no transporta nada fuera del mundo, no cambia nada de lugar; lo abarca todo, en fin. En efecto, el poder que gobierna al animal universal lo abarca todo, lo reduce todo a la unidad. Ahora bien, si ese poder permaneciese inmóvil, no abarcaría todo desde el punto de vista vital o desde el punto de vista local; no conservaría la vida a las partes interiores del cuerpo que posee,

porque la vida del cuerpo implica movimiento. Si es un movimiento local, el Alma tendrá un movimiento local tal cual le es posible tenerlo. Se moverá no sólo como Alma, sino, además, como cuerpo animado, como animal: su movimiento participará a la vez del movimiento propio del Alma y del movimiento propio del cuerpo. El movimiento del propio cuerpo es *transportarse en línea recta*; el movimiento propio del alma es *contener*; de estos dos movimientos resulta un tercero, el *movimiento circular*, en que hay a la vez *traslación* y *permanencia*. Si se sostiene que el movimiento circular es un movimiento corporal, ¿cómo admitir semejante aserto cuando vemos que todo cuerpo, incluso el fuego, se mueve en línea recta? Puede responderse que el fuego no se mueve en línea recta sino hasta que alcanza el puesto que el orden universal le tiene asignado. Conforme a ese orden, es permanente en su naturaleza y se mueve hacia el puesto que le está asignado. ¿Por qué, entonces, no permanece el fuego en reposo, una vez que ha llegado a ese puesto? Porque su naturaleza consiste en moverse siempre; si fuese en línea recta, se dispararía; por tanto, tiene que tener un movimiento circular. ¿No es esta una disposición providencial? Sin duda que sí. El fuego ha sido situado en sí mismo por la Providencia, de suerte que, desde el punto en que se encuentra en el cielo, debe por sí mismo moverse circularmente en él.

Puede decirse, además, que si el fuego tiende a moverse en línea recta, debe, ya que no hay lugar fuera del lugar de que dispone; es su propio lugar para sí mismo en el único lugar en que le es posible hacerlo—es decir, en el cielo. En efecto, más allá del fuego celeste ya no hay lugar; él mismo es el último lugar del universo; se mueve, pues, circularmente en el único lugar le que dispone; es su propio lugar para sí mismo, mas no para permanecer inmovilísimo para mover-

se. En un círculo, el centro es naturalmente inmóvil. Si la circunferencia lo es también, no será más que un centro inmenso. Vale más, por tanto, que el fuego gire en torno al centro en ese cuerpo vivo y naturalmente organizado. De esa manera, el fuego tenderá hacia el centro, no deteniéndose en él—porque perdería su forma circular—, sino moviéndose en torno a él; sólo así podrá satisfacer la proclividad que lo arrastra hacia el Alma universal. Si este poder hace girar el cuerpo del universo, no lo arrastra como a una carga, no le da un impulso contrario a la naturaleza. ¿Qué es, en efecto, la naturaleza sino el orden establecido por el Alma universal? Además, comoquiera que el alma se halla por entero en todas partes, como no está dividida en partes, da al cielo ubicuidad, tanto cuanto el cielo puede participar de ella. Ahora bien, esa participación en la ubicuidad sólo le es posible recorriéndolo todo. Si el Alma permaneciese inmóvil en un lugar, una vez que el cielo hubiese llegado a ese lugar, permanecería inmóvil; mas como el Alma está en todas partes, trata de alcanzarla en todas partes. ¿No puede alcanzarla nunca, entonces? Lejos de eso, la alcanza incessantemente. El Alma, al atraerlo a sí de continuo, le imprime un movimiento continuo con que lo lleva, no hacia otro lugar, sino hacia sí misma y al mismo lugar, no en línea recta, sino circularmente, y le permite así poseerla en cuantos lugares recorre.

Si el Alma reposase, si estuviera solamente en el mundo inteligible, en que todo permanece en reposo, el cielo estaría inmóvil. Pero como el Alma no está en un lugar determinado, sino que está entera en todas partes, el cielo se mueve en todo el espacio; y, como no puede salir de sí mismo, tiene que moverse circularmente.

II.—¿De qué manera se mueven los demás seres? Cada uno de ellos no es *el todo*, sino *una parte*, y por

consiguiente se halla encerrado en *un lugar particular*. El cielo, por el contrario, es *el todo*; es el lugar que no excluye nada, porque es *el universo*. ¿Con arreglo a qué ley se mueven los hombres? Cada uno de ellos, considerado en la dependencia en que se encuentra respecto del universo, es una parte del todo; considerado en sí mismo, es un todo.

Si el cielo posee al Alma dondequiera que él esté, ¿qué necesidad tiene de moverse circularmente? Es que como el Alma no está solamente en un lugar determinado, el mundo no desea solamente poseerla en un lugar determinado. Además, si el poder del Alma se trasporta en torno al *medio*, sigue resultando de ello que el cielo tiene un movimiento circular.

Por lo demás, cuando se habla del Alma, no debe entenderse el término *medio* en el mismo sentido que cuando se habla del cuerpo. Para el Alma, el *medio* es el foco—la Inteligencia—de donde emana una segunda vida, que es el Alma; para el cuerpo, el *medio* es un lugar—el centro del mundo. Por consiguiente, hay que dar aquí al término *medio* una significación que pueda, por analogía, convenir igualmente al alma y al cuerpo, ya que una y otro necesitan de un *medio*. Pero, propiamente dicho, sólo hay *medio* para un cuerpo esférico, y la analogía consiste en que este último lleva a cabo, como el alma, una vuelta sobre sí mismo. Si es así, el Alma se mueve en torno a Dios, lo envuelve, se encadena a él con todas sus fuerzas. Porque todas las cosas dependen de ese principio; mas como ella no puede unirse a él, se mueve en torno a él.

¿Por qué no hacen todas las almas lo mismo que el Alma universal? Cada una de ellas lo hace, mas sólo en el paraje en que se halla. ¿Por qué nuestros cuerpos no se mueven circularmente como el cielo? Porque encierran un elemento al cual es natural el movimiento rectilíneo; porque se trasladan hacia otros objetos; por-

que, en fin, el elemento esférico que se encuentra en nosotros no puede ya moverse con facilidad circularmente porque se ha tornado terrestre, mientras que en la región celeste es ligero y móvil. ¿Cómo podría permanecer en reposo cuando el alma está en movimiento, cualquiera que ese movimiento sea? El *pneuma* que está esparcido, en nosotros, en torno al alma, hace lo mismo que el cielo. En efecto, si Dios está en todas las cosas, es de necesidad que el alma que desea unirse a él se mueva en torno a él, ya que no reside en ningún lugar determinado. Así, Flatón atribuye a los astros, a más de la revolución que ejecutan en común con el universo, un movimiento de rotación alrededor de su propio centro. Todo astro, en efecto, dondequiera que se halle, es transportado de alegría al ceñir a Dios; y esto no es por razón, sino por una necesidad natural.

III.—Finalmente, todavía nos queda una cosa que considerar. La última potencia del Alma universal tiene como sede la tierra, y desde ella se extiende por todo el universo. La potencia del Alma que por su naturaleza posee la sensación, la opinión, el razonamiento, reside en las esferas celestiales, desde donde domina a la potencia inferior y le comunica la vida. Mueve, por consiguiente, a la potencia inferior abarcándola circularmente, y preside el universo en tanto que vuelve de la tierra a las esferas celestiales. La potencia inferior, al ser abarcada circularmente por la potencia superior, repliégase sobre sí, opera sobre sí misma una *conversión* en virtud de la cual imprime un movimiento de rotación al cuerpo en que se halla extendida. Cualquiera que sea la parte que se mueva de una esfera, desde el punto en que se mueve permaneciendo en reposo comunica el movimiento al resto y hace girar la esfera. Lo mismo ocurre con nuestro cuerpo: cuando nuestra alma entra en movimiento, como sucede en la alegría, en la esperanza de un bien, aun cuando sea un movi-

miento de especie muy diferente al que es propio del cuerpo, prodúcese en este último un movimiento local. Así, en la región superior, el Alma universal, al acercarse al Bien y tornarse, con la proximidad de éste, más sensible, se mueve hacia el Bien e imprime al cuerpo el movimiento que le es natural—el movimiento local. La potencia sensitiva, al recibir de lo alto su bien y probar los goces que su naturaleza comporta, persigue al Bien, y, comoquiera que éste se halla presente en todas partes, a todas partes se traslada. Lo mismo ocurre con la inteligencia: está a la vez en reposo y en movimiento, porque se repliega sobre sí misma. Parejamente, el universo se mueve circularmente y, al mismo tiempo, permanece en reposo.

TERCER TRATADO

De la influencia de los astros

I.—En otro lugar hemos dicho que el curso de los astros *indica* lo que ha de ocurrir a cada ser, pero que *no produce todo*, como muchas personas piensan. A las razones que ya hemos dado en apoyo de nuestro aserto vamos a agregar pruebas más precisas y nuevos desarrollos de nuestros argumentos; porque la opinión que sobre esta cuestión se tenga no deja de poseer importancia.

Hay gentes que pretenden que los planetas con sus movimientos producen no sólo la pobreza y la riqueza, la salud y la enfermedad, sino también la belleza o la fealdad, y, lo que es más, los vicios y las virtudes. Según ellas, esos astros, a cada instante, como si estuviesen irritados contra los hombres, fuerzan a éstos a cometer actos en que nada tienen que reprocharse, ya que si son inducidos a ellos es por la influencia de los planetas. Añádese que, si los planetas nos hacen bien o mal, no es porque nos tengan amor o aborrecimiento, sino que es porque están bien o mal dispuestos respecto de nosotros por la naturaleza de los lugares que recorren. Cambian de sentir a nuestro respecto según que *estén en los puntos* o que *declinen*. Hay más: preténdese que ciertos astros son maléficos, que otros son benéficos, y que, sin embargo, los primeros nos conceden con frecuencia bienes, en tanto que los últimos suelen convertirse en perjudiciales. Dícese que producen efectos diferentes según que *se miren* o que no se miren,

como si no se perteneciesen a sí mismos y fuesen tales o cuales según que se miren o que no se miren. Un astro es bueno cuando mira a aquel otro, y cambia cuando mira al de más allá. *Mira de tal o cuál manera* cuando está *en tal o cuál aspecto*. Finalmente, todos los astros juntos ejercen una influencia mixta que difiere de la influencia propia de cada uno de ellos, como varios licores forman una mezcla que posee cualidades diferentes de la que asisten a cada uno de ellos. En presencia de estos asertos y de otros de la misma especie, importa examinar cuidadosamente cada uno de ellos. He aquí cómo nos parece conveniente comenzar ese examen.

II.—¿Hay que creer que los astros están animados, o que no lo están?

Si son inanimados, no podrán menos de esparcir frío o calor, admitiendo, con todo, que los haya fríos. En ese caso se limitarán a modificar la naturaleza de nuestro cuerpo, no ejercerán sobre nosotros más que una acción corporal; no producirán una gran diversidad entre los cuerpos, ya que todos tienen la misma influencia, y que sus diversas acciones se confunden en una sola en la tierra, acción que sólo varía por la diversidad de los lugares, por la proximidad o alejamiento de los objetos. Análogamente razonaremos en el supuesto de que se admita que los astros esparcen frío. Pero no puedo comprender cómo habrían de hacer a los unos sabios, a los otros ignorantes, a éstos gramáticos, oradores a aquéllos, a otros músicos o hábiles en diversas artes; cómo habrían de ejercer una acción que no tuviese relación alguna con la constitución de los cuerpos, tal como darnos un padre, una madre, un hijo, una mujer de tal o cual carácter, hacernos triunfar, llegar a ser generales o reyes.

Supongamos, por el contrario, que los astros sean animados y que obren con reflexión. ¿Qué les hemos

hecho para que quieran hacernos daño? ¿No están situados en una región divina? ¿No son divinos ellos mismos? No se encuentran sometidos a las influencias que hacen a los hombres buenos o malos. Mal podrían experimentar, en fin, bien o mal como efecto de nuestra prosperidad o de nuestros reveses.

III.—Pero acaso se diga que si los astros nos perjudican no es voluntariamente, sino que son forzados a ello por los lugares y por los *aspectos*. Si es así, todos ellos deberían producir los mismos efectos cuando se encuentran en los mismos lugares y en los mismos aspectos. ¿Qué diferencia experimenta un planeta según que esté en tal o cual parte el zodiaco? ¿Qué experimenta el propio zodiaco? Los planetas, en efecto, no se hallan en el mismo zodiaco; están por debajo y muy lejos de él, y, por otra parte, cualquiera que sea el lugar que recorran, están igualmente en el cielo. Sería ridículo pretender que cambian de naturaleza y que producen efectos diferentes según que estén en tal o cual parte del cielo, que poseen acción diferente según que *salen*, que *estén en un punto* o que *declinen*. ¿Cómo cabe creer que tal planeta experimenta sucesivamente alegría cuando está *en un punto*, tristeza o languidez cuando declina, cólera cuando asiste al orto de otro planeta, y, luego, benevolencia cuando ese mismo planeta declina? ¿Puede ser mejor un astro cuando declina? Cada astro está *en un punto* para los unos, declina para los otros, y viceversa; sin embargo, mal podría experimentar a la vez alegría y tristeza, cólera y benevolencia. Pretender que un astro siente alegría al salir, y otro al ponerse, es hacer una afirmación absurda: de ahí se seguiría que los astros experimentarían a la vez alegría y tristeza. ¿Por qué, por lo demás, habría de dañarnos su tristeza? No debemos admitir que puedan estar tan pronto alegres como tristes: permanecen siempre tranquilos, contentos con los bienes de que go-

zan y con las cosas que contemplan. Cada uno de ellos vive para sí mismo, encuentra su bien en su acto, sin ponerse en relación con nosotros. Como no tienen comercio con nosotros, los astros no nos hacen sentir su acción a no ser por accidente, sin que tal sea su fin principal; mejor dicho, no tienen ninguna relación con nosotros: nos *anuncian el porvenir por accidente*, como los pájaros se lo anuncian a los augures.

IV.—Tampoco es sensato pretender que el ASPECTO de un planeta torne a tal otro alegre y al de más allá triste. ¿Qué odio puede haber entre astros? ¿Cuál habría de ser el motivo de ese odio? ¿Por qué habrían de hallarse los astros en un estado diferente al encontrarse en *aspecto trino*, o en *oposición*, o en *cuadrado*? ¿Por qué se pretende que un astro mira a otro cuando está en tal o cual *aspecto*, que ya no lo mira cuando está en el signo siguiente del zodiaco y se encuentra más cerca de él? Por otra parte, ¿cómo producen los planetas los efectos que se les atribuyen? ¿Cómo ejerce cada uno de ellos una acción particular? ¿Cómo, todos juntos, ejercen una acción general de otra naturaleza? No deliberan entre sí, en efecto, para ejecutar luego lo que han resuelto, cediendo cada uno un poco de su influencia. El uno no coarta con violencia la acción del otro, no le hace concesión alguna por condescendencia. Decir que uno de ellos está alegre cuando se halla en la *casa* de otro, y que el otro está triste cuando se encuentra en la *casa* del primero, es apuntar un aserto semejante al de una persona que pretendiese que dos hombres están unidos por mutua amistad y que, sin embargo, el uno quiere al otro, mientras que el segundo aborrece al primero.

V.—Preténdese que el planeta frío—Saturno—es mejor para nosotros cuando está lejos aún, porque se hace consistir en el frío que difunde el mal que produce so-

bre nosotros ; sin embargo, el bien debería hallarse para nosotros en los signos opuestos del zodiaco. Añádese que cuando dicho planeta está en oposición con el planeta caliente—Marte—, entrambos se tornan perjudiciales para nosotros. Parece, empero, que sus influencias debieran atemperarse mutuamente. Dícese además que el susomentado astro gusta del día, cuyo calor lo hace favorable a los hombres ; que el otro gusta de la noche, por ser como es ígneo, como si no hubiera en el cielo un perpetuo día, es decir, una luz continua, o como si un astro pudiera estar sumergido en la sombra que la tierra proyecta, cuando se encuentra alejadísimo de la tierra.

Afirmase que la Luna, en conjunción con tal astro—Saturno—es favorable cuando es luna llena, y perjudicial cuando ya no está en su plenario. Debiera admitirse lo contrario, si es que la Luna posee alguna influencia. En efecto, cuando nos presenta una faz llena, presenta una faz oscura al planeta—Saturno o Marte—que se halla por encima de ella ; cuando su disco mengua de nuestra parte, aumenta por la otra parte ; debería, por tanto, producir un efecto contrario cuando decrece de nuestro lado y crece por el lado del planeta que está por encima. Estas fases no tienen importancia para la Luna, puesto que una de sus caras está iluminada siempre. Nada puede resultar de esto no siendo para el planeta que de ella recibe su calor—Saturno—, o bien éste será caldeado si la Luna vuelve hacia nosotros su faz oscura. Por consiguiente, la Luna es buena para ese planeta cuando es luna llena para él y oscura para nosotros. Por lo demás, esa oscuridad de la Luna tiene importancia para nosotros por las cosas terrestres, mas no posee ninguna para las cosas celestes. Finalmente, cuando la Luna presenta su faz oscura al planeta ígneo—Marte—, parece buena a nuestro respecto, porque el poder de dicho planeta, más ígneo

que el otro—que Saturno—es entonces suficiente por sí mismo.

Por lo demás, los cuerpos de los seres animados que se mueven en el cielo pueden ser unos más calientes que otros; ninguno de ellos es frío; el lugar mismo en que están da suficiente testimonio de ello. El astro a que llamamos Júpiter está convenientemente mezclado con fuego. Lo mismo ocurre con el Lucero—Venus—. Así parecen estar entrambos en armonía. En cuanto al planeta que llamamos *ígneo*—Marte—, concurre a la mezcla o acción general de los astros. En cuanto a Saturno, es diferente, porque está alejado. Mercurio, a lo que se dice, es indiferente, porque se asimila fácilmente a todos.

Todos estos planetas concurren a formar el *Todo*; hállanse, por consiguiente, entre sí, en una relación conveniente para el *Todo*, como los órganos de un animal están hechos para el conjunto que constituyen. Considerad, en efecto, una parte del cuerpo: la bilis, por ejemplo. Sirve a todo el Animal y al órgano que la contiene, porque era necesario que excitase el calor, que no dejase que fuesen dañados el cuerpo entero ni la parte en que ella está puesta. Era preciso que lo mismo ocurriese en el universo: que algo dulce lo atemperase, que ciertas partes hiciesen el papel de ojos, y que todas las cosas tuviesen *simpatía* unas hacia otras por su vida irracional. Así es como *el universo es uno* y reina en él una *armonía única*. ¿Cómo no admitir que, en virtud de las leyes de la analogía, todas estas cosas pueden ser *signos*?

VI.—¿No es disparatado admitir que Marte o Venus, en cierta posición, produzcan los adulterios? Eso es tanto como atribuirles la incontinencia que se ve en los hombres, y el mismo ardor en satisfacer indignas pasiones. ¿Cómo creer que el aspecto de los planetas es favorable cuando se miran de cierta manera? ¿Cómo

creer que no tienen una naturaleza determinada? Puesto que hay una muchedumbre innumerable de seres que nacen y existen en todo tiempo, si los planetas se ocupasen de cada uno de ellos, les diesen gloria, riqueza, los hiciesen pobres o incontinentes, les hiciesen realizar todos sus actos, ¿qué vida llevarían? ¿Cómo podrían ejecutar tantas cosas? No es más sensato afirmar que esperan, para obrar, las *ascensiones* de los signos, ni decir que tantos grados como recorre en su nacimiento un planeta, otros tantos años comprende su ascensión; que los planetas calculan en cierto modo por los dedos la época en que deben hacer cada cosa, sin que les esté permitido hacerla antes. Asimismo, en fin, es un error no referir a un principio único el gobierno del universo, atribuirlo todo a los astros como si no hubiera un jefe único de quien depende el universo y que distribuye a cada ser un papel y funciones conformes a su naturaleza. Desconocerlo es destruir el orden de que formamos parte, es ignorar la naturaleza del mundo, que supone una causa primera, un principio cuya acción lo penetra todo.

VII.—En efecto, si los astros indican los acontecimientos futuros, como otras muchas cosas hacen, ¿cuál es la causa de esos mismos acontecimientos? ¿Cómo se mantiene el orden sin el cual mal podrían indicarse los hechos? Fuerza es, pues, admitir que los astros se asemejan a *letras* que fuesen trazadas a cada instante en el cielo, o que, después de haber sido trazadas en él, estuvieran sin cesar en movimiento, de tal suerte, que, aun cumpliendo otra función en el universo, tuviesen sin embargo una *significación*. Así es cómo, en un ser animado por un principio único, puede juzgarse de una parte por otra parte: examinando, por ejemplo, los ojos o algún otro órgano de un individuo, se conoce cuál es su carácter, a qué peligros está expuesto, cómo puede abstraerse a ellos. De la misma suerte

que nuestros miembros son partes de nuestro cuerpo, así somos también nosotros partes del universo. Las cosas, por tanto, están hechas unas para otras. Todo está lleno de signos, y el varón sapiente puede concluir una cosa de otra. Así, muchos hechos habituales son previstos por todos los hombres. *Todo está coordinado en el universo.* Si los pájaros deparan auspicios, si los demás animales nos dan presagios, es en virtud de esa coordinación. Todas las cosas dependen mutuamente, una de otra. *Todo conspira a un fin único;* no sólo en cada individuo, cuyas partes están todas ellas perfectamente unidas, sino, anteriormente y en un más alto grado, en el universo. Hace falta un principio único para convertir en *uno* ese ser múltiple, para hacer de él el *animal uno y universal.* Así como, en el cuerpo humano, cada órgano tiene su función propia, del mismo modo cada uno de los seres, en el universo, tiene su papel particular; tanto más cuanto que los seres no son sólo partes del universo, sino que, además, forman por sí mismos universos que tienen también su importancia. Todas las cosas proceden, por consiguiente, de un principio único, desempeñan su papel particular cada una, y se prestan mutuo concurso. No están, en efecto, separadas del universo, actúan y sufren unas la acción de las otras. Cada una de ellas es secundada o contrariada por otra. Pero su marcha no es fortuita, no es efecto de la casualidad. Forman una serie en que cada una de ellas, por una ligazón natural, es el efecto de lo que precede, la causa de lo que sigue.

VIII.—Cuando el alma se aplica a realizar la función que le es propia—porque es el alma la que hace todo, en tanto que desempeña el papel de principio—, *sigue el camino recto;* cuando *se extravía,* la justicia divina la hace esclava del orden físico que reina en el universo, a menos que llegue a emanciparse de él. La justicia divina reina siempre, porque el universo está dirigido

por el orden y el poder del principio—Alma universal—que lo domina. Unese a esto el concurso de los planetas, que son partes importantes del cielo, bien porque lo embellecen, bien porque en él sirven de *signos*. Ahora bien, sirven de signos para todas las cosas que ocurren en el mundo sensible. En cuanto a las cosas que pueden hacer, no hay que atribuirles más que aquellas que manifestamente hacen.

Por lo que a nosotros se refiere, llevamos a cabo las funciones del alma en tanto que no nos extraviarnos en la multiplicidad que el universo encierra. Cuando nos extraviarnos en ella, somos castigados con nuestro propio extravío y con una ulterior suerte menos dichosa. Por consiguiente, cuando la riqueza y la pobreza llegan a nosotros, es por efecto del concurso de las cosas exteriores. En cuanto a las virtudes y a los vicios, las primeras se derivan del fondo primitivo del alma, y los vicios nacen del comercio del alma con las cosas exteriores. Pero ya hemos tratado de esto en otra parte.

IX.—Hemos aquí abocados a hablar del *huso* que las Parcas hacen girar, según los antiguos, y con el que Platón designa lo que se mueve y lo que es inmóvil en la revolución del mundo. Según este filósofo, las Parcas y su madre, la Necesidad, dan vueltas a ese huso, y le imprimen un movimiento de rotación en la *generación* de cada ser. Gracias a esa revolución, los seres engendrados *llegan a la generación*. En el «Timeo», el Dios que ha creado el universo—la Inteligencia—da el principio inmortal del alma—el *alma racional*—, y los dioses que ejecutan sus revoluciones en el cielo añaden al principio inmortal del alma las pasiones violentas que nos someten a la Necesidad, la cólera, los deseos, los trabajos y los placeres; en una palabra, nos dan esa otra especie de alma—la *naturaleza animal*, o *alma vegetativa*—de que esas pasiones se derivan. Con estas palabras parece querer decir Platón que estamos sojuzga-

dos por los astros, que recibimos de ellos nuestras almas, que nos someten al imperio de la Necesidad cuando venimos a este mundo, que de ellos recibimos nuestras costumbres, y, con nuestras costumbres, las acciones y las pasiones que se derivan del *hábito pasivo* del alma.

¿Qué somos, según eso, *nosotros*? Somos lo que es *esencialmente nosotros*; somos el principio a que la naturaleza ha dado poder para triunfar de las pasiones. Porque si, por causa del cuerpo, estamos rodeados de males, Dios, sin embargo, nos ha dado la virtud que no tiene señor. En efecto, cuando necesitamos de la virtud no es cuando nos hallamos en estado de tranquilidad, sino cuando la ausencia de la virtud nos expone a los males. Preciso es, por tanto, que huyamos de este mundo terrenal, que nos separemos del cuerpo que nos ha sido añadido en la generación, que nos apliquemos a no ser ese *animal*, ese *compuesto* en que predomina la naturaleza del cuerpo, naturaleza que no es más que un vestigio del alma, de donde resulta que la vida animal pertenece principalmente al cuerpo. En efecto, todo lo que se refiera a esta vida es corporal. La otra alma—el alma racional, superior al alma vegetativa—no está en el cuerpo; se eleva a las cosas inteligibles, a lo bello, a lo divino, que no dependen de nada; y, lo que es más, trata de llegar a identificarse con ellas, y vive de manera conforme a la divinidad cuando se ha retirado a sí misma, para entregarse a la contemplación. Todo el que está privado de ese alma, todo el que no ejercita las facultades del alma racional, vive sometido a la fatalidad. No sólo los actos de un ser así son indicados por los astros, sino que él mismo, además, se convierte en una parte del mundo, depende del mundo de que forma parte. Todo hombre es *doble*: porque en todo hombre hay *lo animal*, y *el hombre verdadero*, que constituye el alma racional.

Asimismo hay en el Universo el compuesto de un Cuerpo y de un Alma estrechamente unida a él, y del Alma universal, que no está en el Cuerpo y que ilumina al Alma unida al Cuerpo. El sol y los demás astros son de la misma manera dobles; tienen un alma unida a un cuerpo, y un alma independiente del cuerpo. No hacen nada que sea malo para el alma pura. Si producen ciertas cosas en el universo, en tanto que ellos mismos son partes del universo y tienen un cuerpo y un alma unida a ese cuerpo, las cosas que producen son partes del universo; pero su voluntad y su alma verdadera se aplican a la contemplación del principio que es excelente. De ese principio, o más bien de lo que le rodea, dependen las demás cosas; así es como el fuego hace irradiar su calor por todas partes, y así como el Alma superior del universo hace pasar algo de su poder al Alma inferior a ella ligada. Las cosas malas que se encuentran en este bajo mundo nacen de la mezcla que en la naturaleza de ese mundo se encuentra. Si se separase del universo el Alma universal, lo que quedara no tendría valor. El universo es, por consiguiente, un Dios, si se hace entrar en su substancia al Alma que es separable de él. El resto constituye ese Demonio que Platón llama el gran Demonio, y que tiene, por lo demás, todas las pasiones propias de los demonios.

X.—Si esto es así, fuerza es conceder que los astros *anuncian* los acontecimientos, pero no que los *produzcan*, ni siquiera con el alma que tienen unida a su cuerpo. No producen más que aquellas cosas que son *pasiones* del universo, y eso con su parte inferior—es decir, con su cuerpo. Además, es preciso admitir que el alma, aun antes de *llegar a la generación*, al descender a este bajo mundo, traiga consigo algo que por sí misma tiene; porque no entraría en un cuerpo si no tuviese grandes disposiciones para *padecer*—para compartir las pasiones del cuerpo. Fuerza es admitir asi-

mismo que el alma, al pasar a un cuerpo, está expuesta a accidentes, ya que se halla sometida al curso del universo; que, en fin, ese mismo cuerpo contribuye a producir lo que el universo debe realizar: porque las cosas que se hallan comprendidas en el curso del universo desempeñan en éste el papel de partes.

XI.—Es preciso reflexionar, asimismo, que las impresiones que a los astros debemos no son en nosotros, que las recibimos, tales como ellos las producen. Si hay fuego en nosotros, es más débil que en el cielo; la simpatía, al corromperse en aquel que la recibe, engendra una afección deshonesta; el principio irascible, al salir de los límites del valor, produce el arrebató o la cobardía; el amor a lo bello y a lo honesto se convierte en búsqueda de lo que no tiene de tal más que las apariencias. La penetración de espíritu, al degradarse, constituye la astucia, que trata de igualarse a él sin conseguirlo. Así, todas estas disposiciones se tornan malas en nosotros sin serlo en los astros. Porque todas las impresiones que de ellos recibimos no son en nosotros tales como son en los astros, a más de que se desnaturalizan, por cuanto se hallan mezcladas con los cuerpos, con la materia, y unas con otras.

XII.—Las influencias que provienen de los astros se confunden. Esta mezcla modifica cada una de las cosas que son engendradas, determina su naturaleza y sus cualidades. No es la influencia celeste la que produce el caballo; esa influencia se limita a ejercer una acción sobre él; porque el caballo es engendrado por el caballo, y el hombre por el hombre; el sol únicamente contribuye a su formación. El hombre nace de la *razón espermática* del hombre; pero las circunstancias le son favorables o perjudiciales. El hijo, en efecto, se parece al padre; sólo que puede estar mejor o peor hecho que él; jamás, sin embargo, se aparta de la materia. A veces, la materia prevalece sobre la naturaleza, de tal suerte

te que el ser no es perfecto porque no es la forma la que predomina.

XIII.—Réstanos ahora discernir, determinar y enunciar, de dónde proviene cada cosa, puesto que hay cosas que son producidas por el curso de los astros, y otras que no. He aquí nuestro principio. El Alma gobierna al universo con la *Razón*, como todo animal es gobernado por el principio—la *razón*—que da forma a sus órganos y los pone en armonía con el todo de que son partes; o bien el todo contiene todas las cosas, y las partes no encierran en sí más que aquello que les es particular. En cuanto a la influencias exteriores, unas secundan y otras contrarían la tendencia de la naturaleza. Todas las cosas están subordinadas al Todo porque son partes de él; tomadas separadamente, con la naturaleza propia de cada una y con sus tendencias particulares, forman con su concurso la vida total del universo. Los seres inanimados sirven de instrumentos a los otros, que los pone en movimiento con un impulso mecánico. Los seres animados, pero privados de razón, tienen un movimiento indeterminado, ni más ni menos que los caballos enganchados a un carro antes de que el conductor les indique la marcha que deben seguir, porque necesitan del látigo para ser dirigidos. La naturaleza del animal racional tiene en sí misma el *conductor* que la dirige; si éste es hábil, aquella *sigue el camino recto*, en lugar de ir a la ventura, como ocurre a menudo. Los seres dotados de razón y los que están privados de ella se encuentran contenidos unos y otros en el universo, cuyo conjunto contribuyen a formar. Los que son más poderosos y ocupan una categoría más elevada, hacen muchas cosas importantes, y concurren a la vida del universo, en la que tienen un papel más bien activo que pasivo. Los que son pasivos actúan escasamente. Los que ocupan una categoría intermedia son pasivos respecto de los unos, frecuente-

mente activos respecto de los otros, porque tienen por sí mismos poder para obrar y producir.

El universo tiene una vida universal y perfecta, porque los principios excelentes—las almas de los astros—producen cosas excelentes; es decir, lo que de excelente hay en cada cosa. Esos principios están subordinados al Alma que rige el universo, como los soldados lo están respecto de su general; así dice Platón que forman el séquito de Júpiter cuando éste se adelanta a la contemplación del mundo inteligible.

Los seres que tienen una naturaleza inferior a las almas de los astros, los hombres, ocupan la segunda categoría en el universo, y desempeñan en éste el mismo papel que en nosotros la segunda potencia del alma—la razón discursiva. Los demás seres—las bestias—, ocupan aproximadamente el lugar que en nosotros corresponde a la última potencia del alma—la potencia vegetativa. Porque no son iguales, en nosotros, todas las potencias. Por consiguiente, todos los seres que están en el cielo, o que se encuentran distribuidos en el universo, son seres animados y deben su vida a la *Razón total del universo*, por cuanto ésta contiene las *razones espermáticas* de todos los seres vivientes. Ninguna de las partes del universo, cualquiera que sea su magnitud, tiene poder para alterar las *razones* ni los seres engendrados con el concurso de esas *razones*. Puede hacer a esos seres mejores o peores, mas no hacer que pierdan su naturaleza propia. Cuando los torna peores, es que debilita o su cuerpo o su alma, lo cual ocurre cuando un accidente se convierte en causa de vicio para el alma—alma sensitiva y vegetativa—que comparte las pasiones del cuerpo y que es dada al principio inferior—es decir, al animal—por el principio superior—alma racional—, o bien cuando el cuerpo, por su mala organización, pone trabas a aquellos actos en que el alma necesita de su concurso, asemejándose entonces a

una lira mal templada e incapaz de dar sonos que formen una perfecta armonía.

XIV.—¿Qué diremos de la pobreza, de las riquezas, de la gloria, del mando? Si un hombre recibe esas riquezas de sus padres, los astros han anunciado solamente que sería rico, como se han limitado a anunciar su nobleza, si la debía a su nacimiento. Si un hombre ha adquirido riquezas merced a su propio mérito y a que su cuerpo haya contribuído a ello, las causas que han dado vigor a su cuerpo han podido concurrir a su buena suerte, siendo esas causas, en primer lugar, sus padres, luego su patria, si está dotada de un buen clima, y, finalmente, la fecundidad del suelo. Si ese hombre debe sus riquezas a su virtud, a esta sólo hay que atribuir las, así como los precederos beneficios que puede poseer por un favor divino. Si ha recibido sus riquezas de personas virtuosas, también su fortuna tiene como causa la virtud. Si las ha recibido de hombres perversos, pero por un motivo justo, provienen de un buen principio que ha obrado en dichos hombres. Finalmente, si un hombre que ha allegado riquezas es perverso, la causa de su fortuna es esa misma perversidad y el principio de que proviene; también hay que comprender en el orden de las causas a los que han podido darle dinero. Si un hombre debe sus riquezas a los trabajos, a los trabajos agrícolas, por ejemplo, esas sus riquezas tienen como causa los cuidados del labrador y el concurso de la circunstancias exteriores. Si ha encontrado un tesoro, algo del universo ha debido de contribuir a ello. Ese descubrimiento ha podido, por otra parte, ser anunciado, porque todas las cosas se encadenan unas con otras, y, por ende, se anuncian mutuamente. Disipa un hombre sus riquezas, y la pérdida de éstas tiene en él su causa; le son arrebatadas, y la causa de esa pérdida es el expoliador. Ha padecido un naufragio; multitud de cosas han podido concurrir en él.

La gloria se adquiere justa o injustamente. Si es justamente adquirida, débese a que quien la adquiere ha prestado servicios, o bien a la estimación de los demás hombres. Si se adquiere injustamente, tiene como causa la injusticia de quienes conceden honras a ese hombre. Lo mismo ocurre con el mando, que puede ser merecido o no, debiéndose en el primer caso a la equidad de los electores o a la actividad del hombre que lo ha obtenido con el concurso de sus amigos, o a cualquier otra circunstancia. Un matrimonio es determinado por una preferencia, o por una circunstancia accidental, o por el concurso de diversas circunstancias. La procreación de los hijos es una consecuencia de ello: tiene lugar conforme a la *razón espermática*, si no encuentra obstáculo; si es viciosa, es porque hay algún defecto interior, sea en la madre que concibe, sea en el padre que está mal dispuesto para esa procreación.

XV.—Habla Platón de suertes, de condiciones cuya selección es confirmada por un giro del huso de Cloto; también habla de un demonio que ayuda a cada cual a realizar su destino. ¿Qué condiciones son esas? Son la disposición en que estaba el universo cuando cada una de las almas entró en un cuerpo, la naturaleza de ese su cuerpo, de sus padres, de su patria; en una palabra, el conjunto de las circunstancias exteriores. Se ve que todas estas cosas, en sus detalles tanto como en su conjunto, son producidas simultáneamente y ligadas en cierto modo por una de las Parcas—por Cloto. Laquésis presenta las condiciones a las almas. Por último, Atropos hace irrevocable el cumplimiento de todas las circunstancias de cada destino.

Entre los hombres, unos, fascinados por el universo y por los objetos exteriores, abdican completa o parcialmente su libertad. Otros, señoreando lo que les rodea, elevan su cabeza hasta el cielo, y, emancipándose de las influencias exteriores, conservan libre la mejor

parte de su alma, la que forma la esencia primitiva de la misma; porque sería un error creer que la naturaleza del alma sea determinada por las pasiones que le hacen sentir los objetos exteriores, que no tenga por sí misma una esencia propia. Por el contrario, comoquiera que desempeña el papel de principio, tiene mucho más que las otras cosas, facultades aptas para llevar a cabo los actos que son propios de su naturaleza. Necesariamente, puesto que es una esencia, posee, a más de la existencia, apetitos, facultades activas, poder de vivir bien. El compuesto del alma y del cuerpo, o sea el animal, depende de la naturaleza que lo ha formado, de la cual recibe sus cualidades, sus acciones. Si el alma *se separa del cuerpo*, produce los actos que son propios de su naturaleza y que no dependen del cuerpo; no se atribuye las pasiones del cuerpo, porque reconoce que ella posee otra naturaleza.

XVI.—¿Qué hay de mixto, qué hay de puro en el alma? ¿Qué parte del alma es separable, qué parte no lo es en tanto el alma está en un cuerpo? ¿Qué es lo animal? Esto es lo que tendremos que examinar más tarde en otra discusión, porque no hay acuerdo en estos puntos. Por lo pronto, expliquemos en qué sentido dijimos más arriba que el Alma gobierna al universo por medio de la *Razón*.

¿Forma el Alma universal todos los seres sucesivamente, primero el hombre, luego el caballo, luego otro animal, las bestias salvajes por último? ¿Empieza por producir la tierra y el fuego, y después, al ver el concurso de todas estas cosas que se destruyen o se ayudan mutuamente, no considera más que su conjunto y su conexión, sin cuidarse de los accidentes que ulteriormente les ocurran? ¿Se limita a reproducir las generaciones precedentes de los animales, y deja a estos expuestos a las *pasiones* que unos a otros se causan?

—¿Diremos que el Alma es la causa de esas *pasiones* porque engendra los seres que las producen?

¿Contiene la *razón* de cada individuo sus *acciones* y sus *pasiones*, de tal suerte que estas no sean accidentales ni fortuitas, sino necesarias?

¿Las producen las *razones*, o las conocen sin producir las; o más bien es que el Alma, que contiene las *razones generatrices*, conoce los efectos de todas sus obras, razonando con arreglo al principio de que el concurso de las mismas circunstancias debe producir, evidentemente, los mismos efectos? Si esto es así, el Alma, comprendiendo o previendo los efectos de sus obras, determina y encadena por medio de ellos todas las cosas que han de ocurrir; considera, por tanto, los accidentes y los consiguientes, y por lo que precede prevé lo que debe seguir. A este proceder así unos seres de otros, se debe el que las razas se bastardeen continuamente: por ejemplo, los hombres degeneran porque, al alejarse continua y necesariamente del tipo primitivo, las *razones espermáticas* ceden necesariamente a las *pasiones de la materia*.

¿Considera entonces el Alma toda la serie de los hechos y se pasa la existencia vigilando las *pasiones* que sus obras habrán de experimentar? ¿No deja nunca de pensar en éstas, no les da nunca la última mano regulándolas de una vez para siempre, de manera que siempre marchen bien? ¿Aseméjase a un agricultor que, en lugar de limitarse a sembrar y a plantar, trabaja incesantemente en reparar los daños causados por las lluvias, por los vientos y tempestades?

Si esta hipótesis es absurda, hay que admitir que el Alma conoce de antemano, o incluso que las *razones espermáticas* contienen los accidentes que ocurren a los seres engendrados—es decir, su destrucción y todos los efectos de sus defectos. En ese caso, estamos obligados a decir que los defectos provienen de las razones es-

permáticas, aun cuando las artes y sus razones no contengan error, ni defecto, ni destrucción de una obra de arte.

Acaso se diga aquí: Mal puede haber en el universo nada malo ni contrario a la naturaleza; preciso es conceder que incluso lo que parece menos bueno tiene también su utilidad. ¡Cómo!, ¿admitiremos, según eso, que lo que es menos bueno concurre a la perfección del universo, y que no es necesario que todas las cosas sean bellas? Es que los mismos contrarios contribuyen a la perfección del universo, y el mundo no podría existir sin ellos. Lo mismo ocurre en todos los seres vivientes. La *razón espermática* trae necesariamente y forma lo que es mejor; lo que es menos bueno se halla contenido en potencia en las razones, y en acto en los seres engendrados. El Alma universal no tiene, pues, necesidad de ocuparse de ello, ni de hacer que las razones actúen. Si, imprimiendo una sacudida a las razones que proceden de principios superiores, la materia altera lo que recibe, las razones, con todo, la someten a lo que es mejor—a la forma. Todas las cosas forman, pues, un conjunto armonioso porque provienen a la vez de la *materia* y de las *razones* que las engendran.

XVII.—Examinemos si las *razones* contenidas en el Alma son *pensamientos*. ¿Cómo podría el Alma *producir* por medio de *pensamientos*? Es la *Razón* la que *produce en la materia*. Ahora bien, el *Principio que produce naturalmente* no es un *pensamiento*, ni una *intuición*, sino una *Potencia que da forma a la materia ciegamente*, como un círculo da al agua una figura y una huella circular. En efecto, la *Potencia natural y generatriz* tiene como función el *producir*; mas necesita del concurso de la *Potencia principal del Alma* que forma y hace actuar al *Alma generatriz infundida en la materia*. ¿Forma la *Potencia principal del Alma* al Alma

generatriz por medio del *razonamiento*? Si es con el *razonamiento*, debe considerar o bien otro objeto, o bien el que en sí misma posee. Si considera el que en sí misma posee, no necesita *razonar*; porque no es con el *razonamiento* con lo que el Alma da forma a la materia, sino con la *Potencia que contiene a las razones*, única Potencia que es eficaz y capaz de producir. El Alma, por consiguiente, produce *por medio de las formas*. Recibe de la Inteligencia las formas que transmite. La Inteligencia da las formas al *Alma universal que está situada inmediatamente por bajo de ella*, y el Alma universal las transmite al *Alma inferior*—a la *Potencia natural y generatriz*—, dándole forma e iluminándola. El Alma inferior produce, unas veces, sin hallar obstáculos, otras encontrándolos. En este último caso produce cosas menos perfectas. Como ha recibido *poder de producir*, y como contiene las *razones que no son las primeras*—es decir, las *razones espermáticas*, inferiores a las *ideas*—, no sólo produce en virtud de lo que ha recibido, sino que además saca de sí misma algo—la *materia*—que es evidentemente inferior. Produce sin duda un ser viviente—el universo—, pero un ser viviente que es menos perfecto, que goza menos bien de la vida, porque ocupa el último lugar, porque es grosero y difícil de gobernar, porque la materia que lo compone es en cierto modo la *hez amarga* de los principios superiores, porque ésta esparce su amargor en torno a sí y comunica algo de ella al universo.

XVIII.—¿Es, según esto, preciso considerar como necesarios los males que se encuentran en el universo, porque son consecuencia de principios superiores? Sí; puesto que, sin ellos, el universo sería imperfecto. La mayor parte de los males, o más bien los males todos, son útiles al universo: así los animales venenosos; mas con frecuencia no se sabe para qué sirven. La misma maldad es útil en muchos respectos, y puede producir

multitud de cosas bellas: así, por ejemplo, lleva a hermosas invenciones, obliga a los hombres a la prudencia, y no los deja dormirse en indolente seguridad.

Si estas reflexiones son justas, hay que admitir que el Alma universal contempla siempre los mejores principios, porque está vuelta hacia el mundo inteligible y hacia Dios. Como se hinche de ellos y como está perinchida de ellos, desbórdase en cierto modo sobre su imagen, sobre la Potencia que ocupa el lugar póstre—la Potencia natural y generatriz—, y que, por consiguiente, es la última Potencia creadora. Por encima de esta Potencia creadora está la Potencia del Alma que recibe las formas inmediatamente de la Inteligencia. Por encima de todo está la Inteligencia, el Demiurgo, que da las formas al Alma universal, y ésta imprime huellas de las mismas en la potencia—la Potencia natural y generatriz—que ocupa el tercer lugar. Este mundo es, pues, verdaderamente, una *imagen que perpétuamente se forma*. Los dos principios primeros son inmóviles; el tercero, por su esencia, es igualmente inmóvil, pero está sumido en la materia; por ende, pasa a ser móvil por accidente. En tanto que la Inteligencia y el Alma subsisten, las *razones* dimanán de ellas a esa imagen del Alma—a la Potencia natural y generatriz—, de la misma suerte que, en tanto que el sol subsiste, toda luz emana de él.

CUARTO TRATADO

De la Materia

I.—La Materia es un *sujeto* (es decir, que no es atributo de nada, sino que, al revés, todo lo que no es ella es atributo suyo) y un *receptáculo de formas*. Tal es la aserción común a todos los autores que de la Materia se han ocupado y que han llegado a formarse una idea de esta naturaleza de ser; mas en este punto acaba el acuerdo, porque saber cuál es esa *substancia* o *sujeto*, qué esencias recibe, y cómo las recibe, son todas ellas cuestiones sobre las que hay divergencia de pareceres.

Los unos, que no admiten otros seres que los cuerpos ni reconocen otra esencia que la que los cuerpos contienen, pretenden que no hay más que una sola especie de materia, que ésta sirve de sujeto a los elementos, que es la esencia misma; que todas las demás cosas no son sino *pasiones* de la materia, *materia modificada*; tales son los *elementos*. Los partidarios de esta doctrina no vacilan en introducir esa materia en la materia de los mismos dioses, de suerte que su Dios supremo no es sino la *materia modificada*. A más de esto, hacen de la materia un cuerpo, y dicen que es un *cuerpo sin cualidad*, al paso que le atribuyen también *magnitud*.

Otros admiten que la materia es incorpórea. Algunos de éstos últimos distinguen dos especies de materia: la una es la substancia de los cuerpos, esa substancia de que hablan los primeros—los estoicos; la

otra, de una substancia superior, es el sujeto de las formas y de las esencias incorpóreas.

II.—Examinemos ante todo si esa materia de las esencias incorpóreas existe, cómo existe, y qué es.

Si la esencia de la materia es algo *indeterminado*, *informe*, y si en los seres inteligibles, que son perfectos, no debe haber nada indeterminado ni informe, parece que mal podría haber materia en el mundo inteligible. Como, en éste, toda esencia es simple, en modo alguno tendría necesidad de la materia que, al unirse a otra cosa, constituye un compuesto. La materia es necesaria en los seres que son engendrados, que hacen nacer una cosa de otra; porque son esos seres los que han llevado a la concepción de la materia. Pero, se dirá, en los seres que no son engendrados, la materia parece inútil. ¿De dónde habría podido venir y pasar a las esencias inteligibles? Si ha sido engendrada, lo ha sido por un principio; si es eterna, habrá varios principios; entonces, los seres que ocupan el primer lugar serán contingentes. Por último, si la forma, en esos seres, viene a unirse a la materia, su unión constituirá un cuerpo, de suerte que los inteligibles serán corporales.

III.—Responderemos ante todo que no hay que desdenar en todas partes lo indeterminado ni lo que se concibe como informe, si es eso el sujeto de cosas superiores y excelentes: así, el alma es indeterminada respecto de la inteligencia y de la razón, que le dan una forma y una naturaleza mejor. Además, si se dice que las cosas inteligibles son *compuestas*—compuestas de materia y de forma—, no es en el sentido en que se dice de los cuerpos: las *razones* son compuestas, y en virtud de su acto producen otros compuestos, la *naturaleza*, que aspira a la forma. Si lo compuesto, en el mundo inteligible, tiende hacia otro principio, o depende de él, la diferencia que hay entre ese compuesto y los

cuerpos es todavía más marcada. Además, la materia de las cosas engendradas cambia sin cesar de forma, en tanto que la materia de los inteligibles es idéntica siempre. En la esfera superior, por el contrario, la materia es todas las cosas simultáneamente, y, al poseer todas las cosas, mal podría transformarse. Por consiguiente, en esa esfera, jamás es informe, puesto que ni siquiera lo es aquí abajo. Lo único que ocurre es que la una—la materia inteligible—está situada en diferentes condiciones que la otra—la materia sensible. Pero la primera, ¿es engendrada, o eterna? Cuestión es ésta que no podremos decidir hasta que hayamos determinado qué es esa materia.

IV.—Admitamos ahora la existencia de las *ideas*, cuya realidad hemos demostrado en otro lugar, y saquemos las consecuencias que de ello se desprenden. Las ideas tienen necesariamente algo de común, puesto que son múltiples, y algo propio, toda vez que son diferentes unas de otras. Ahora bien, lo propio de cada idea, la diferencia que la separa de las demás, es su *forma* particular. Pero la forma supone un *sujeto* que la recibe y que sea determinado por la diferencia. que la reciba y que sea determinado por la diferencia. Siempre hay, por tanto, una materia que recibe la forma; siempre hoy un sujeto.

Por otra parte, nuestro mundo es la imagen del mundo inteligible. Ahora bien, comoquiera que está compuesto de materia y de forma, si se sigue de esto que en la región superna debe de haber también materia. De otra manera, ¿cómo podrá darse al *mundo* inteligible el nombre de *Kósmos*—es decir, de todo lleno de *orden* y de *belleza*—, si no se ve que la materia, en él, reciba la forma? ¿Ni cómo se ha de ver en él la forma, si no se considera lo que la recibe? Ese mundo es indivisible absolutamente, divisible relativamente. Ahora bien, si sus partes son distintas unas de otras, su división,

su distinción es una modificación pasiva de la materia, puesto que es ésta la que es dividida. Si la multitud de las ideas constituye un ser indivisible, esa multitud, que reside en un ser *uno*, tiene a ese ser *uno* por sujeto, por materia, y es sus formas. Este sujeto uno y vario se concibe como variado y revestido de formas múltiples; se concibe, pues, como *informe* antes de concebirse como variado. Quitadle con el pensamiento la variedad, las formas, las razones, los caracteres inteligibles: cuanto es anterior a todo eso es indeterminado e informe; ya no queda en ese sujeto ninguna de las cosas que se encuentran en él y con él.

V.—Si de que los inteligibles son inmutables y de que la materia, en ellos, está siempre unida a la forma se concluyese que no contienen materia, llegaríase hasta pretender que no hay materia en los cuerpos; porque la materia de los cuerpos tiene siempre una forma, y todo cuerpo es completo—esto es, contiene una forma y una materia—siempre. Cada cuerpo no es por ello menos compuesto, y la inteligencia reconoce que es doble; porque la inteligencia divide hasta que llega a lo simple, a lo que ya no puede descomponerse; no se detiene hasta tanto que no ha encontrado el fondo de las cosas. Ahora bien, el fondo de cada cosa es la materia. Toda materia es tenebrosa, porque la razón—la forma—es la luz, y la inteligencia es la razón. Cuando la inteligencia considera la razón en un objeto, mira como tenebroso lo que está por debajo de la razón, lo que está por debajo de la luz. Parejamente el ojo, que es luminoso y que dirige sus miradas a la luz y a los colores que son especies de luz, considera como tenebroso y material lo que está por debajo, lo que esconden los colores.

Hay, por otra parte, una gran diferencia entre el fondo tenebroso de las cosas inteligibles y el de las cosas sensibles: hay tanta diferencia entre la materia de las

primeras y la de las segundas, cuanta hay entre la forma de las unas y la de las otras. La materia divina, al recibir la forma que la determina, posee una vida intelectual y determinada. Por el contrario, aun en el punto en que la materia de los cuerpos pasa a ser una cosa determinada, no es viviente ni pensante, sino muerta, no obstante su prestada belleza. Como la forma de los objetos sensibles no es más que una *imagen*, su materia tampoco es más que una *imagen*. Como la forma de los inteligibles posee una verdadera realidad, su substancia tiene el mismo carácter. Con razón, por consiguiente, se llama *esencia* a la materia, cuando se habla de la materia inteligible: porque la substancia de los inteligibles es verdaderamente una *esencia*, sobre todo si se la concibe con la forma que es en ella; entonces, la esencia es el conjunto luminoso de la materia y de la forma. Preguntar si la materia inteligible es eterna es preguntar si las ideas lo son: en efecto, *los inteligibles son engendrados en el sentido de que tienen un principio; son no engendrados en el sentido de que no han empezado a existir, que, de toda eternidad, reciben su existencia de su principio; no se parecen a las cosas que devienen siempre, como nuestro mundo, sino que existen siempre, como el mundo inteligible.*

La *Diferencia* que reside en el mundo inteligible produce siempre en él la materia; porque, en ese mundo, es la Diferencia lo que constituye el principio de la materia, así como el *Movimiento primero*; así vemos que este último es igualmente denominado Diferencia, porque la Diferencia y el Movimiento primero han nacido juntos. El Movimiento y la Diferencia, que proceden de lo Primero—es decir, del Bien—, son indeterminados y necesitan del Bien para ser determinados. Ahora bien, se determinan cuando *se vuelven hacia él*. Hasta ese punto, la materia es indeterminada, lo mismo que la Diferencia; no es buena porque todavía no

está iluminada por la luz de lo Primero. Puesto que *lo Primero es la fuente de toda luz*, el objeto que de él recibe su luz no la posee siempre; ese objeto difiere de la luz, y la posee como cosa extraña él, ya que la recibe de otro.

Tal es la naturaleza de la materia contenida en las esencias inteligibles. Acaso la hayamos explicado con mayor prolijidad de lo que fuera necesario.

VI.—Hablemos ahora del sujeto de los cuerpos. La *transformación* de unos elementos en otros demuestra que deben de tener un sujeto. Su transformación no es una destrucción completa; si no, habría en ella una *esencia* que iría a perderse en el *no ser*. Por otra parte, lo que es engendrado no pasa del no ser absoluto al ser; todo cambio no es más que el paso de una forma a otra. Supone un sujeto permanente que recibe la forma de la cosa engendada y pierde la forma anterior. Esto es lo que demuestra la *destrucción*: ésta, en efecto, sólo alcanza a lo compuesto; por tanto, todo objeto disuelto está compuesto de una forma y de una materia. La inducción prueba también que el objeto destruído es compuesto. La *disolución* lo demuestra igualmente: un vaso al disolverse, da oro; el oro, agua, y el agua, alguna otra cosa análoga a su naturaleza. Los elementos, en fin, son, necesariamente, o la forma, o la materia primera, o bien el compuesto de la forma y de la materia; no pueden ser la forma, ya que sin la materia mal podrían tener masa ni extensión; tampoco pueden ser la materia primera, puesto que están sujetos a destrucción. Están, por tanto, compuestos de forma y de materia: la forma constituye la esencia y la cualidad; la materia, el sujeto que es indeterminado, porque no es una forma.

VII.—Empédocles hace consistir la materia en los *elementos*; pero la corrupción a que tales elementos se hallan expuestos, refuta esa opinión.

Anaxágoras supone que la materia es una *mezcla*, y, en lugar de decir que ésta es la capacidad de llegar a ser todas las cosas, afirma de ella que contiene todas las cosas en acto. Aniquila así la *Inteligencia* que había introducido en el mundo, ya que, según él, la *Inteligencia* no da al resto la forma y la figura: es contemporánea de la materia, en lugar de ser anterior a ella. Ahora bien, es imposible que la *Inteligencia* sea contemporánea de la materia, puesto que si la mezcla participa del ser; si el propio ser es la *mezcla*, necesitarán uno y otra un tercer principio. Por consiguiente, si el *Demiurgo* es necesariamente anterior, ¿qué necesidad había de que las formas fuesen en pequeño en la materia; de que la *Inteligencia*, luego, desenmarañase la inextricable confusión de aquéllas, cuando es posible dar cualidades a la materia—puesto que no posee ninguna—y someterla por entero a la forma? ¿Cómo puede, en fin, estar todo en todo?

En cuanto a quien admite que la materia es lo *infinito*, que explique en qué consiste ese *infinito*. ¿Entiende por *infinito* la inmensidad? Nada semejante podría existir en la realidad: lo *infinito* no existe, ni por sí, ni en otra naturaleza—como accidente de un cuerpo, por ejemplo. Lo *infinito* no existe por sí, porque cada una de sus partes sería necesariamente infinita. Tampoco existe lo *infinito* como accidente, pues que aquello de que fuese accidente no sería por sí mismo ni infinito ni simple, y, por consiguiente, no sería la materia.

Tampoco los *átomos* podrían desempeñar el papel de materia, puesto que no son nada, porque todo cuerpo es divisible hasta el infinito. Contra el sistema de los *átomos* pudiera alegarse, además, la continuidad de los cuerpos y su humedad. Por otra parte, es imposible que exista nada sin la inteligencia y el alma, que no podrían estar compuestas de átomos; es imposible que una

naturaleza que sea otra que los *átomos* produzca nada con éstos, porque ningún Demiurgo podría producir cosa alguna con una materia sin continuidad. Otras mil objeciones pudieran hacerse y se han hecho contra este sistema. Pero es superfluo prolongar esta discusión.

VIII.—¿Cuál es, pues, esa materia una, continua, sin cualidad? Evidentemente, no puede ser un cuerpo, ya que no tiene cualidad; si fuese un cuerpo, poseería una cualidad. Decimos que es la materia de todos los objetos sensibles, y no la materia de los unos, la forma de los otros, como la arcilla es la materia relativamente para el alfarero, sin ser la materia absolutamente. Puesto que no consideramos la materia de tal o cual objeto, sino la materia de todas las cosas, no atribuiremos a su naturaleza nada de lo que cae bajo los sentidos, ninguna cualidad, ni color, ni calor, ni frío, ni ligereza, ni peso, ni densidad, ni rareza, ni figura, ni magnitud, por consiguiente; porque una cosa es la magnitud, y otra ser grande, una la figura y otra ser figurado. La materia, por tanto, no es una cosa compuesta, sino simple, una por su naturaleza. Sólo con esa condición estará privada de todas las propiedades.

El principio que da forma a la materia le dará la forma como una cosa ajena a su naturaleza; introducirá igualmente en ella la magnitud y todas las propiedades que son reales. Si no, será esclavo de la magnitud de la materia, cuya magnitud no determinará con arreglo a su voluntad, sino según la disposición de la materia. Suponer que su voluntad se concierta con la magnitud de la materia es forjar una ficción absurda. Por el contrario, si la causa eficiente precede a la materia, la materia será absolutamente tal como la causa eficiente quiera que sea, capaz de recibir dócilmente toda especie de forma, y por consiguiente, la magnitud. Si la materia tuviese magnitud, tendría asimismo figura, con lo que sería más difícil de molestar. La forma, pues, entra en la

materia aportándole todo lo que constituye la esencia corporal. Ahora bien, toda forma contiene una magnitud y una cantidad que son determinadas por la razón —por la esencia—y con ella. Por eso la cantidad, en todas las especies de seres, sólo es determinada con la forma: porque la cantidad—la magnitud—del hombre no es la cantidad del pájaro. Sería absurdo que pretendiésemos que dar a la materia la cantidad de un pájaro e imprimirle su cualidad son dos cosas diferentes; que la *cualidad* es una razón, y que la *cantidad* no es una forma: porque la cantidad es medida y número.

IX.—Pero, se nos dirá, ¿cómo concebir una cosa sin magnitud? Es que no toda cosa es idéntica a la cantidad. El ser es distinto de la cantidad, puesto que existen otras muchas aparte de ella. Hay que admitir que ninguna naturaleza incorporeal tiene cantidad. La materia, por tanto, es incorporeal. Por otra parte, la *cantidad* no es un *quantum*; un *quantum* es una cosa que participa de la cantidad: nueva prueba de que la cantidad es una forma. Del mismo modo que un objeto pasa a ser blanco por la presencia de la blancura, y que lo que produce en el animal la blancura y los diversos colores no es un color variado, sino una razón variada, así *lo que produce un quantum* no es un *quantum*, sino el *quantum* mismo, o la cantidad misma, o la razón. Al entrar la cantidad en la materia, ¿extiende a ésta para darle magnitud? En modo alguno; como que la materia no había sido comprimida. La forma da a la materia la magnitud que ésta no tenía, como le imprime la cualidad de que la última carecía.

X.—Pues entonces, me diréis, ¿cómo concebir la materia sin cantidad?—¿Cómo, responderé, la concebís sin calidad?—Pero, ¿por qué concepción, por qué intuición puede llegarse a ella?—Por la *indeterminación misma del alma*. Puesto que *lo que conoce debe ser semejante a lo que es conocido*, lo indeterminado debe

ser aprehendido por lo indeterminado. La razón puede ser determinada respecto de lo indeterminado; mas la mirada que sobre ello proyecta es indeterminada. Si cada cosa es conocida por la razón y por la inteligencia, la razón, aquí, nos dice de la materia lo que debe decirnos; al querer concebir la materia de una materia intelectual, la inteligencia llega a un estado que es la *ausencia de inteligencia*, o más bien se forma de la materia una *imagen bastarda*, ilegítima, que proviene de lo otro, que no es verdadero, y compuesta con la otra razón. Por eso ha dicho Platón que la materia es percibida por un *razonamiento bastardo*. ¿En qué consiste la indeterminación del alma? ¿En una ignorancia absoluta, en una ausencia completa de todo conocimiento? No: lo indeterminado del alma implica algo positivo—a más de algo negativo. Como la obscuridad es para el ojo la materia de todo color invisible, el alma, al hacer abstracción, en los objetos sensibles, de todas las cosas que son en cierto modo luz de los mismos, no puede determinar lo que queda entonces, y lo mismo que el ojo, en las tinieblas, se torna semejante a éstas, así el alma se torna semejante a lo que ve. ¿Es que ve algo, entonces? Sin duda que sí: ve algo que ni tiene figura, ni color, ni siquiera magnitud. Si ese algo tuviese magnitud, el alma le atribuiría una forma.

Cuando el alma no piensa nada, ¿no está en un estado idéntico a aquel por que pasa cuando piensa en la materia? No. Cuando el alma no piensa nada, cuando nada afirma, nada experimenta. Cuando piensa en la materia, experimenta algo, recibe la *impresión de lo informe*. Cuando se representa los objetos que tienen una forma y una magnitud, los concibe como compuestos, porque los ve distinguidos y determinados por las cualidades que contienen. Concibe, pues, el todo y los dos elementos que lo forman. Tiene así una per-

cepción clara, una sensación viva de las propiedades inherentes a la materia. Por el contrario, sólo tiene una percepción oscura del sujeto informe, ya que en éste no hay forma. Por consiguiente, cuando el alma considera la materia en el todo, en el compuesto, con las cualidades inherentes a ese compuesto, los separa, los analiza, y lo que la razón deja después de ese análisis, percíbelo el alma vagamente, obscuramente, porque es una cosa vaga, oscura; lo piensa sin pensarlo realmente. Por otra parte, como la materia no permanece informe, como tiene siempre una forma en los objetos, el alma le impone siempre la forma de las cosas, porque soporta trabajosamente lo indeterminado, porque parece que tema a salir del orden de los seres y detenerse largamente en el no ser.

XI.—¿Es necesario, para componer los cuerpos—sè nos dirá—, otra cosa que la extensión y todas las cualidades?—Sí. Es preciso, además, un sujeto que las reciba. Ese sujeto no es una masa, pues que, si fuera una masa, sería una extensión.—Si ese sujeto no tiene extensión, se objetará a esto, ¿cómo es que es un receptáculo? Falto de extensión, ¿de qué sirve, si no contribuye a la forma y a las cualidades, ni a la magnitud y a la extensión? Parece que la extensión, en cualquiera parte que esté, es dada a los cuerpos por la materia. Del mismo modo que las acciones, los efectos, los tiempos, los movimientos, aunque no impliquen ninguna materia, son, sin embargo, seres, parece que los cuerpos elementales no implican necesariamente una materia sin extensión, sino que son seres individuales cuya substancia diversa está constituida por la mezcla de diversas formas. Esa materia sin extensión parece, por consiguiente, no ser más que una frase vacía de sentido.

He aquí la respuesta que daremos a esta objeción: En primer lugar, no todo receptáculo es, de toda necesidad, una masa, a menos que ya haya recibido la

extensión. El alma, que posee todas las cosas, las contiene a todas a la vez. Si fuese extensa, poseería todas las cosas en extensión. Así la materia recibe en extensión cuanto contiene, porque es susceptible de extensión. Asimismo, en los animales y en los vegetales, al aumento y a la disminución de la magnitud corresponde un aumento y una disminución de la cualidad. Sería un error suponer que la magnitud es necesaria a la materia porque, en los objetos sensibles, exista previamente una magnitud sobre la cual se ejerce la acción del principio que forma dichos objetos; porque la materia de éstos no es la materia pura, sino tal o cual materia. La materia pura y simple debe recibir su extensión de otro principio. Por consiguiente, en modo alguno podría ser una masa el receptáculo de la forma; al recibir la extensión recibe, además, las otras cualidades. La materia es la imagen de la extensión, porque la materia primera posee aptitud para llegar a ser extensión. Es corriente representarse la materia como una extensión vacía; así algunos filósofos han apuntado que la materia es lo mismo que el vacío. Repito, pues, que la materia es la imagen de la extensión, porque el alma, como no puede determinar nada cuando considera la materia, derrámase en la indeterminación, sin poder circunscribir ni señalar nada; si no, determinaría algo. Ese sujeto no podría ser llamado exclusivamente grande o pequeño; es a la vez *grande y pequeño*. Es a la vez extenso e inextenso porque es la materia de la extensión. Si es agrandado o empequeñecido, recorre en algún modo la extensión. Su indeterminación es una extensión que consiste en ser el receptáculo mismo de la extensión, pero en no ser verdaderamente más que la extensión imaginaria, como más arriba hemos explicado. Cada una de las demás formas, que no tienen extensión, pero que son formas, son determinadas, y, por consiguiente, no implican

ninguna idea de extensión. La materia, por el contrario, como es indeterminada, incapaz de permanecer en sí misma, proclive a recibir dondequiera todas las formas, como es siempre dócil, deviene múltiple por su docilidad y por la generación a que se presta. De esta manera es como parece tener por naturaleza la extensión.

XII.—Las extensiones concurren, por consiguiente, a la constitución de los cuerpos, porque las formas de los cuerpos están en extensiones. Esas formas se producen, no en la extensión, que es una forma, sino en el sujeto que ha recibido la extensión. Si se produjesen en la extensión en lugar de producirse en la materia, no tendrían extensión ni substancia, porque no serían más que razones. Ahora bien, como las razones residen en el alma, no habría cuerpos. En el mundo sensible, pues, la multiplicidad de las formas debe tener un sujeto uno, que haya recibido la extensión, y, por consiguiente, sea otro que la extensión. Todas las cosas que se mezclan forman un mixto, porque contienen materia; no han menester de otro sujeto, puesto que cada una de ellas aporta consigo su materia. Pero las formas necesitan un receptáculo, un vaso, o un lugar. Ahora bien, el lugar es posterior a la materia y a los cuerpos. Los cuerpos presuponen, por ende, la materia. Si las acciones y las operaciones son inmateriales, no resulta de esto que también lo sean los cuerpos. Los cuerpos son compuestos; las acciones no. Cuando una acción se produce, la materia sirve de sujeto al agente; permanece en él sin entrar por sí misma en acción, porque no es eso lo que busca el agente. Una acción no se cambia en otra acción, y, por consiguiente, no tiene necesidad de contener materia; lo que pasa de una acción a otra es el agente, y, por tanto, él es quien sirve de materia a las acciones.

La materia es, pues, necesaria a la cualidad tanto

como a la cantidad; por consiguiente, a los cuerpos. No es una frase vacía de sentido, sino un sujeto, aun cuando no sea visible ni extensa; si no, estaríamos obligados, por la misma razón, a negar también las cualidades y la extensión, ya que podría decirse que cada una de estas cosas, tomadas en sí misma, no es nada real. Si estas cosas poseen existencia, aun cuando su existencia sea obscura, con mayor razón debe poseer existencia la materia, aunque su existencia no sea clara ni aprehensible para los sentidos. En efecto, la materia no puede ser percibida por la vista, puesto que es incolora, ni por el oído, ya que no produce sonido alguno, ni por el olfato o el gusto, puesto que no es volátil ni húmeda. ¿Es percibida, a lo menos, por el tacto? No, porque no es un cuerpo. El tacto no toca sino el cuerpo, reconoce que es denso o raro, duro o blando, húmedo o seco. Ahora bien, ninguno de esos atributos es propio de la materia. Esta, por consiguiente, sólo puede ser concebida por un razonamiento que no implique la presencia de la inteligencia; que, por el contrario, suponga la completa ausencia de la misma, y que merezca así el nombre de *razonamiento bastardo*. La misma *corporeidad* no es propia de la materia. Si la corporeidad es una razón—una forma—, difiere ciertamente de la materia; una y otra son dos cosas distintas. Si la corporeidad es considerada cuando ha modificado ya a la materia y se ha mezclado con ella, entonces es un cuerpo, y ya no es la materia pura y simple.

XIII.—Si se quiere que el sujeto de las cosas sea una cualidad común a todos los elementos, hay que explicar ante todo cuál es esa cualidad; luego, cómo sirve de sujeto una cualidad, cómo una cualidad inextensa, inmaterial, es percibida en una cosa inextensa; por último, si esa cualidad es determinada, cómo es la ma-

teria—porque si es algo indeterminado, ya no es una cualidad, sino la materia misma que buscamos.

Pero, podrá decirse, si la materia no posee ninguna cualidad, porque en virtud de su naturaleza no participa en ninguna cualidad de las demás cosas, ¿qué impide que esa misma propiedad de no participar en ninguna cualidad no sea, en la materia, una cualificación, un carácter particular y distintivo, que consiste en la *privación* de todas las demás cosas? En el hombre, la privación de alguna cosa es una cualidad: la privación de la vista, por ejemplo, es la ceguera. Si en la materia hay privación de ciertas cosas, esa privación es también para aquélla una cualificación. Si hay en la materia una privación absoluta de todas las cosas, nuestro aserto está mejor fundado aún, ya que la privación es una cualificación.—Pero hacer semejante objeción es convertirlo todo en cualidades y cosas cualificadas. En ese caso, la cantidad es una cualidad, ni más ni menos que la esencia. Cada cosa cualificada debe poseer una cualidad. Es ridículo pretender que una cosa cualificada lo sea por lo que carece de cualidad, por lo que *es otro* que la cualidad.

¿Se dirá que esto es posible porque *ser otro* es una cualidad? Preguntaremos entonces si la cosa que *es otra*, que *es diferente*, es la *diferencia misma*. Si es la *diferencia misma*, no lo es en cuanto cosa cualificada, puesto que la cualidad no es una cosa cualificada. Si esa cosa *es otra, diferente*, tan sólo, entonces no lo es por sí misma, sino tan sólo por la *diferencia*, como una cosa es *idéntica* por la *identidad*. La *privación* no es, pues, una cualidad, ni una cosa cualificada, sino la ausencia de cualidad o de otra cosa, como el silencio es la ausencia del sonido. La privación es una cosa negativa; la cualificación es una cosa positiva. La propiedad de la materia no es una forma, porque su propiedad consiste precisamente en no tener cualificación ni

forma. Es absurdo pretender que esté cualificada por que no tenga cualidad; es como si se sostuviese que es extensa precisamente porque no tiene extensión. La *propiedad* de la materia no es, pues, otra cosa que en ella *ser lo que es*. Su propiedad no es un atributo: consiste en una *disposición a llegar a ser las demás cosas*, porque es otra que ellas. No sólo esas demás cosas son otras que la materia, sino que, además, cada una de ellas tiene una forma individual. El único nombre que conviene a la materia es: *otro (állo)*, o, mejor aún, *otros (álla)*, porque el singular es todavía demasiado determinado, y el plural expresa mejor la indeterminación.

XIV.—Examinemos si la materia es la privación, o si la privación es un atributo de la materia. Si se pretende que la privación y la materia son substancialmente una sola cosa, y dos cosas lógicamente, debe explicarse la naturaleza de esas dos cosas, definir la materia, por ejemplo, sin definir la privación, y recíprocamente. O bien ninguna de esas dos cosas implica la otra, o bien se implican recíprocamente, o bien sólo una de las dos implica la otra. Si cabe definir cada una de ellas por separado, y ninguna de las dos implica la otra, las dos formarán dos cosas, y la materia será otra que la privación, aun cuando la privación sea un accidente de la materia. Pero es preciso que ninguna de las dos se encuentre, ni aun en potencia, en la definición de la otra. ¿Están en la misma relación que la *nariz roma* y *lo romo*? Entonces, cada una de esas cosas es doble, y hay dos cosas. ¿Están en la misma relación que el fuego y el calor? El calor se encuentra en el fuego, pero el fuego no se encuentra necesariamente comprendido en el calor; así, al tener la materia como cualidad la privación, del mismo modo que el fuego tiene por cualidad el calor, la privación es una forma de la materia, y tiene un sujeto diferente

de sí misma, que es la materia. No hay, pues, unidad en este sentido.

¿Son la materia y la privación una sola cosa substancialmente, y dos cosas lógicamente, en el sentido de que la privación no designa la presencia de una cosa, sino más bien su ausencia; que es la *negación* de los seres, como si dijéramos el *no ser*? La negación no añade ningún atributo; se limita a afirmar que una cosa no es. La privación, por tanto, es en algún modo el no ser.

Si se llama a la materia no ser en el sentido de que no es el ser, sino algo que es otro que el ser, ¿hay aquí lugar a hacer otras dos definiciones, una de las cuales se aplica a la substancia, mientras que la otra se aplica a la privación, para explicar que es una disposición a llegar a ser las demás cosas? Más vale admitir que la materia debe definirse, al igual que la substancia, como una disposición a llegar a ser las demás cosas. Si la definición de la privación muestra la indeterminación de la materia, puede indicar la naturaleza de ésta. Pero no podríamos admitir que la materia y la privación sean una sola cosa substancialmente y dos cosas lógicamente: si desde el punto en que una cosa es indeterminada, indefinida, sin cualidad, es idéntica a la materia, ¿cómo puede hacer aún en ella dos cosas lógicamente?

XV.—Examinemos aún si lo indeterminado, lo infinito, es un accidente, un atributo de alguna otra naturaleza, cómo es accidente, y si la privación puede ser un accidente. Las cosas que son números y razones están exentas de toda indeterminación (porque son determinaciones, órdenes, principios de orden para lo demás; ahora bien, esos principios no ordenan objetos ya ordenados, ni órdenes; la cosa que recibe el orden es otra que la que lo da, y los principios de que el orden se deriva son la determinación, la limitación, la ra-

zón). Si esto es así, lo que recibe el orden y la determinación es necesariamente *lo infinito*. Ahora bien, lo que recibe el orden es la materia con todas las cosas que, sin ser la materia, participan en ella y desempeñan el papel de la misma. Por consiguiente, *la materia es lo infinito*. No es lo infinito por accidente; lo infinito no es para ella un accidente. Todo accidente, en efecto, debe ser una razón, y lo infinito no es una razón; además, ¿de qué ser puede ser accidente lo infinito? ¿De la determinación y de lo determinado? La materia no es la determinación ni lo determinado. Lo infinito, por último, no podría unirse a lo determinado sin destruir la naturaleza de éste. Lo infinito no es, por tanto, un accidente de la materia; es su esencia. La materia es lo infinito mismo. Aun en el mundo inteligible, ella es lo infinito.

Lo infinito parece nacido de *la infinitud de lo Uno*, ya sea de su potencia, ya de su eternidad. No hay infinitud en lo Uno, pero lo Uno es el creador de la infinitud. ¿Cómo puede haber infinitud en la esfera superior y aquí abajo, en lo Uno y en la materia? Es que hay dos infinitos: entre ellos hay la misma diferencia que entre el arquetipo y la imagen. ¿Es menos infinito lo infinito de aquí abajo? Por el contrario, lo es más. Precisamente por estar más lejos de ser verdadero, es más infinita la imagen. La infinitud es más grande en lo que es menos determinado. Ahora bien, lo que está más lejos del bien está más en el mal. Por consiguiente, en la esfera superior, lo infinito, como posee en mayor medida el ser, es *lo infinito ideal*; aquí abajo, lo infinito, como posee el ser en menor medida—porque está alejado del ser y de la verdad, porque degenera en imagen del ser verdadero—, es *lo infinito real*.

¿Hay identidad entre lo infinito y la esencia de lo infinito? Cuando lo infinito es razón y materia, lo infinito y la esencia de lo infinito son dos cosas diferen-

tes. Cuando lo infinito no es sino la materia, lo infinito y la esencia de lo infinito son cosas idénticas. Por mejor decir, lo infinito, aquí abajo, no tiene esencia; si no, sería una razón, lo cual es contrario a la naturaleza de lo infinito. Por tanto, la materia es en sí misma lo infinito por oposición a la razón. Así como la razón, considerada en sí misma, es denominada razón, así la materia, que se opone a la razón por su infinitud, y que no es ninguna otra cosa más que materia, debe ser llamada infinito.

XVI.—¿Hay identidad entre la materia y la *diferencia*, o *alteridad*? La materia no es idéntica a la alteridad misma, sino a una parte de ésta, a la que se opone a los seres verdaderos y a las razones. En este sentido es como puede decirse del no ser que es algo, que es idéntico a la privación, con tal que la privación sea la oposición a las cosas que existen en la razón. ¿Será destruída la privación por su unión con la cosa respecto de la cual es un atributo? En modo alguno. El *receptáculo de la costumbre* no es una costumbre, sino una privación. El receptáculo de la determinación no es la determinación ni lo determinado, sino lo infinito, en tanto que es infinito. ¿Cómo puede unirse la determinación a lo infinito sin destruir su naturaleza, toda vez que ese infinito no es tal por accidente? Destruiría ese infinito si fuese infinito en cantidad; pero esto no ocurre, sino que, por el contrario, la determinación conserva a lo infinito su esencia, y realiza y completa su naturaleza. Como conserva su naturaleza la tierra que no contenía semillas cuando las recibe, o como la hembra cuando es fecundada por el macho. La hembra, entonces, no deja de ser hembra, sino que, por el contrario, lo es en un más alto grado—realiza su esencia.

¿Sigue la materia siendo el mal cuando llega a participar del bien? Sí; porque anteriormente estaba pri-

vada del bien, no lo poseía. Lo que carece de una cosa y la obtiene, ocupa el término medio entre el bien y el mal, con tal que se halle a igual distancia de los dos. Pero lo que nada posee, lo que está en la indigencia, o más bien es la *indigencia* misma, es necesariamente el mal: porque no se trata de la indigencia de riquezas, ni de fuerza, sino de la indigencia de la sabiduría, de la virtud, de la belleza, del vigor, de la figura, de la forma, de la cualidad. ¿Cómo no habría de ser esa cosa, en efecto, deforme, absolutamente fea, absolutamente mala?

En el mundo inteligible, la materia es el *ser*. Porque lo que está por encima de ella—lo Uno—, es considerado como superior al ser. En el mundo sensible, por el contrario, lo que está por encima de la materia es el ser. La materia, por consiguiente, es el *no ser*, y, por lo mismo, es ajena a la belleza del ser.

QUINTO TRATADO

De lo que es en potencia y de lo que es en acto

I.—Se dice que tal cosa *es en potencia*, que tal otra *es en acto*; se incluye *el acto* entre los seres. Fuerza, es, pues, examinar lo que es *ser en potencia*, *ser en acto*; es preciso que averigüemos si *ser en acto* es lo mismo que *ser un acto*, si lo que es *un acto* es también *en acto*, o si son dos cosas diferentes, de suerte que *lo que es en acto* no sea necesariamente *un acto*.

Hay en el orden de los objetos sensibles algo que es en potencia; eso es evidente. ¿Hay también en los inteligibles algo que sea en potencia? Eso es lo que hay que examinar. Es preciso ver si los inteligibles son solamente en acto, y si, admitiendo que en los inteligibles haya algo que sea en potencia, lo que haya en potencia en ellos no es nunca más que en potencia, porque es eterno, y jamás llega al estado de acto, porque está fuera del tiempo.

Expliquemos ante todo qué se entiende por *ser en potencia*. Cuando se dice que una cosa es en potencia, con ello se indica que no es *absolutamente*. Necesariamente, lo que es en potencia es en potencia *relativamente* a otra cosa: el bronce, por ejemplo, es en potencia una estatua. En efecto, si nada *debería* ser hecho, bien con esa cosa, bien en ella, si esa cosa no *debiera* ser algo más allá de lo que es, sino *fuese posible* que llegase a ser algo, sería solamente lo que era. Ahora bien, si era ya lo que era, no debía llegar a ser nada. ¿Qué otra cosa podía llegar a ser que lo que era? No era, pues, en potencia,

Por consiguiente, si, al considerar lo que es una cosa en potencia y otra en acto, se dice que es en potencia, es preciso que pueda devenir otra cosa que lo que es, ya siga siendo lo que es después de haber producido esa otra cosa, ya sea que, al devenir esa otra cosa que es en potencia, deje de ser lo que es. En efecto, si el bronce es una estatua en potencia, no lo es como el agua es en potencia bronce, ni como el aire es en potencia fuego.

¿Hay que decir que lo que es así en potencia es una potencia con respecto a lo que debe ser; que el bronce, por ejemplo, es la potencia de una estatua? No, si por eso se entiende la potencia productora; porque mal podría decirse que la potencia productora es en potencia. Si se refiriese el ser *en potencia* no sólo al ser *en acto*, sino también al ser *un acto*, resultaría de ello que *la potencia sería en potencia*. Es preferible, es más claro oponer *ser en potencia* a *ser en acto*, *ser una potencia* a *ser un acto*. La cosa que es así en potencia es el *sujeto de las modificaciones pasivas*, de las *formas*, de los *caracteres específicos* que debe recibir por su naturaleza, a los que aspira, y que unas veces valen más, otras menos, y destruyen los caracteres diferentes que son en acto en ese sujeto.

II.—En cuanto a la materia, es preciso examinar si es una cosa en acto al mismo tiempo que es en potencia las formas que recibe, o si en modo alguno es en acto. En general, todas las demás formas, de las cuales decimos que son en potencia, pasan al estado de acto al recibir la forma y seguir siendo ellas mismas. De la estatua se dirá que es una estatua en acto, y se opondrá así estatua en acto a estatua en potencia; pero no se afirmará que sea estatua en acto, del bronce que se decía ser una estatua en potencia. Si esto es así, lo que es en potencia no deviene lo que es en acto, sino que de lo que era precedentemente una estatua en potencia

proviene lo que es luego una estatua en acto. En efecto, lo que es en acto es el compuesto y no la materia, es la forma añadida a la materia; esto ocurre cuando otra esencia se produce, cuando del bronce, por ejemplo, se hace una estatua; porque esta esencia, que es otra que el bronce, es lo que constituye la estatua—es decir, el compuesto.

En los objetos que no tienen ninguna permanencia, lo que se dice ser en potencia es evidentemente cosa por completo diferente de lo que se dice ser en acto. Pero cuando el gramático en potencia deviene gramático en acto, ¿por qué no habría de haber entonces identidad entre lo que es en potencia y lo que es en acto? Sócrates sabio en potencia es el mismo que Sócrates sabio en acto.—Según eso, ¿es lo mismo el hombre ignorante que el sabio, puesto que era sabio en potencia?—Si el hombre ignorante deviene sabio, es por accidente. Porque si era sabio en potencia, no es en tanto que era ignorante; pero su alma, que estaba por sí misma dispuesta a ser sabia en acto, sigue siendo sabia en potencia en tanto es sabia en acto, y conserva siempre lo que se llama ser en potencia. Así, el gramático en acto no deja de ser gramático en potencia. Nada impide que esas dos cosas diferentes—ser gramático en potencia, ser gramático en acto—, se den juntas: en el primer caso, el hombre es solamente gramático en potencia; en el segundo, el hombre es todavía gramático en potencia, pero esa potencia ha recibido su forma, ha pasado al estado de acto.

Si lo que es en potencia es el sujeto, si lo que es en acto es el compuesto, como en el caso de la estatua, ¿qué nombre recibirá la forma añadida al bronce? Es preciso llamar acto a la forma y al carácter específico merced a los cuales un objeto es en acto en lugar de ser simplemente en potencia; forma y carácter espe-

cífico son el *acto*, no en sentido absoluto, sino en un sentido relativo—es decir, el *acto de tal cosa*.

El nombre de *acto* convendría mejor al acto otro que el acto de tal cosa, al *acto correspondiente a la potencia que lleva a una cosa al acto*. En efecto, cuando lo que era en potencia llega a ser en acto, lo debe a otra cosa.

En cuanto a la potencia que produce por sí misma aquello de que es potencia, es decir, que produce el acto correspondiente a esa potencia, es un *hábito*; el acto que corresponde a ese hábito le debe su nombre. El hábito, por ejemplo, es el valor; el acto, ser valiente. Baste con esto por lo que toca a este tema.

III.—Expliquemos por qué hemos entrado en las consideraciones precedentes. Tenían por objeto llevarnos a determinar en qué sentido se dice que los inteligibles son en acto; a ver si cada inteligible es sólo en acto, o bien si no es más que un acto; a ver, por último, si todos los inteligibles son actos, cómo puede haber también en la región superior algo en potencia. Si en el mundo inteligible no hay materia de que pueda decirse que es en potencia, si ninguna esencia debe, en ese mundo, devenir lo que no es aún, ni transformarse, ni, permaneciendo en su ser, engendrar otra, ni, extendiéndose, hacer que exista otra en su lugar, no podría encontrarse cosa alguna en potencia en ese mundo de las esencias eternas y situadas fuera del tiempo. Supongamos, pues, que alguien dirige esta pregunta a los que admiten que la materia existe incluso en los inteligibles: «¿Cómo puede haber materia en el mundo inteligible, si nada es en él en potencia en virtud de esa materia? Porque aun cuando la materia existiese en el mundo inteligible de otra manera que en el mundo sensible, habría en éste, sin embargo, en cada ser, la *materia*, la *forma*, y el *compuesto* que ambas constituyen.» ¿Qué responderán?

Dirán que lo que desempeña el papel de la materia en los inteligibles es una forma; que el alma es forma por sí misma y materia en relación a otra cosa. ¿Está, pues, en relación con esa otra cosa? En modo alguno; porque posee la forma, la posee presentemente, sólo por la razón es divisible en forma y materia; si contiene materia, es porque el pensamiento la concibe doble, distinguiendo en ella la forma y la materia. Mas estas dos cosas forman una sola naturaleza, del mismo modo que dice Aristóteles que su quinto cuerpo es inmaterial.

¿Qué diremos, pues, del alma? Es en potencia lo animal, cuando éste no ha nacido aún y debe nacer. Es en potencia la música y todas las cosas que *devenen*, que no son siempre. Así, en el mundo inteligible hay cosas que son o no son en potencia. Pero el alma es la *potencia* de esas cosas—la *potencia de producir*, y no la *potencia de devenir* esas cosas.

¿Cómo debe entenderse *ser en acto* de las cosas inteligibles? ¿Es cada una de ellas en acto, como la estatua (el compuesto) es en acto, o más bien porque es una forma y porque su esencia es una forma perfecta? La inteligencia no pasa de la potencia de pensar al acto de pensar. Si así no fuera, supondría una inteligencia anterior que no pasase de la potencia al acto, que poseyese todo por sí misma; porque lo que es en potencia exige otro principio cuya intervención lo lleva al acto a fin de que sea algo en acto. Cuando por sí mismo un ser es siempre lo que es, es un acto. Todos los principios primeros, pues, son actos, porque poseen por sí mismos, y siempre, todo lo que deben poseer. Tal es el estado del alma que no está en la materia, que se encuentra en el mundo inteligible. El alma que está en la materia es otro acto; es el alma vegetativa, por ejemplo: porque es acto en lo que es. ¿Hay que admitir, pues, que todo, en el mundo inte-

ligible, es en acto, y que, de esta suerte, todo es acto? Fuerza es admitirlo, pues que con razón se ha dicho que la naturaleza inteligible está siempre despierta, que es una vida, una vida excelente, que en esa región son los actos perfectos. *En el mundo inteligible, por tanto, todo es en acto, todo es acto y vida. El lugar de los inteligibles es el lugar de la vida, el principio y la fuente del alma verdadera y de la inteligencia.*

IV.—Todos los demás objetos — los objetos sensibles—, que son una cosa en potencia, son asimismo en acto otra cosa, que, con relación a la primera, se dice ser en potencia. En cuanto a la materia, que *es en potencia en todos los seres*, ¿cómo podría ser en acto alguno de los seres? Evidentemente, ya no sería en potencia todos los seres. Si la materia no es ninguno de los seres, necesariamente no es un ser. Si no es ninguno de los seres, ¿cómo podría ser algo en acto? No es, pues, ninguno de los seres que *devienen* en ella. Pero ¿qué le impide ser alguna otra cosa, ya que no todos los seres son en la materia? Si no es ninguno de los seres que son ella, si éstos son realmente seres, entonces la materia debe ser el *no ser*. Concebida como lo es por la imaginación como *una cosa informe*, mal podría ser una forma; no puede ser incluida, por tanto, entre las formas como ser; razón de más para que sea considerada como no ser. Puesto que no es un ser ni respecto de los seres ni respecto de las formas, la materia es el no ser en el más alto grado. Comoquiera que no posee la naturaleza de los verdaderos seres, y ni siquiera puede llegar a ser puesta en el número de los objetos falsamente llamados seres—ya que ni aun es, como estos últimos, una imagen de la razón—, ¿en qué género del ser podría estar comprendida la materia? Si no lo está en ninguno, ¿cómo podría ser algo en acto?

V.—Si esto es así, ¿qué opinión nos formaremos de la materia? ¿Cómo es la *materia de los seres*? Porque *ella es los seres en potencia*. Pero, puesto que es ya en potencia, ¿no puede ya decirse de ella que *es*, considerando *lo que ella debe ser*? El *ser de la materia* no es sino *lo que debe ser*; consiste en *lo que será*; es, pues, en potencia; no es en potencia una cosa determinada, es en potencia todas las cosas. Comoquiera que no es, de esta suerte, nada por sí mismo, siendo lo que es—es decir, la materia—, no es nada en acto. Siendo algo en acto, lo que fuese en acto no sería la materia; por consiguiente, la materia ya no sería absolutamente materia; ya no sería materia sino relativamente, como el bronce. La materia es, pues, el *no ser*. No es una cosa que difiere solamente del ser, como el *movimiento*, que se refiere al ser porque de él procede y en él se opera. La materia está desprovista y despojada de toda propiedad; no puede transformarse, sigue siendo siempre lo que era desde el principio—el no ser. Desde el principio no era en acto ningún ser, puesto que estaba alejada de todos los seres, y ni siquiera había devenido ninguno de ellos, porque jamás ha podido conservar un reflejo de los seres de cuyas formas ha aspirado siempre a revestirse. Su estado permanente es el tender hacia otra cosa, ser en potencia respecto de las cosas que deben seguir. Como aparece allí donde acaba el orden de los seres inteligibles, como está contenida por los seres sensibles que son engendrados después que ella, es el último grado de los mismos. Contendida a la vez en los seres inteligibles y en los seres sensibles, no es en acto respecto de ninguna de ambas clases de seres. Sólo es en potencia; limitase a ser *una débil y obscura imagen* que no puede tomar forma. ¿No puede concluirse de esto que la materia es la imagen en acto—que es, por consiguiente, la *falsedad* en acto? Sí, es

verdaderamente la falsedad; es decir, es esencialmente el no ser. Por tanto, si la materia es el no ser en acto, es el no ser en el más alto grado, y también en ese concepto es esencialmente el no ser. Está, pues, muy lejos de ser en acto un ser cualquiera, pues que el no ser es su verdadera naturaleza. Si es preciso que sea, es preciso que sea el no ser en acto, de suerte que, alejada del ser verdadero, tiene, por decirlo así, su ser en el no ser. Si se quita a los seres falsos su falsedad, se les quita su esencia. Si se introduce el acto en las cosas que tienen en potencia el ser y la esencia, aniquíbase su razón de ser, puesto que su ser era el ser en potencia.

Por consiguiente, si hay que conservar la materia como incorruptible, es preciso conservarla ante todo como materia; es preciso, como vemos, decir que no es sino en potencia, de suerte que sigue siendo lo que es por su esencia—o bien hay que refutar todas las razones que hemos dado.

SEXTO TRATADO

De la esencia y de la cualidad

I.—¿Es el *ser* cosa diferente de la *esencia*? Cuando se dice el *ser*, ¿se hace abstracción de lo demás? Es, por el contrario, la *esencia*, el *ser con lo demás*; es decir, con el *movimiento* y el *reposo*, la *identidad* y la *diferencia*? ¿Son esos los elementos de la *esencia*? Sí; la *esencia* es el conjunto de esas cosas, una de las cuales es el *ser*, otra el *movimiento*, etc. El *movimiento* es, pues, *ser por accidente*. ¿Es también *esencia por accidente*, o bien es completamente *esencia*? El *movimiento* es *esencia*, porque todas las cosas inteligibles son *esencias*. ¿Porque no es una *esencia* cada una de las cosas sensibles todas? Es que *todas* las cosas, en la región superior, no forman más que *una sola*, y aquí abajo son distintas unas de otras porque son *imágenes separadas*. Asimismo, en una *razón espermática*, todas las cosas son conjuntamente, y cada una de ellas es todas las demás: la mano, en esa *razón espermática*, no es distinta de la cabeza. En un cuerpo, por el contrario, todos los órganos están separados, porque son imágenes en lugar de ser verdaderas *esencias*.

Diremos, pues, que, en el mundo inteligible, las *cualidades son diferencias esenciales en el ser o en la esencia*. Esas diferencias hacen que las *esencias* sean unas distintas de otras; en una palabra, son *esencia*. Esta definición parece razonable. Mas no conviene a las *cualidades* que existen aquí abajo: de ellas, unas son *diferencias de esencia*, como bípodo, cuadrúpedo; las

otras no son por completo diferencias, y justamente por eso se les llama *cualidades*. La misma cosa, empero, puede parecer una diferencia cuando es un *complemento de la esencia*, y no parecer una diferencia cuando no es un complemento de la esencia, sino un *accidente*. Así, la blancura es un complemento de esencia en el cisne o en el albayalde; en ti, es un accidente. En tanto que la blancura está en la razón espermática, es un complemento de esencia y no una cualidad; si se encuentra en la superficie de un objeto, es una cualidad.

Hay que distinguir dos linajes de cualidades: la *cualidad esencial*, que es una *propiedad de la esencia*, y la *simple cualidad*, que hace que la *esencia* sea *de tal manera*. La simple cualidad no introduce cambio alguno en la esencia, ni hace desaparecer ninguno de sus caracteres; pero cuando la esencia existe ya, y es completa, esa cualidad le da *cierta disposición exterior*, y le añade algo, ya se trate de un alma, ya de un cuerpo: así, la blancura visible, que es el complemento de la esencia del albayalde, no lo es de la del cisne, porque un cisne puede no ser blanco. La blancura es el complemento de la esencia del albayalde, del mismo modo que el calor es el complemento de la esencia del fuego. Si se dice que la condición ígnea es la esencia del fuego, la blancura es asimismo la esencia del albayalde; sin embargo, lo ígneo del fuego visible es el calor, que forma el complemento de su esencia, y la blancura desempeña el mismo papel respecto del albayalde. Por tanto, según los seres, las mismas cosas serán complementos de esencia y no serán cualidades, o bien no serán complementos de esencia, y sí, en cambio, cualidades; mas eno sería sensato sostener que esas cualidades son diferentes según que sean o no complementos de esencia, ya que su naturaleza es la misma.

Es necesario decir que las razones que producen esas cosas—como el calor, la blancura—son esencias si se las toma en su totalidad; mas si se considera los productos de esas razones, lo que constituye en el mundo inteligible, una *quididad* (lo que una cosa es según el *quid*, según el ser, y no según el *quale* o el *quantum*), pasa a ser una *cualidad* en el mundo sensible. Resulta de aquí que nos equivocamos siempre en lo que a la *quididad* se refiere, que nos extraviarnos al tratar de determinarla, y que tomamos por ella la simple cualidad: porque el fuego no es lo que llamamos fuego, cuando percibimos una cualidad; es una esencia. En cuanto a las cosas en que detenemos nuestras miradas, debemos distinguir las de la *quididad*, y definir las cualidades de seres sensibles; porque no constituyen la esencia, sino *afecciones* de la esencia.

De esta manera vamos a parar en preguntarnos cómo una *esencia* puede estar compuesta de *no esencias*. Ya hemos dicho que las cosas sujetas a la generación no pueden ser idénticas a los principios de que provienen. Añadamos ahora que no podrían ser esencias. Pero ¿cómo puede decirse que la esencia inteligible esté constituida por una no esencia? Es que, en el mundo inteligible, la esencia, que forma un ser más puro y eminente, es una esencia constituida en cierto modo por las diferencias del ser; o más bien pensamos que debe llamarsele esencia considerándola *con sus actos*. Esa esencia parece ser una *perfección* del ser; pero acaso es menos perfecta la herencia cuando se la considera así con sus actos; porque, al ser menos simple, se aparta del ser.

II.—Consideremos lo que es la cualidad en general. Cuando conozcamos lo que es, cesarán nuestras dudas. En primer lugar, ¿hay que admitir que una misma cosa es unas veces una cualidad, y otras un complemento de la esencia? ¿Puede sostenerse que la cualidad

sea el complemento de la esencia, o más bien de *tal* esencia? Para que la esencia sea *tal*, es preciso que la esencia y la quiddidad existen ya antes de que la esencia sea *tal*.

Pero, entonces, ¿es que, en el fuego, la esencia es la esencia simplemente antes de ser *tal* esencia? En ese caso, será un cuerpo. El cuerpo, por tanto, será una esencia: el fuego será un cuerpo caliente. El cuerpo y el calor, tomados juntamente, no serán la esencia; pero el calor existirá en el cuerpo como existe en ti la propiedad de tener la nariz roma. Por tanto, si se hace abstracción del calor, del brillo, de la ligereza, que parecen ser cualidades, y, en fin, de la impenetrabilidad, no quedará más que la extensión de tres dimensiones, y la *materia* será la esencia. Pero esta hipótesis no parece verosímil; más bien es la *forma* lo que es la *esencia*.

¿Es la forma una cualidad? No; la *forma es una razón*. ¿Qué es lo que es constituido por el sujeto—la materia—y la razón? No—en el cuerpo caliente—lo que quema ni lo visible, sino la cualidad. Acaso se diga que la combustión es un *acto que emana de la razón*; que ser cálido, ser blanco, etc., son actos. En ese caso, no sabremos en qué hacer consistir la cualidad.

No debemos llamar cualidades a las cosas que denominamos *complemento de la esencia*, porque son actos de la esencia, *actos que provienen de las razones y de las potencias esenciales*. Hay que reservar el nombre de cualidades a las cosas que son fuera de la esencia, que unas veces parecen ser cualidades y otras no, y que añaden a la esencia algo que no es necesario a la misma, como, por ejemplo, las virtudes y los vicios, la fealdad y la belleza, la salud, la figura. El triángulo, el tetrágono, considerados cada uno en sí mismo, no son cualidades; pero *recibir la figura triangular* es una

cualidad. Lo que es una cualidad, por tanto, no es la *triangularidad*, sino la *configuración triangular*. Otro tanto puede decirse de las artes y de las profesiones. Así, *la cualidad es una disposición, sea adventicia, sea original*, en las esencias que ya existen. Sin ella, la esencia no existiría en menos medida. Puede decirse que la cualidad es mudable e inmutable, porque forma dos especies, según que sea permanente o cambiante.

III.—La blancura que veo en ti no es una cualidad, sino un acto de la potencia de hacer blanco algo. En el mundo inteligible, todas las cosas que llamamos cualidades son *actos*. Les damos el nombre de cualidades porque son propiedades, porque diferencian a unas esencias de otras, porque tienen con relación a sí mismas un carácter particular. ¿En qué difiere, pues, la cualidad en el mundo inteligible de la cualidad en el mundo sensible, puesto que esta última es también un acto? Es que la última no muestra la cualidad esencial de cada ser, la diferencia ni el carácter de las substancias, sino simplemente la cosa que llamamos propiamente cualidad, y que es un acto en el mundo inteligible. Cuando la propiedad de una cosa es ser una esencia, esa cosa no es una cualidad. Mas cuando la razón separa de los seres sus propiedades, cuando no les quita nada, cuando se limita a concebir y a engendrar una cosa diferente de esos seres, engendra la cualidad, que concibe como la parte superficial de la esencia. En ese caso, nada impide que el calor del fuego, en tanto que le es natural, constituya una forma, un acto, y no una cualidad del fuego; es una cualidad cuando existe en un sujeto en que ya no constituye la forma de la esencia, sino solamente un *vestigio*, una *sombra*, una *imagen* de la esencia, porque se encuentra separada de la esencia de que es acto.

Deben, pues, mirarse como *cualidades* todas las cosas que, en lugar de ser actos y formas de las esen-

cias, no son sino *accidentes* de las mismas, ni hacen conocer más que *caracteres* de ellas. Se dará así el nombre de cualidades a los *hábitos* y a las *disposiciones* que no son esenciales a las substancias. Los *arquetipos de las cualidades* son los *actos de las esencias* que son los principios de esas cualidades. La misma cosa no puede ser unas veces cualidad y otras no. Lo que puede separarse de la esencia es cualidad; lo que permanece unido a la esencia es esencia, forma, acto. Ninguna cosa, en efecto, puede ser la misma en su principio—la esencia—y en el sujeto que difiere de su principio, sujeto en el cual deja de ser una forma y un acto. Lo que, en lugar de ser la forma de un ser, es siempre un accidente de ese ser, es pura y simplemente una cualidad.

SEPTIMO TRATADO

De la mixtión en que hay penetración total

I.—Tenemos que examinar aquí *la mixtión en que hay lo que se llama penetración total de los cuerpos.*

¿Es posible que dos líquidos estén mezclados de tal suerte, que se penetren el uno al otro totalmente, o que solo uno de ellos penetre en el otro? Porque importa poco que el hecho se produzca de una manera o de otra.

Descartemos ante todo la opinión de los que hacen consistir la mixtión en la *yuxtaposición*, porque ésta es una *unión mezcla* más bien que una *mixtión*. La mixtión, en efecto, debe hacer *el todo homogéneo*, de tal suerte que hasta las moléculas más pequeñas estén, una por una, compuestas de los elementos que componen el mixto.

En cuanto a aquellos filósofos—los peripatéticos—que pretenden que, en un mixto, *sólo las cualidades se mezclan*, y que las extensiones materiales de dos cuerpos no hacen más que yuxtaponerse, en tanto que las cualidades propias de cada uno de ellos están difundidas por toda la masa, parecen establecer la precisión de su opinión, atacando la doctrina que admite que en la mixtión dos cuerpos se penetran totalmente.—Las moléculas de los dos cuerpos—objetan—acabarán por perder toda magnitud en esa división continua que no deja intervalo alguno entre las partes de ninguno de los dos cuerpos; porque la división es continua, ya que los dos cuerpos se penetran mutuamente

en todas sus partes. El mixto, además, suele ocupar una extensión mayor que cada cuerpo tomado separadamente, extensión tan grande como si hubiera una simple yuxtaposición. Ahora bien, si dos cuerpos se penetrasen totalmente, el mixto que constituyen no ocuparía más espacio que uno de ellos, tomado separadamente. En cuanto al caso en que dos cuerpos no ocupan más espacio que uno solo, se explica, según los mismos filósofos, por la salida del aire, salida que permite a un cuerpo penetrar en los poros del otro. Por último, si se mezclan dos cuerpos cuyas extensiones son desiguales, ¿cómo puede extenderse suficientemente el cuerpo más pequeño para extenderse por todas las partes del más grande? Y aun hay otras cien razones del mismo género.

Pasemos a aquellos filósofos—los estoicos—que pretenden que *dos cuerpos que constituyen un mixto se penetran totalmente*. He aquí lo tienen que decir en apoyo de su opinión: Cuando dos cuerpos se penetran totalmente, son divididos sin que haya, empero, una división continua que haga perder toda magnitud a sus moléculas. En efecto, el sudor sale de todo el cuerpo humano, sin dividir a éste ni acribillarlo de agujeros. Si se objeta que la naturaleza puede haber dado a nuestro cuerpo una disposición que permita al sudor salir fácilmente, los estoicos responderán que ciertas substancias, cuando son trabajadas por los artesanos que las reducen a delgadas láminas, se dejan penetrar y embeber en todas sus partes de un licor que pasa de una superficie a la otra.

Como esas substancias son cuerpo, no es fácil comprender cómo un elemento puede penetrar en el otro sin separar sus moléculas. Por otra parte, si hay división total, los dos cuerpos se destruirán mutuamente, ya que, a consecuencia de esa división, sus moléculas perderán toda magnitud.—Cuando dos cuerpos

mezclados no ocupan más espacio que cada uno de ellos tomado separadamente, los estoicos parecen obligados a conceder a sus adversarios que la salida del aire es la causa de ese fenómeno.—En el caso en que el compuesto ocupe más espacio que cada elemento solo, puede sostenerse, aunque con poca verosimilitud, que cuando un cuerpo penetra en otro, la extensión debe aumentar con las demás cualidades, que no podría ser aniquilada como tampoco las demás cualidades, y que, si dos cualidades mezcladas producen otra, dos extensiones mezcladas deben, a su vez, producir una tercera. Aquí los peripatéticos pueden responder a los estoicos: «Si yuxtaponéis las sustancias así como las masas que poseen extensión, adoptáis con eso nuestra opinión. Si una de las dos masas, con la extensión que primero tenía, penetra por entero a la otra masa, la extensión, en lugar de aumentar como en el caso en que se sitúa una línea a par de otra línea uniendo sus extremos, no crecerá, como no crecen, dos rectas cuando las hacemos coincidir superponiéndolas.» Queda el caso en que se mezclan una cantidad pequeña y una grande, un cuerpo grande y uno pequeñísimo. Los peripatéticos creen imposible que el cuerpo grande se esparza por todas las partes del pequeño. Cuando la mixtión no es evidente, los peripatéticos pueden pretender que el cuerpo más pequeño no se une con todas las partes del más grande. Cuando la mixtión es evidente, pueden explicarla por la *extensión* de las masas, aun cuando sea poco probable que una pequeña masa tome tal extensión, sobre todo cuando se atribuye al cuerpo compuesto una extensión mayor, sin admitir, empero, que se transforme, como el agua se transforma en aire.

II.—Sería necesario examinar particularmente la cuestión siguiente: ¿Qué ocurre cuando una masa de agua se cambia en aire? ¿Cómo ocupa una extensión

mayor el elemento transformado? Mas ya hemos desarrollado suficientemente hasta aquí algunas de las numerosas razones que unos y otros—peripatéticos y estoicos—alegan en apoyo de sus opiniones respectivas. Busquemos, solos, por nuestra parte, qué sistema debemos adoptar, y de cuál de ambas partes está la razón; veamos, en fin, si, a más de las dos opiniones ya expuestas, habrá todavía lugar para otra.

(*Contra los estoicos*).—Cuando el agua fluye a través de la lana, o cuando el papiro deja rezumar el agua que contiene, ¿por qué no atraviesa toda el agua esas materias, sin dejar en ellas parte de sí? Si el agua permanece en ellas en parte, ¿cómo uniremos las dos substancias, las dos masas? ¿Diremos que sólo las cualidades se confunden en un conjunto? El agua no se ha yuxtapuesto al papel, ni se ha alojado en sus poros; porque el papel está por entero penetrado de ella, y ninguna porción de la materia está privada de la cualidad. Si la materia está por todas partes unida a la cualidad, hay por todas partes agua en el papel. Si no es agua lo que hay por todas partes en el papel, sino solamente la cualidad del agua—la humedad—, ¿dónde está el agua? ¿Por qué no es la misma la masa? Et agua que se ha introducido en el papel lo extiende y aumenta su volumen. Ahora bien, ese aumento de volumen supone aumento de la masa; para que haya aumento de la masa, es preciso que el agua no haya sido bebida por el libro, que las dos substancias ocupen lugares diferentes, que no se penetren. Puesto que un cuerpo hace participar a otro cuerpo en su cualidad, ¿por qué no habría de hacerle participar igualmente en su extensión? Una cualidad unida a una cualidad diferente, no puede, precisamente en virtud de esa su unión con una cualidad diferente, permanecer pura ni conservar su primera naturaleza, sino que necesaria-

mente se debilita. Pero una extensión unida a otra extensión no desaparece.

(*Contra los peripatéticos*).—Se dice que un cuerpo, al penetrar en otro, lo divide. Preguntaremos en qué se funda esa aserción, ya que por nuestra parte pensamos que las cualidades penetran en un cuerpo sin dividirlo.—Es que son incorpóreas, se dirá.—Pero si la misma materia es incorpórea como las cualidades, ¿por qué no habrían de poder algunas cualidades penetrar, con la materia, en otro cuerpo? Si los sólidos no penetran en otros cuerpos, es porque poseen cualidades incompatibles con la de penetrar. ¿Se dirá que muchas cualidades no podrían penetrar con la materia en un cuerpo? Esto ocurriría si la multitud de las cualidades produjese la densidad; pero si la densidad es una cualidad propia como lo es también la *corporeidad*, las cualidades constituirán la mixtión, no como cualidades, sino como *cualidades determinadas*. Por otra parte, cuando la materia no se preste a la mixtión, no será como materia, sino como materia unida a una cualidad determinada. Esto es tanto más cierto cuanto que la materia no tiene magnitud propia, y no se resiste a recibir una magnitud cualquiera.—Con esto es suficiente sobre este tema.

III.—Puesto que hemos hablado de la *corporeidad*, es preciso examinar si esta es un compuesto de todas las cualidades, o si constituye una forma, una razón, que, merced a su presencia en la materia, produzca el cuerpo. Si *el cuerpo es el compuesto de todas las cualidades reunidas con la materia*, ese conjunto de cualidades constituye la *corporeidad*. Si la *corporeidad* es una razón que produce al cuerpo al acercarse a la materia, no cabe duda que es una razón que encierra todas las cualidades. Ahora bien, si esa razón no es en modo alguno una definición de la esencia, si es la *razón productora* del objeto, no debe contener materia.

Es la razón que se aplica a la materia y que, con su presencia, produce en ella el cuerpo. *El cuerpo es la materia con la razón que en ella está presente.* Esa razón, comoquiera que es una forma, puede ser considerada como separada de la materia, aun cuando fuese completamente inseparable de ella. En efecto, la razón separada de la materia y que reside en la Inteligencia, es diferente de la razón unida a la materia: la razón que es en la Inteligencia, es la Inteligencia misma. Pero este tema ha sido tratado ya en otra parte.

OCTAVO TRATADO

De la vista. ¿Por qué nos parecen pequeños los objetos lejanos?

I.—¿A qué se debe que, de lejos, los objetos visibles parecen más pequeños, y que, aun cuando estén separados por un gran espacio, parecen estar próximos unos de otros, mientras que, si están cerca de nosotros, los vemos con su verdadero tamaño y a su verdadera distancia?

Si los objetos parecen más pequeños de lejos, ¿es porque la luz requiere ser reunida hacia el ojo que ve, y acomodada a las dimensiones de la pupila; porque cuanto más lejos está la materia del objeto visible, más parece separarse de él la forma al llegar al ojo, y, como hay en éste una forma de la cantidad y de la calidad, es la *razón*—la forma—de esta última lo único que llega al ojo?

¿Es porque no percibimos la magnitud si no es por el paso y la introducción sucesiva de sus partes, una por una, y, por consiguiente, que tiene que estar situada a nuestro alcance y cerca de nosotros para que determinemos su cantidad?

¿Es porque no vemos la magnitud sino por accidente, mientras que ante todo percibimos el color? En ese caso, si un objeto se halla cerca de nosotros, vemos *cuál es su magnitud coloreada*; si se encuentra lejos de nosotros, sólo vemos que *es coloreado*; pero no distinguimos suficientemente sus partes para tener conocimiento exacto de su cantidad, porque sus colores

son menos vivos. ¿Qué de extraño tiene que las magnitudes se hallen en el mismo caso que los sonidos que se debilitan cuando su *forma* es menos viva? En lo que se refiere a los sonidos, en efecto, lo que el oído trata de percibir es la forma; la magnitud sólo es sentida por accidente. Pero si sólo por accidente percibe el oído la magnitud, ¿a qué facultad corresponde primitivamente percibir la magnitud en el sonido, como corresponde primitivamente al tacto percibir la magnitud en el objeto visible? El oído percibe la magnitud aparente, determinando, no la cantidad, sino la intensidad de los sonidos; en cuanto a esa misma intensidad de los sonidos, no la percibe por accidente, porque es su propio objeto. Tampoco el gusto siente por accidente la intensidad de un sabor dulce. Propiamente hablando, la magnitud del sonido es su extensión. Ahora bien, la intensidad del sonido indica su extensión por accidente, pero de manera inexacta. La intensidad de una cosa, en efecto, es idéntica con esa misma cosa. En cuanto a la multiplicidad de las partes, es conocida por la extensión del lugar que el objeto llena.

Un color, se dirá, no puede ser *menos grande*; sólo puede ser *menos vivo*. Una cosa *menos grande* y una cosa *menos viva* tienen un carácter común: el de que una y otra son *menos* de lo que está en su esencia ser. Para el color, ser *menor* consiste en ser *débil*; para la magnitud, en ser *pequeña*. La magnitud unida al color disminuye proporcionalmente con éste. Esto es evidente cuando se percibe un objeto vario; cuando se contemplan, por ejemplo, montañas cubiertas de mansiones, de selvas y de otras mil cosas, la visión de los detalles permite apreciar la magnitud del conjunto. Mas cuando el aspecto de los detalles no salta a la vista, ésta ya no puede conocer la extensión del conjunto midiendo por los detalles la magnitud que a sus mi-

radas se ofrece. Aun en el caso en que los objetos están próximos y son varios, si los abarcamos de una sola ojeada, sin discernir todas sus partes, cuantas más de éstas pierde nuestra vista, más pequeños se nos aparecen sus objetos. Si, por el contrario, distinguimos todos sus detalles, los medimos exactamente y conocemos su magnitud. Las magnitudes de un color uniforme engañan a la vista porque ésta no puede medir su extensión por partes, y si lo intenta se pierde por no saber dónde detenerse, por no haber diferencia entre las partes.

El objeto alejado nos parece próximo, porque la imposibilidad en que nos hallamos de distinguir las partes del espacio intermedio no nos permite determinar exactamente su magnitud. Cuando la vista no puede recorrer la longitud de un intervalo determinando la *cualidad* del mismo en relación a la *forma*, tampoco puede determinar su *cantidad* en relación con la *magnitud*.

II.—Dicen algunos que los objetos lejanos nos parecen menores porque los vemos desde un ángulo visual más pequeño. En otro lugar hemos demostrado la falsedad de semejante aserto. De momento nos limitaremos a las observaciones siguientes.

El que pretende que el objeto lejano parece menor por ser percibido desde un ángulo más pequeño, supone que el resto del ojo ve algo más fuera de ese objeto, ya sea otro objeto, ya sea algo exterior, como, por ejemplo, el aire. Pero cuando se supone que el ojo no ve nada fuera de ese objeto, ya sea que el objeto en cuestión—una gran montaña, por ejemplo—, colmando por entero la extensión del ojo, no permita percibir nada más allá de él, o ya sea que por ambas partes exceda de la extensión del ojo, ¿cómo explicará, en ese caso, que el objeto parezca más pequeño de lo que realmente es, aun cuando colme toda la ex-

tensión del ojo? No más que con mirar al cielo, se reconocerá fácilmente la verdad de nuestro aserto. No puede verse de una sola ojeada todo el hemisferio: la mirada no podría extenderse suficientemente para abarcar un espacio tan grande. Concedamos, sin embargo, que sea posible eso, que el ojo, íntegro, abarque todo el hemisferio: comoquiera que la magnitud real del cielo es más vasta que su magnitud aparente, ¿cómo se explicará por la disminución del ángulo visual la pequeñez de la magnitud aparente del cielo, si se admite que es precisamente la disminución del ángulo visual lo que nos hace aparecer más pequeños los objetos lejanos?

NOVENO TRATADO

Contra los gnósticos

I.—Ya hemos demostrado en otro lugar que *la naturaleza del Bien es una naturaleza simple y primera*; porque toda cosa que no es *primera* no podría ser *simple*. Hemos demostrado, asimismo, que la naturaleza del Bien *no contiene nada en sí*, que es *algo que es uno*, que es *la naturaleza misma de lo Uno*; porque lo Uno no es en sí una cosa a la cual venga a añadirse la unidad, como tampoco el Bien es en sí una cosa a la que venga a añadirse la bondad. Por consiguiente, comoquiera que tanto lo Uno como el Bien son la misma simplicidad, cuando decimos *lo Uno*, y cuando decimos *el Bien*, estas dos palabras no expresan sino una sola y la misma naturaleza; nada afirman de ella, y sólo sirven para designárnosla en cuanto es posible. Llamamos a esa naturaleza *lo Primero*, porque es *simplicísima*; y también *lo Absoluto*, porque no es compuesta; de no ser así, dependería de las cosas de que estuviese compuesta. Por último, tampoco es en otra cosa, como un atributo en un sujeto, puesto que todo lo que es en otra cosa proviene también de otra cosa. Por tanto, si esa naturaleza no es en otra cosa ni proviene de otra cosa, si no hay en ella composición alguna, nada debe de haber por encima de ella.

Resulta de esto que no hay que recurrir a otros principios que a las tres hipótesis divinas, sino asignar el primer lugar a lo Uno, el segundo a la Inteligencia, que es el primer principio pensante, y, luego, el

tercero, al Alma. Tal es, en efecto, el orden natural, que no permite admitir más ni menos principios en el mundo inteligible. Si se admiten *menos*, es que se confunde el Alma con la Inteligencia, o la Inteligencia con lo Primero, siendo así que reiteradamente hemos demostrado que cada uno de ellos es un principio diferente. Réstanos ahora examinar si pueden admitirse *más*, y, en caso de suponer que hubiera otros principios que esas tres hipóstasis, cuál sería su naturaleza.

El Principio de todas las cosas, tal como lo hemos descrito, es el más simple, el más elevado que pueda hallarse. No podría decirse que, en él, una cosa es la *potencia*, y otra el *acto*; porque sería ridículo querer aplicar a principios, que son inmateriales y que son en *acto*, la distinción entre el acto y la potencia, y aumentar así el número de las hipóstasis divinas, distinguiendo en cada una de ellas la potencia y el acto.

Tampoco cabría imaginar, por bajo de lo Primero, dos Inteligencias, una *en reposo*, y otra *en movimiento*. ¿Qué sería, en efecto, el reposo de la primera; qué serían el movimiento y la palabra de la segunda? ¿En qué consistirían la inacción de la una y la acción de la otra? Por su esencia, la Inteligencia es eterna e idénticamente un acto permanente. Elevarse hasta la Inteligencia y moverse alrededor de ella, es la función propia del Alma. En cuanto a la Razón que desciende de la Inteligencia al Alma y la hace intelectual, no constituye una naturaleza distinta del Alma y de la Inteligencia e intermedia entre ambas.

Tampoco conviene admitir que haya varias Inteligencias, diciendo que la una piensa y la otra piensa que la primera piensa: porque si *pensar* y *pensar que se piensa* son para el espíritu dos cosas diferentes, no hay en ellas, empero, más que *una sola intuición que tiene consciencia de sus actos*. Es ridículo suponer que

la verdadera Inteligencia carezca de semejante consciencia. Por tanto, es la misma Inteligencia la que piensa y la que piensa que piensa; si así no fuera, habría dos principios, uno de los cuales tendría el pensamiento, y el otro la consciencia del pensamiento; el segundo diferiría sin duda del primero, mas no sería el verdadero principio pensante. Si se objeta que el pensamiento y la consciencia del pensamiento son dos cosas lógicamente distintas, responderemos que con ello no se establece que sean dos hipótesis diferentes. Examinaremos luego si es posible concebir una *Inteligencia que pensase solamente sin tener consciencia de su pensamiento*. Si nos encontrásemos en tal estado nosotros mismos, que somos por entero de la actividad práctica y de la razón discursiva, seríamos considerados como insensatos, aun cuando por lo demás fuésemos medianamente sensatos. Pero como la Inteligencia verdadera se piensa a sí misma en sus pensamientos, y lo Inteligible, lejos de ser fuera de la Inteligencia, es la Inteligencia misma, la Inteligencia, al pensar, se posee y se ve a sí misma necesariamente. Ahora bien, al verse a sí misma no se ve *ininteligente*, sino *inteligente*. Así, en el primer acto del pensamiento, la Inteligencia tiene pensamiento y consciencia del pensamiento; dos cosas que no hacen más que una; no hay en ello ninguna dualidad, ni siquiera lógicamente. Si la Inteligencia piensa siempre lo que ella es, ¿hay lugar a separar, ni aun con una simple distinción lógica, el pensamiento y la consciencia de ese pensamiento? Lo absurdo de la doctrina que combatimos será más evidente aún si se supone que una tercera Inteligencia tiene consciencia de que la segunda Inteligencia tiene consciencia del pensamiento de la primera, ya que no hay razón para no seguir así hasta el infinito.

Por último, si se supone que de la Razón, que dima-

na de la Inteligencia, nace en el Alma universal otra Razón, de suerte que la primera Razón constituye un principio intermedio entre la Inteligencia y el Alma, se quita al Alma el poder de pensar, ya que, en lugar de recibir de la Inteligencia la Razón, la recibirá de un principio intermedio; así no tendrá más que una sombra de la Razón, en lugar de poseer la Razón misma; no conocerá la Inteligencia, y no podrá pensar.

II.—No reconocemos, pues, en el mundo inteligible nada más que tres principios—lo Uno, la Inteligencia, el Alma—, sin ninguna de esas ficciones superfluas e inaceptables; admitimos que en ese mundo hay una sola Inteligencia, idéntica, inmutable, que imita a su Padre tanto cuanto puede; luego, nuestra alma, una parte de la cual permanece siempre entre los inteligibles, otra descende hacia las cosas sensibles, y otra está en una región intermedia entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Como nuestra alma es una sola naturaleza en diversas potencias, tan pronto se eleva toda ella al mundo inteligible con la mejor parte de sí misma y del ser, tan pronto su parte inferior se deja arrastrar hacia la tierra y arrastra consigo a la parte intermedia—porque nuestra alma no puede ser arrastrada por entero. Cuando esto ocurre, es que nuestra alma ya no mora en la mejor región, en el mundo inteligible. Al morar en ella, el Alma que no es una parte, y de que no somos una parte, ha dado al cuerpo del universo todas las perfecciones que éste podía recibir. Lo rige en tanto ella permanece tranquila, sin razonar, sin tener nada que corregir: con la contemplación del mundo inteligible, embellece el universo con admirable poder. Cuanto más se entrega a la contemplación, más poderosa y bella es: lo que de lo alto recibe, lo comunica al mundo sensible, y lo ilumina porque ella misma está iluminada siempre por la Inteligencia.

III.—Así el Alma, iluminada como está siempre, ilumina a su vez a las cosas inferiores, que subsisten merced a ella, como las plantas se nutren del rocío, y que participan, cada cual según su capacidad, de la vida, del mismo modo que un fuego caliente los objetos que le rodean, cada uno proporcionalmente a su naturaleza. Ahora bien, si tal es el efecto del fuego, que sólo tiene una potencia limitada, en tanto que los seres inteligibles tienen potencias sin límites, ¿cómo sería posible que esos seres existiesen sin que nada participase de su naturaleza? Preciso es, pues, que cada uno de ellos comuniqué algún grado de su perfección a los demás seres. El Bien ya no sería Bien, la Inteligencia ya no sería Inteligencia, el Alma ya no sería Alma si, por debajo de lo que posee el primer grado de la vida, no hubiese alguna otra cosa que poseyese el segundo grado de la vida y que subsistiese tanto como subsita Aquel que ocupa el primer lugar. Es, pues, necesario que todas las cosas inferiores a lo Primero existan siempre en su dependencia mutua, y que sean engendradas, pues que reciben de otro su existencia. *No han sido engendradas en un momento dado*; al afirmar que son engendradas, es preciso decir: *eran engendradas, serán engendradas. No serán destruídas tampoco*, a menos que estén compuestas de elementos en los cuales puedan disolverse. En cuanto a las que son indisolubles, no perecerán.—Podrán, se dirá acaso, resolverse en materia.—Entonces, ¿por qué no habría de ser también disoluble la materia? Si se concede que es disoluble, ¿qué necesidad había de que existiese?—La existencia de la materia, se dirá, resulta necesariamente de la existencia de los demás principios.—Pero, en ese caso, esa necesidad subsiste aún. Si se deja a la materia aislada del mundo inteligible, seguirá de ello que los principios divinos, en lugar de estar en todas partes, estarán amurallados, en cierto mo-

do, en un lugar determinado. Si esto es imposible, la materia debe estar iluminada por el mundo inteligible.

IV.—Pero, se dirá, si el Alma ha creado es porque ha perdido sus alas.—El Alma universal no podría estar sujeta a semejante accidente. Si se pretende que *ha errado*, dígase la causa de su *yerro*. ¿Cuándo ha errado? Si en toda la eternidad, por la misma razón debe seguir en su *yerro*; si es solamente desde un tiempo determinado, ¿por qué no ha errado antes? Por nuestra parte, creemos que si el Alma ha creado el mundo, no es porque se haya *inclinado* hacia la materia, sino más bien porque *no se ha inclinado*. Para inclinarse así, hubiera sido preciso que el Alma hubiese olvidado los inteligibles; pero, si los hubiera olvidado, ¿cómo había de haber creado el mundo? ¿Con arreglo a qué lo hubiera formado? Lo ha formado, sin duda, según los inteligibles que en lo alto había contemplado. Si se ha acordado de ellos al formar el mundo, no se había inclinado. Por consiguiente, no tenía una noción oscura de los inteligibles; de no ser así, se hubiera *inclinado hacia ellos*, para tener una intuición clara de ellos; porque ¿por qué no habría de haber querido *entrar de nuevo en el mundo inteligible*, ya que conservaba de él algún recuerdo?

Además, ¿qué provecho ha podido creer que se procuraba con crear el mundo? Sería gracioso imaginarse que ha creado el mundo por *recibir honras*; eso sería atribuirle los sentimientos de un estatuario. Si ha creado en virtud de una concepción racional, y si, aun cuando no estuviese en su naturaleza el crear, su potencia se ha ejercitado con la creación, ¿cómo ha hecho el mundo? ¿Cuándo lo destruirá? Si *se ha arrepentido*, ¿a qué espera para aniquilar su obra? Si no se ha arrepentido aún, mal podrá arrepentirse cuando el tiempo la haya acostumbrado a su obra y la haya hecho más benévola para con ella. Si *espera a las almas*

individuales, éstas no hubieran debido volver en la *generación*, puesto que, en la generación anterior, han probado ya los males de aquí abajo, y, por consiguiente, hubieran debido dejar, desde hace mucho tiempo, de *descender* a la tierra.

No hay que conceder que el mundo esté mal hecho porque se sufran en él mil trabajos. Eso es querer darle un valor excesivo; es creer que es idéntico al mundo inteligible, mientras que sólo es *imagen* de él. Pero ¿podría existir una imagen más bella? ¿Podría haber, después del fuego celeste, un fuego mejor que nuestro fuego? ¿Cómo concebir, después de la tierra inteligible, otra tierra que ésta, ni, después del acto con que el mundo inteligible se abarca a sí mismo, una esfera más perfecta, más admirable, mejor ordenada en sus movimientos? ¿Cómo concebir, por último, después del sol inteligible, otro sol que el que hiere nuestra vista?

V.—¿No es absurdo ver que estas gentes—los gnósticos—, que, teniendo, como el resto de los hombres, cuerpo, pasiones, temores, arrebatos, se forja una idea bastante alta de su propio poder para creerse capaces de llegar a lo inteligible, y negar, sin embargo, al Sol, aun cuando sea inmutable y perfecto, una potencia impasible, una sapiencia superior a la que poseemos nosotros, que hemos nacido ayer y que tantos obstáculos encontramos para llegar a la verdad? ¿Cómo no asombrarse de que esas gentes consideren su alma, así como la de los hombres más viles, como inmortal y divina, y niegan la inmortalidad al cielo entero, a todos los astros que ese cielo contiene, aunque estén compuestos de elementos más bellos y más puros que nosotros, aunque nos ofrecen un aspecto y un orden admirables, mientras que esos mismos gnósticos se quejan de encontrar desorden aquí abajo? Así, en su sistema, el alma inmortal habría escogido la región mala del mundo para ceder la buena a un alma mortal.

¿No es absurdo también verles que introducen en el mundo, después del Alma inmortal, otra Alma que suponen *compuesta de los elementos*? ¿Cómo puede poseer vida un compuesto de elementos? Una mezcla de elementos no produce más que lo caliente o lo frío, lo húmedo o lo seco, o alguna de sus combinaciones. Por otra parte, ¿cómo podía ese Alma inferior al Alma universal tener unidos a los cuatro elementos, si estaba compuesta de ellos, si era posterior a ellos? Asimismo tenemos derecho a preguntar a los gnósticos cómo pueden atribuir a ese Alma, percepción, reflexión y otras facultades.

Por lo demás, como los gnósticos no tienen ninguna estima por la obra del Demiurgo ni por esta tierra, pretenden que la divinidad ha creado para ellos la *Tierra nueva*, que está destinada a recibirlos cuando se vayan de este bajo mundo, y que es la *Razón del mundo*. Pero ¿qué necesidad tienen de habitar en el *Paradigma* de este mundo que aborrecen? ¿De dónde proviene, por lo demás, ese *Paradigma*? Según ellos, el *Paradigma* no ha sido creado sino cuando su autor *se ha inclinado* hacia las cosas de aquí abajo. Si el creador del *Paradigma* se ha ocupado mucho del mundo para hacer un mundo inferior al mundo inteligible que poseía, ¿qué necesidad tenía de ello? Si el *Paradigma* ha sido creado antes que el mundo, ¿con qué fin ha sido creado? ¿Era por que las almas se salvaran, por que permaneciesen en el *Paradigma* en lugar de descender a este bajo mundo? ¿Por qué, entonces, no se han salvado, no han permanecido en el *Paradigma*? Según esa hipótesis, el *Paradigma* ha sido creado inútilmente. Si fué creado después que el mundo, si su autor lo ha sacado del mundo, *despojando a la Forma de la Materia*, la experiencia que las almas habían adquirido en sus pruebas anteriores, era suficiente para enseñarles a llevar a cabo su salvación—, a perma-

necer en el Paradigma en lugar de descender aquí abajo. Por último, si los gnósticos pretenden haber recibido en sus almas la *Forma del mundo*, ¿qué significa ese nuevo lenguaje?

VI.—¿Qué decir de las demás substancias que introducen en el universo, de los *destierros*, de las *huellas*, de los *arrepentimientos*? Si con *arrepentimientos* y con *destierros* quieren designar ciertos *estados* del alma, tales como aquellos en que se entrega al arrepentimiento, si por *huellas* entienden las imágenes de los seres inteligibles que el alma contempla antes de contemplar los propios seres inteligibles, emplean palabras vacías de sentido, inventadas únicamente para dar cuerpo a su secta; porque si imaginan semejantes ficciones, es porque no han comprendido la antigua sabiduría de los griegos. Estos habían hablado antes que ellos, con claridad y simplicidad, de las *ascensiones*, de las almas que salen de la *caverna*, y que se elevan insensiblemente a una contemplación más verdadera. Los dogmas que componen la doctrina de esos hombres, unos son hurtados a Platón, y otros, que inventan para tener un sistema propio, son innovaciones contrarias a la verdad. De Platón toman los *juicios*, los *rios de los infiernos*, las *transmigraciones de cuerpo en cuerpo*. Si reconocen diversos principios inteligibles, el *Ser*, la *Inteligencia*, el *segundo Demiurgo* o el *Alma universal*, lo han sacado todo ello del *Timeo*, donde Platón dice: «Del mismo modo que las ideas comprendidas en el *animal que es* son vistas por la inteligencia, así el creador de este universo pensó que éste debía comprender esencias semejantes y en el mismo número.» Pero, entendiendo mal a Platón, los gnósticos han imaginado aquí tres principios: una *Inteligencia* en reposo que contiene en sí todas las esencias, una *segunda Inteligencia* que las contempla en la precedente, y una *tercera Inteligencia* que piensa discursiva-

mente. Con frecuencia consideran esta Inteligencia discursiva como el Alma creadora, y creen que es el Demiurgo de que habla Platón, porque ignoran por completo cuál es la naturaleza del Demiurgo. En general, alteran enteramente la idea de la creación, así como otros muchos dogmas de Platón, y dan una interpretación de ellos de todo punto viciosa. Imaginan que sólo ellos han concebido bien la naturaleza inteligible, que Platón y tantos otros espíritus divinos no lo han conseguido. *Con nombrar una multitud de principios inteligibles*, creen que parecen poseer un conocimiento exacto de los mismos, siendo así que, al suponerlos tan numerosos, los rebajan y hacen semejantes a los seres inferiores y sensibles. Hay que reducir al menor número posible los principios que existen en la región superior. Hay que reconocer que el principio inferior a lo Primero contiene todas las esencias, y no admitir que haya inteligibles fuera de ese principio, ya que comprende todos los seres, que es la Esencia primera, la Inteligencia primera, y cuanto hay de bello por debajo de lo Primero; hay que asignar al Alma, por último, el tercer lugar. Tras esto deben explicarse las diferencias que hay entre las almas, ya sea por sus diversos estados, ya por su naturaleza.

En lugar de denigrar a hombres divinos, los gnósticos deberían interpretar con benevolencia los dogmas de los antiguos sabios, tomar de ellos los que tienen razón en profesar, tales como la inmortalidad del alma, la existencia del mundo inteligible, la del Primer Dios—el Bien—, la necesidad que es para el alma huir del comercio del cuerpo, y la creencia de que separar el alma del cuerpo es volver de la *generación* a la *esencia*. Si toman de Platón esos principios para desarrollarlos con claridad, hacen bien. Si se apartan de ellos, libres son de decir lo que bien les parezca; pero no es con injurias y con sarcasmos dirigidos contra los grie-

gos como deben establecer su propia doctrina en el espíritu de sus oyentes, sino demostrando la justeza de las ideas que les pertenecen, cuando esas ideas difieran de las de los antiguos, y exponiéndolas con una reserva y una benevolencia verdaderamente filosóficas. Asimismo es un deber para ellos, cuando combatan un sistema, no considerar más que la verdad, no tratar de hacerse valer, ya atacando a hombres cuyos dogmas son desde hace mucho tiempo aprobados por grandes espíritus, ya pretendiendo ser superiores a ellos; porque lo que los antiguos han enseñado sobre el mundo inteligible será considerado siempre como lo mejor y más sabio que hay por aquellos que no se dejan seducir por el error—la doctrina de los gnósticos—que hoy seduce a tanta gente.

Finalmente, examinando lo que los gnósticos han tomado de la doctrina de los antiguos, se ve que han introducido en ella desdichadas adiciones; que, cuando la combaten, se contentan con introducir un gran número de *generaciones* y de *destrucciones*, con censurar el comercio del alma con el cuerpo, con quejarse del universo y criticar el Poder que lo gobierna, con identificar al Demiurgo—la Inteligencia— con el Alma universal, y atribuir a esta Alma las mismas pasiones que a las almas individuales.

VII.—En otro lugar hemos demostrado que este mundo no ha tenido comienzo y no tendrá fin, que debe durar siempre como los inteligibles. Asimismo hemos demostrado antes que esas gentes que el comercio de nuestra alma con el cuerpo no es provechoso para ella. Pero juzgar al Alma universal por la nuestra, es asemejarse a un hombre que censurase el conjunto de una ciudad bien gobernada, examinando de esa ciudad no más que los obreros encargados de trabajar la arcilla o el bronce.

Importa considerar qué diferencias hay entre el Al-

ma universal y nuestra alma. Aquella, en primer lugar, no gobierna el mundo de la misma manera que nuestra alma gobierna nuestro cuerpo; además, gobierna el mundo sin estar *atada* a él. En efecto, aparte de las mil diferencias que en otro lugar se han señalado entre el Alma universal y nuestra alma, hay que observar que hemos sido atados a los cuerpos cuando había ya en estos un primer *lazo* o ligadura. En el Alma universal, la Naturaleza que está ligada al cuerpo del mundo, liga en uno cuanto abarca; pero el Alma universal misma no está ligada por las cosas que ella liga. Comoquiera que las domina, es impasible respecto de ellas, mientras que nosotros no dominamos los objetos exteriores. Además, la parte del Alma universal que se eleva hacia el mundo inteligible, permanece pura e independiente; aun aquella que comunica la vida al cuerpo del mundo, nada recibe de ella. En general, lo que es en otro ser participa necesariamente del estado de ese ser; pero un principio que tiene su vida propia no podría recibir nada ajeno. Así es que, cuando una cosa está situada en otra, siente lo que ésta siente, pero no por ello conserva menos su vida propia si la cosa en que está llega a perecer. Por ejemplo, si el fuego que se encuentra en ti se extingue, el fuego universal no se extingue; si éste se extinguiese, el Alma universal nada, en nada se resentiría de ello, y sólo sería afectada la constitución del cuerpo del mundo. Si fuera posible que existiese un mundo compuesto solamente de los otros tres elementos, eso nada importaría al Alma universal, porque el mundo no tiene una constitución semejante a la de cada uno de los animales que contiene. En la región superior, el Alma universal se cierne sobre el mundo imponiéndole permanencia; aquí abajo, las partes, que fluyen en cierto modo, son mantenidas en su lugar por un segundo vínculo. Como las cosas celestes no tienen lugar en que

puedan fluír fuera del mundo, no hay necesidad de contenerlas interiormente ni de comprimirlas exteriormente para traerlas de nuevo al interior, sino que subsisten en el lugar en que el Alma universal las ha puesto desde el origen. Las que se mueven naturalmente modifican a los seres que no tienen movimiento natural; llevan a cabo revoluciones bien ordenadas, porque son partes del universo. Aquí abajo hay seres que perecen porque no pueden conformarse al orden universal; por ejemplo, si una tortuga se hallase cogida en medio de un coro que danzase en un orden perfecto, sería pisoteada porque no sabría sustraerse a los efectos del orden que regula los pasos de los danzarines; por el contrario, si se conformase a ese orden, no experimentaría mal alguno.

VIII.—Preguntar, como hacen los gnósticos, por qué ha sido creado el mundo, equivale a preguntar por qué existe el Alma y por qué ha creado el Demiurgo. Plantear esta cuestión es propio de hombres que ante todo quieren hallar un principio hasta a lo que es eterno—al mundo—, y que, además, piensan que el Demiurgo sólo ha llegado a ser la causa generatriz a consecuencia de una inclinación y de un cambio. Fuerza es, pues, enseñarles, si consienten en escucharnos con benevolencia, cuál es la naturaleza de esos principios inteligibles, para que dejen de una vez de acusar, como tienen por costumbre, a seres venerables, y para que les concedan un justo respeto. Nadie, en efecto, tiene derecho a censurar la disposición del mundo, que muestra la grandeza de la naturaleza inteligible. Si el mundo ha llegado a existencia sin tener una vida oscura como los pequeños animales que encierra y que la fecundidad de la vida universal no cesa de engendrar día y noche, si el mundo posee una vida continua, clara, múltiple, esparcida por dondequiera, y en la cual se manifiesta una maravillosa sabiduría, ¿cómo no re-

conocer que es una hermosa y brillante *estatua de los dioses inteligentes*? Si este mundo no es igual al modelo inteligible que imita, es natural que así sea; sin eso, no sería una simple imitación. Pretender que el mundo imita mal a su modelo, es engañarse. No le falta ninguna de las cosas que pudiera encerrar una *imagen* bella y natural; porque era necesario que esa imagen existiese, sin suponer, empero, razonamiento ni arte en el Alma universal.

Lo inteligible, en efecto, no podía ser el último grado de la existencia; tenía que ser doblemente en acto: ser en acto en sí mismo, ser en acto para los demás seres (existir y crear). Era preciso que hubiese algo después que él; porque sólo del más impotente de los seres todos no procede nada. Pero lo inteligible posee un poder admirable; por tanto, tenía que crear.

Si hay un mundo posible mejor que el mundo actual, ¿cuál es? Si la existencia del mundo es necesaria y no hay otro mundo posible mejor que éste, éste ofrece la imagen fiel del mundo inteligible. La tierra está enteramente poblada de seres animados e incluso inmortales; todo está lleno de ellos, desde aquí abajo hasta el cielo. ¿Por qué los astros que están en la esfera más elevada o en las esferas inferiores no habrían de ser dioses, puesto que tienen un movimiento regular y llevan a cabo en torno al mundo una magnífica revolución? ¿Por qué no habrían de poseer la virtud? ¿Qué obstáculo podría impedirles adquirirla? En la región superior no se encuentran las causas que aquí abajo hacen malvados a los hombres; no se encuentra allí en los cuerpos esa perversa naturaleza que turba y es por sí misma turbada. ¿Por qué, con el ocio perpetuo que es patrimonio suyo, no habrían de tener inteligencia los astros y conocer a Dios y a todos los demás dioses inteligentes? ¿Cómo poseeríamos nosotros una sapiencia más grande que la suya? Sólo un hom-

bre insensato puede admitir semejantes ideas. Si las almas han descendido aquí abajo por haber sido forzadas a ello por el Alma universal, ¿cómo habrían de ser superiores a los astros, cuando sufren una coacción tal? Porque lo mejor que hay en las almas es aquella parte que manda. Si, por el contrario, las almas han venido aquí abajo *motu proprio*, ¿por qué acusáis entonces a esta región a que habéis venido libremente, y de la cual podéis iros si os parece bien? Si la organización del mundo es tal que sea posible, viviendo aquí abajo, adquirir la sabiduría y llevar una vida semejante a la de los dioses, eso prueba que todo, en este mundo, depende de los principios inteligibles.

IX.—Quéjense de la pobreza y de la desigual distribución de las riquezas entre los hombres. Ignoran que el varón sensato no desea la igualdad en esas cosas, que no cree que el rico lleve ventaja al pobre, ni el príncipe al súbdito. Deja esas opiniones para el vulgo, y sabe que hay dos linajes de vida: la de los hombres virtuosos, que se elevan al grado supremo de la perfección y al mundo inteligible; y la de los hombres vulgares y terrenales que, a su vez, es doble, ya que unas veces piensan en la virtud y, por poco que sean, participan en el bien, y otras veces no forman más que una muchedumbre vil y no son sino máquinas, destinadas a satisfacer las primeras necesidades de los hombres virtuosos. Si un hombre comete un homicidio, si tiene la debilidad de entregarse a los deleites, no nos extrañemos de ver caer así en culpa, no ya a inteligencias, sino a almas que se conducen como jóvenes inexpertos. Esta vida, dicen, es una lucha en la que somos vencedores o vencidos. Pues ¿no está bien ordenada precisamente por eso? ¿Que te hacen alguna injusticia? ¿Qué te importa a ti eso, pues que eres inmortal? ¿Que te hacen morir? La suerte que deseas tienes. ¿Crees que tienes motivo para quejarte de es-

ta ciudad? Nada te obliga a permanecer en ella. Por lo demás, es evidente que en este bajo mundo hay trabajos y recompensas. ¿Qué motivo hay, pues, para quejarse de una ciudad en que se ejerce así la justicia distributiva, en que la virtud es honrada, en que el vicio recibe el castigo que merece?

No sólo hay aquí abajo *estatuas* de los dioses, sino que los mismos dioses bajan a nosotros sus miradas; no se atraen por parte nuestra ningún reproche merecido, como reconocemos; dirigen con orden todo, del principio al fin; dan a cada cual la suerte que le conviene y que está en armonía con sus antecedentes *en sus existencias sucesivas*. Todo hombre que no lo sabe está en la más grosera ignorancia respecto de las cosas divinas. Esfuérate por llegar a ser tan bueno como sea posible, pero no te imagines que sólo tú eres capaz de ello, porque entonces ya no serías bueno. También hay otros hombres, aparte de ti, que son buenos; hay demonios que son excelentes; más aún, hay dioses que, aun habitando en este universo, contemplan el mundo inteligible y son todavía mejores que los demonios. Por último, hay, por encima de todo, el Alma bienaventurada que gobierna el universo. Honra, pues, a los dioses inteligibles y, por encima de todo, al gran *rey* del mundo inteligible, cuya grandeza vemos manifestarse sobre todo en la multitud de los dioses.

El conocimiento que del poder divino se tiene no se muestra reduciendo todas estas cosas a la unidad, sino explicando su grandeza, desarrollada por el propio Dios, porque éste manifiesta su poder cuando, sin dejar de ser lo que es, produce muchos dioses que de él dependen, que son de él y por él; por eso recibe de él este mundo la existencia, y lo contempla con todos los dioses que anuncian a los hombres los decretos divinos y les revelan lo que les agrada. Si esos dioses no son lo que es Dios, cosa es ésta conforme a la naturaleza.

Si pretendes desdeñar a esos dioses y estimarte a ti mismo, en la idea de que no eres inferior a ellos, aprende ante todo que el hombre mejor es siempre aquel que más modesto se muestra en sus relaciones con todos los dioses y con los hombres; tras esto, que nadie debe pensar en su propia dignidad si no es con mesura, sin insolencia, ni pretender elevarse más allá del lugar a que puede llegar la naturaleza humana, ni creer que no haya lugar cerca de la divinidad para todos los demás hombres, ni soñar locamente con que sólo uno puede aspirar a ello, y privar con eso al alma de la facultad de llegar a ser semejante a Dios en la medida en que esto le es posible. Ahora bien, esto sólo le es posible al alma en tanto que la inteligencia la guía. Querer elevarse por cima de la inteligencia es caer por bajo de ella. Hay hombres suficientemente insensatos para dar crédito, sin reflexión, a asertos de este género: «Con la iniciación en la *gnosis*, serás mejor, no sólo que todos los hombres, sino incluso que todos los dioses.» Porque esas gentes están henchidas de orgullo, y el hombre que antes era modesto, sencillo, humilde, tórnase lleno de arrogancia cuando oye que le dicen: «Eres hijo de Dios; los demás hombres a quienes honrabas no son hijos de El, como tampoco lo son los astros cuyo culto ha sido profesado por los antiguos. Tú, sin esfuerzo alguno de tu parte, eres mejor que el propio cielo.» Y después los otros vienen a aplaudir estas palabras. Es como si un hombre que no supiera contar oyese decir, en medio de una muchedumbre de hombres tan ignorantes como él, que tiene mil codos, y que los demás sólo tienen cinco; no sabría lo que significa el número de mil codos, pero lo consideraría como grandísimo.

Admiten los gnósticos que Dios se ocupa de los hombres. ¿Cómo puede, entonces, según ellos pretenden, descuidar el mundo que contiene en sí a esos hombres?

¿Es porque no tiene tiempo de volver a él los ojos? Entonces no debe de mirar a lo que está por debajo de él—por consiguiente, a los hombres. Si mira a los hombres, ¿por qué no había de mirar también a lo que les rodea, al mundo que los contiene? Si, por no mirar el mundo, no mira lo que rodea a los hombres, no debe de mirar a esos hombres.—Pero los hombres no necesitan que Dios mire al mundo.—El mundo necesita que Dios lo mire. Dios conoce el orden del mundo, los hombres que en él se encuentran y la condición que en él ocupan. Los amigos de Dios sobrellevan con blando ánimo cuanto resulta del curso del universo, cuando les acontece algún accidente que es consecuencia necesaria de dicho curso. Y tienen razón, porque es preciso considerar lo que ocurra, no con respecto a uno solo, sino en relación con el conjunto, honrar a cada cual con arreglo a su mérito, aspirar siempre a Aquéllo—al Bien—a que aspiran todos los seres que de ello son capaces, persuadirse de que muchos seres, o más bien todos los seres, aspiran a ello, que los que lo consiguen son dichosos, que los demás alcanzan la suerte que a su naturaleza conviene; y, por último, no creer que sólo uno es capaz de llegar a la felicidad. Para poseer un bien, no basta con afirmar que se posee: hay muchos hombres que, sabiendo perfectamente que no tienen un bien, se jactan, con todo, de poseerlo, creen poseerlo cuando no lo poseen, o poseerlo ellos solos cuando son los únicos que no lo poseen.

X.—Examinando otras muchas aserciones de los gnóticos, o más bien todas sus aserciones, se encuentra superabundantemente materia para juzgar su doctrina en sus detalles. No podemos menos de sonrojarnos al ver que *algunos de nuestros amigos*, que se hallaban imbuídos de esas opiniones antes de amistar con nosotros, perseveran en ellas no sé cómo, trabajan con ardor tratando de probar que merecen entera confian-

za, o hablan como si estuviésen convencidos de que tales opiniones tienen fundamento. Nos dirigimos aquí a nuestros amigos, y no a los partidarios de los gnósticos. En vano trataríamos de persuadir a estos últimos a que no se dejen engañar por hombres que, en lugar de dar demostraciones (¿y qué demostraciones podrían ofrecer, en efecto?), no hacen más que imponerse a los demás con su jactancia.

Otro modo habría aún de discusión, según el cual pudiera escribirse una refutación de esas gentes bastante audaces para burlarse de las doctrinas que en los tiempos antiguos han profesado hombres antiguos, y que son perfectamente conformes a la verdad. Mas no emplearemos ese modo de discusión, porque quienes comprendan bien lo que acabamos de decir podrán por ello juzgar del resto.

Tampoco discutiremos una aserción que excede a todas las demás en absurda, si es que el calificativo de absurda es bastante fuerte. La aserción es ésta:

«El *Alma* y cierta *Sabiduría* se han inclinado hacia las cosas de aquí abajo, bien porque el *Alma* se haya inclinado primero y *motu proprio*, bien porque haya sido arrastrada a ello por la *Sabiduría*, o bien porque los gnósticos consideran el *Alma* y la *Sabiduría* como una sola y la misma potencia. Las demás almas han descendido juntas aquí abajo (con el *Alma*), lo mismo que los miembros de la *Sabiduría*, y han entrado en cuerpos, cuerpos humanos probablemente. Sin embargo, el *Alma*, a causa de la cual han descendido aquí abajo las demás almas, no ha descendido: no se ha inclinado en algún modo, sino que solamente ha iluminado las tinieblas. De esa iluminación ha nacido en la materia una imagen (la *Sabiduría*, imagen del *Alma*). Tras esto, una imagen de la imagen (el *Demiurgo*) se ha formado por medio de la materia o de la materialidad, o de un principio que los gnósticos califican con

otro nombre (porque emplean otros muchos nombres que inventan para ser oscuros); así es como engendran su *Demiurgo*. Suponen igualmente que ese *Demiurgo* se ha separado de su *madre* (la *Sabiduría*), y hacen provenir de él el mundo *hasta las últimas imágenes*.

Escribir semejantes cosas, ¿no es hacer una amarga sátira del poder que ha creado el mundo?

XI.—Ante todo, si el *Alma* no ha descendido, si se ha limitado a *iluminar las tinieblas*, ¿con qué derecho puede decirse que *se ha inclinado*? En efecto, si *una especie de luz ha fluído del Alma*, eso no es una razón para decir que el Alma se ha inclinado, a menos de admitir que había una cosa—las tinieblas—por debajo de ella, que ella se ha aproximado a esa cosa con un movimiento local, y que, al llegar cerca de esa cosa, la ha iluminado. Si, por el contrario, *la ha iluminado aun permaneciendo en sí misma*, sin hacer nada para esto, ¿por qué ella sola ha iluminado esa cosa (las tinieblas)? ¿Por qué los seres más poderosos que el *Alma* (los *Eones* superiores al *Alma*) no han iluminado también las tinieblas? Sólo—dicen los gnósticos—*después de haber concebido la Razón del mundo*, ha podido el *Alma* *iluminar* las tinieblas, en virtud de esa misma concepción racional. Pero, entonces, ¿por qué no ha hecho el mundo al mismo tiempo que ha iluminado las tinieblas, y no que ha esperado a la generación de las imágenes psíquicas? Además, ¿cómo es que esa *Razón del mundo* que los gnósticos llaman *Tierra extranjera*, y que, como ellos dicen, ha sido producida por las potencias superiores, no ha llevado a sus autores a inclinarse? Por último, ¿por qué *la materia iluminada produce imágenes psíquicas*, y no cuerpos? No parece que *la imagen del Alma* (la *Sabiduría*) tenga necesidad de tinieblas o de materia. Si el *Alma* crea, su criatura (la *Sabiduría*) debe acompañarla y permanecer unida a ella. Por otra parte, ¿qué es

esa criatura? ¿Es una esencia, o, como dicen los gnósticos, una *Concepción*? Si es una esencia, ¿qué diferencia hay entre ella y su principio? Si es otra especie de Alma, debe ser un *Alma vegetativa y generatriz*, puesto que tiene por principio un *Alma racional*. Si es un *Alma vegetativa y generatriz*, ¿cómo ha creado para ser honrada? ¿Cómo ha creado *por orgullo, por audacia*, en una palabra, *por imaginación*? Menos derecho hay aun a decir que ha creado en virtud de una *concepción racional*. Además, ¿qué necesidad había de que la *madre del Demiurgo* la compusiese de *materia y de una imagen*? Si se habla de *Concepción*, explíquese, ante todo, de dónde viene ese nombre; muéstrase luego cómo una *Concepción* puede constituir un ser real, a menos que se de a esa *Concepción* una fuerza creadora. Pero ¿qué fuerza creadora puede encontrarse en ese ser imaginario? Los gnósticos dicen que esa *Imagen* (el *Demiurgo*) ha sido producida primero, y que después de ella han sido producidas otras *imágenes*; pero se permiten decirlo sin probarlo. ¿Cómo, por ejemplo, ha sido producido primero el fuego y las demás cosas después?

XII.—¿Cómo esa *Imagen* recién formada (el *Demiurgo*) ha acometido la empresa de crear con el recuerdo cosas que conocía? Porque anteriormente no existía, y, por consiguiente, no podía conocer nada, como tampoco la *madre* que se le atribuye (*la Sabiduría*). ¿No es asombroso, por lo demás, que, aun cuando los gnósticos no hayan descendido a la tierra como *imágenes de almas*, sino como verdaderas almas, apenas uno o dos de ellos, sin embargo, llegan a desprenderse del mundo sensible, y, recogiendo sus recuerdos, a recordar algunas de las cosas que conocían anteriormente, mientras que esa *Imagen* (el *Demiurgo*), lo mismo que su *madre* (*la Sabiduría*), que es una *imagen material*, ha sido capaz de *concebir las cosas inteligibles débilmente*,

como dicen los gnósticos, pero desde su nacimiento? No sólo ha concebido las cosas inteligibles y se ha formado una idea del mundo sensible con arreglo al mundo inteligible, sino que, además, ha sabido con qué elementos debía producir el mundo sensible. ¿Por qué ha creado primero el fuego? Sin duda ha juzgado que era preciso empezar por él; porque, de no ser así, ¿por qué no ha empezado por otro elemento? Si ha podido producir el fuego porque tenía la concepción de él, ¿por qué, teniendo la concepción del mundo (porque tenía que empezar por concebir el todo), no lo ha creado de una sola vez? Esa concepción del mundo abarcaba también, en efecto, todas las partes. Esto era más natural: el *Demiurgo* no debía proceder como los artesanos, ya que las artes son posteriores a la naturaleza y a la creación del mundo. Hoy mismo no vemos que las *naturalezas*—las razones espermáticas—, cuando engendran individuos, produzcan primero el fuego, y después los demás elementos uno tras otro, y que por último los mezclen; la configuración y la organización del animal entero se forman de una sola vez en el germen que la madre lleva en su seno. ¿Por qué, pues, no había de haber sido organizada de una sola vez la materia, en la creación, por el *tipo del mundo*, tipo que debía contener el fuego, la tierra y lo demás? Acaso hubieran concebido así los gnósticos la creación del mundo, si hubieran tenido en su sistema un *Alma verdadera*, en lugar de una *imagen*. Pero su *Demiurgo* no hubiera podido proceder así. Sin embargo, concebir la magnitud, y sobre todo, las dimensiones del cielo, la oblicuidad del zodíaco, el curso de los astros, la forma de la tierra, comprender la razón de cada una de estas cosas, no es obra de una *imagen*, sino más bien de una esencia que procede de los principios mejores, como los propios gnósticos, a su pesar, confiesan.

En efecto, si se examina atentamente en qué consis-

te esa *iluminación de las tinieblas*, puede hacerseles reconocer los verdaderos principios del mundo. ¿Por qué era preciso que esa *iluminación de las tinieblas* se produjese, si no era absolutamente preciso que se produjese? Esa necesidad de una *iluminación de las tinieblas*, o era conforme a la naturaleza, o era contraria a ella: si era conforme a ella, ha debido serlo en todo tiempo; si era contraria a ella, les hubiera acontecido a las potencias divinas algo contrario a la naturaleza, y el mal sería contrario a este mundo. Y entonces ya no es este mundo, como pretenden los gnósticos, la causa del mal, sino que la causa del mal son las potencias divinas. No es el mundo el principio del mal para el alma; es el alma quien es el principio del mal para el mundo. Remontándose así de causa en causa, la razón reducirá este mundo a los principios primeros.

Si se dice que también la materia es causa del mal, ¿de dónde proviene? Porque *las tinieblas existían ya*, como dicen los gnósticos, *cuando el Alma las ha visto y las ha iluminado*. ¿De dónde vienen, pues, las tinieblas? Si los gnósticos responden que es el *Alma misma quien ha creado las tinieblas al inclinarse*, es evidente que las tinieblas no existían antes de que el Alma se inclinase. Las tinieblas, por tanto, no son la causa de esa inclinación; la causa de ésta es la naturaleza del Alma. Así, esta causa se refiere a necesidades precedentes; por ende, a los principios primeros.

XIII.—El que se queja de la naturaleza del mundo no sabe, pues, lo que hace, ni hasta dónde llega su audacia. Es que muchos hombres ignoran que un estrecho encadenamiento une las cosas de la primera, de la segunda y de la tercera categoría, y desciende hasta las del grado más bajo. En lugar de censurar lo que es inferior a los principios primeros, es preciso someterse con blandura de ánimo a las leyes del universo, elevarse hasta los principios primeros, no sentir esos te-

rroses trágicos que a ciertas gentes inspiran las esferas del mundo que sólo una bienhechora influencia ejercen sobre nosotros. ¿Qué tienen, en efecto, de terrible? ¿Qué temen en ellas esos hombres ajenos a la filosofía y a toda sana instrucción? Aun cuando las esferas celestes tengan cuerpos ígneos, no deben causarnos terror alguno, puesto que están en perfecta armonía con el universo y con la tierra. Por otra parte, es preciso considerar las almas de los astros a que los gnósticos se creen tan superiores, mientras que sus cuerpos, que tanto aventajan a los nuestros en tamaño y en hermosura, concurren eficazmente a producir las cosas conformes al orden de la naturaleza; porque esas cosas no podrían nacer si no existiesen más que los principios primeros. Los astros, por último, completan el universo y son miembros importantes de él. Si el hombre tiene una gran superioridad respecto de los animales, ¿qué superioridad no tendrán esos astros que están en el universo para embellecerlo y hacer que en él reine el orden, y no para ejercer sobre ese universo una influencia tiránica? En cuanto a los acontecimientos que se dice provienen de los astros, éstos son más bien signos que causas de aquéllos. Por otra parte, los acontecimientos que realmente provienen de los astros difieren entre sí por las circunstancias. No es posible, en efecto, que las mismas cosas ocurran a todos los hombres, separados como están éstos por la época de su nacimiento, por los lugares en que se encuentran, por las disposiciones de sus almas. Tampoco es sensato exigir que todos sean buenos, ni, porque sea imposible, ir al instante a quejarse, en la idea de que las cosas sensibles deben ser semejantes a las cosas inteligibles. No hay que creer, por último, que el mal sea otra cosa que lo que es menos completo con relación a la sabiduría, menos bueno, siguiendo siempre una gradación decreciente. Por ejemplo, no hay que llamar mala a la

naturaleza—a la potencia vegetativa y generatriz—porque no es la sensibilidad; ni a la sensibilidad, porque no es la razón. Si no, se acabará por admitir que hay mal incluso en el mundo inteligible, ya que, en efecto, el Alma es inferior a la Inteligencia, y la misma Inteligencia lo es respecto de lo Uno.

Otro error de los gnósticos es el de enseñar que los seres inteligibles no están fuera de todo alcance. Cuando los gnósticos pronuncian palabras mágicas y las dirigen a esos seres, no sólo al Alma, sino también a los principios que son a ella superiores, ¿qué quieren hacer? *Encantarlos, enhechizarlos, conmoverlos*, responderán. Creen, por ende, que los seres divinos nos dan oídos, y que obedecen a quien sabe pronunciar hábilmente esos *cantos*, esos *gritos*, esas *aspiraciones*, esos *silbidos*, todos esos sonidos a que atribuyen un poder mágico. Si no es ese su pensamiento, si únicamente pretenden expresar con sonidos cosas que no caen bajo el alcance de los sentidos, entonces, al querer hacer su arte más respetable, ellos mismos, sin echarlo de ver, le quitan todo derecho a nuestro respeto.

Gloríanse asimismo de expulsar las enfermedades. Si fuese con la templanza, con una vida bien regulada, como los filósofos, tendrían una pretensión sensata. Pero afirman que las enfermedades son *demonios*, que ellos pueden expulsarlo con sus palabras, y se jactan de ello a fin de pasar plaza de hombres venerables a los ojos del vulgo, dado siempre a admirar el poder de la magia. Serían incapaces de convencer a hombres sensatos de que nuestras enfermedades no tienen causas que pueden apreciarse, como la fatiga, la plenitud, la vacuidad, la corrupción; en una palabra, una alteración que tiene un principio interno o externo. Esto se ve por la naturaleza misma de los remedios: con frecuencia se expulsa la enfermedad aligerando los intestinos, o dando una poción; con frecuen-

cia, también, se recurre a la dieta y a una sangría. ¿Es porque el demonio tiene hambre, o porque la posición le hace languidecer? Cuando una persona se cura inmediatamente, una de dos: o se queda el demonio, o sale. Si se queda, ¿cómo no impide su presencia la curación? Si sale, ¿por qué sale? ¿Qué le ha ocurrido? ¿Es que lo alimentaba la enfermedad? En ese caso, la enfermedad era otra cosa que el demonio. Si entra sin que haya causa de enfermedad, ¿por qué aquel en cuyo cuerpo entra no está siempre enfermo? Si entra en un cuerpo cuando ya hay en éste una causa natural de enfermedad, ¿en qué contribuye a esa enfermedad? Esa causa basta para producir la fiebre. Es ridículo admitir que la enfermedad tenga una causa, y que, desde el punto en que esa causa actúe, haya un demonio dispuesto a acudir a secundarla.

Debe ahora verse claramente cuál es la naturaleza de las aserciones hechas por los gnósticos, y con qué finalidad las sostienen. Si hemos mencionado lo que dicen de los demonios, ha sido por dar a conocer sus pretensiones. Dejo que vosotros mismos critiquéis las demás opiniones de los gnósticos leyendo sus libros. Recordad siempre que nuestro sistema de filosofía comprende, aparte de los demás bienes, la sencillez de costumbres, la pureza de la inteligencia, y que recomienda, en lugar de una vana jactancia, velar por la propia dignidad, tener una confianza en sí mismo llena de razón, de prudencia, de dominio de sí, de circunspección. Dejo para vosotros el comparar el resto de la doctrina de los gnósticos con nuestra filosofía. Por nuestra parte, como cuanto es profesado por los gnósticos es muy diferente de lo que enseñamos nosotros, no sabríamos extraer ningún provecho de ese cotejo. Ahora bien, por ese sólo motivo, precisamente, es por lo que podríamos ocuparnos de ellos.

XV.—Observemos sobre todo qué efecto producen

en el alma de sus oyentes las palabras de esos hombres que les enseñan a despreciar el mundo y lo que éste contiene.

Dos doctrinas principales hay sobre el destino del hombre: la una nos asigna como fin los placeres del cuerpo; la otra, la honestidad y la virtud, cuyo amor viene de Dios y a Dios conduce, como en otro lugar demostramos. Epicuro, que niega la Providencia divina, nos aconseja que busquemos lo único que queda, los goces de la voluptuosidad. Pues bien, los gnósticos tienen una doctrina todavía más perniciosa: censuran la manera en que se ejerce el poder de la Providencia, y acusan a la misma Providencia; niegan todo respeto a las leyes aquí abajo establecidas, y a la virtud que ha sido honrada por todos los siglos; por no dejar subsistir honestidad alguna, destruyen la templanza, zahiriéndola, atacan a la justicia, ya sea natural, ya adquirida por la razón o por el ejercicio; en una palabra, aniquilan cuanto puede conducir a la virtud. No queda, pues, sino buscar el deleite, profesar el egoísmo, renunciar a toda sociedad con los hombres, pensar únicamente en el propio interés personal, a menos que se tenga un natural bastante bueno por sí mismo para resistir a sus perniciosas lecciones. No estiman nada de cuanto nosotros consideramos bueno, y buscan una cosa completamente diferente.

Sin embargo, los que conocen la divinidad deberían entregarse a ella aun aquí abajo, y, entregándose a los principios primeros, corregir las cosas de la tierra aplicando a ellas su naturaleza divina. Porque a la naturaleza que desdeña el deleite corporal es a quien corresponde comprender en qué consiste la honestidad; quien no se halle asistido de la virtud, mal podría elevarse a las cosas inteligibles. Lo que prueba lo justo de nuestras críticas, es que los gnósticos no hablan de la virtud, jamás se ocupan de ella, ninguna defi-

nición dan de ella, ni determinan sus especies, ni toman nada de tantas y tan bellas discusiones como los antiguos nos han dejado sobre ese tema; no dicen cómo pueden adquirirse ni conservarse las cualidades morales, cómo debe cultivarse y purificarse el alma. Su precepto: «Contempla a Dios», es inútil si no se enseña también cómo debe contemplarse a Dios. ¿Qué es lo que impide, pudiera decirse a los gnósticos, contemplar a Dios, sin abstenerse por eso de ningún deleite, sin reprimir la propia cólera? ¿Qué es lo que impide repetir el nombre de Dios, dejándose dominar por las pasiones al mismo tiempo, y sin hacer nada por reprimirlas? La virtud, llevada a su perfección, establecida solidamente en el alma por la prudencia—eso es lo que nos muestra a Dios. Sin la verdadera virtud, Dios no es más que una palabra.

XVI.—Nadie crea que se hace hombre de bien con que desprecie a los dioses, el mundo y cuantas bellezas se encuentran en éste. Despreciar a los dioses es la principal característica del malvado; ninguno es tan completamente perverso como cuando desprecia a los dioses; aunque no fuese, por lo demás, enteramente perverso, basta con ese vicio para serlo. El respeto que a los dioses inteligibles pretenden profesar los gnósticos, no es sino una inconsecuencia. Cuando se ama a un ser, se ama cuanto a él se refiere; se extiende a los hijos el afecto que se tiene al padre. Ahora bien, toda alma es hija del Padre celestial. Las almas que presiden los astros son intelectuales, buenas y más próximas a Dios que las nuestras. ¿Cómo podría estar separado del mundo inteligible este mundo sensible, con los dioses que contiene? Más arriba hemos demostrado ya la imposibilidad de tal separación. Ahora afirmamos que cuando se desprecia a seres situados tan cerca de los que ocupan el primer lugar, es porque sólo de nombres se conoce a éstos.

¿Cómo puede ser piadoso pretender que la Providencia divina no se extiende a las cosas sensibles, o que, por lo menos, no se ocupa de algunas de ellas? ¿Cómo no habría de ser una inconsecuencia semejante aserción? Los gnósticos pretenden que la Providencia divina no se ocupa más que de ellos. ¿Mientras vivían en la región superior, o solamente desde que viven en este bajo mundo? En el primer caso, ¿por qué han bajado a la tierra? En el segundo, ¿por qué siguen en ella? Por otra parte, ¿por qué no habría de estar Dios presente aquí abajo? ¿Cómo, sin eso, puede saber que los gnósticos, que están aquí abajo, no le han olvidado y no se han pervertido? Si conoce a los que no se han pervertido, también conoce a los que se pervertieron, a fin de distinguirlos de los otros. Es preciso, pues, que esté presente, de cualquier manera que sea, a todos los hombres y al mundo entero. Así, el mundo participará de Dios. Si Dios privase al mundo de su presencia, también a vosotros os privaría de ella, y no podríais decir nada de él ni de los seres que por debajo de él están. Que Dios os proteja con su Providencia o con su gracia, cualquiera que sea el nombre que le deis, el mundo le debe de cierto la existencia, y jamás ha sido ni será nunca abandonado por él. El mundo tiene más derecho que los individuos a ocupar a la Providencia, a participar de las perfecciones divinas. Esto es cierto, sobre todo, para el Alma universal, como lo prueban la existencia y la sabia disposición del mundo. ¿Quién de esos hombres tan orgullosos es también ordenado, tan sensato como el universo, ni podría siquiera compararsele sin que la comparación resultase risible y absurda? Tal comparación es una impiedad cuando no se hace solamente por necesidad de la discusión. Dudar de semejantes verdades es propio de un hombre ciego e insensato, que no tiene experiencia ni razón, y que está tan lejos de conocer el mundo inteligible, que

ni siquiera conoce el mundo sensible. ¿Qué músico hay que, después de haber aprehendido la armonía inteligible, oiga sin emoción la de los sonidos sensibles? ¿Qué hombre hay que, sabiendo geometría y aritmética, no guste de reconocer simetría, orden, proporción, en los objetos que hieren sus miradas? Es que, aun teniendo ante los ojos los mismos objetos que el vulgo, los entendidos ven en ellos otra cosa, cuando miran, por ejemplo, pinturas con ojos avezados. Mas al reconocer en las cosas sensibles una imagen de las esencias inteligibles, son afectados por ello y se acuerdan de la verdadera belleza. De ahí nace el amor. Cuando se ve brillar en un rostro una esplendente imagen de la belleza, elévase uno a lo inteligible. Hay que tener un espíritu pesado, insensible, para contemplar todas las bellezas del mundo visible, esa armonía, ese orden imponente, ese magno espectáculo que ofrecen los astros no obstante su alejamiento, sin ser sacudido de entusiasmo por su vista, sin admirar su esplendor y su magnificencia. Si no se experimentan esos sentimientos, es que no se han considerado bien las cosas sensibles y aun se conoce menos el mundo inteligible.

XVII.—Acaso digan los gnósticos que si aborrecen el cuerpo es porque Platón se queja mucho de él, le acusa de ser un obstáculo para el alma, y dice de él que es, con mucho, inferior a ella. Deberían, entonces, haciendo abstracción, con el pensamiento, del cuerpo del mundo, considerar el resto; es decir, la esfera inteligible que contiene en sí la forma del mundo, después las almas incorpóreas que, en un orden perfecto, comunican la magnitud a la materia extendiéndola con arreglo a un modelo inteligible, para que lo que es engendrado iguale, en cuanto es posible, con su magnitud, la naturaleza indivisible de su modelo: porque a la magnitud de la potencia inteligible corresponde aquí abajo la magnitud de la masa sensible. Que los

gnósticos consideren, pues, la esfera celeste, ya sea que la conciban como puesta en movimiento por la potencia divina que contiene su principio, su medio y su fin, o ya sea, incluso, que se la imaginen como inmóvil y sin ejercer aún su acción sobre ninguna de las cosas que con su revolución gobierna; de las dos maneras llegarán a hacerse una idea justa del Alma que preside ese universo. Que conciban luego esa Alma unida a un cuerpo, pero permaneciendo impasible, y comunicando a ese cuerpo, en cuanto éste es capaz de participar de ellas, algunas de sus perfecciones (puesto que mal podría ser envidiosa la divinidad), y con esto se formarán una idea justa del mundo: comprenderán cuán grande es la potencia del Alma, ya que hace participar en la belleza, en cuanto él es capaz de ello, al cuerpo que no posee por su naturaleza belleza alguna, pero que, embellecido por el Alma, arrebatada a las almas divinas.

¿Pretenden los gnósticos permanecer insensibles a la belleza del mundo y no hacer diferencia alguna entre los cuerpos que son hermosos y los que son feos? Entonces no deben distinguir el buen gusto del malo, ni reconocer belleza en las ciencias, en la contemplación, en Dios mismo; porque si los seres sensibles son bellos, es no más que por su participación en los principios primeros. Si no son bellos, tampoco podrán serlo los principios primeros; por consiguiente, los seres sensibles son bellos, aun cuando lo sean menos que los seres inteligibles. El desprecio que los gnósticos profesan hacia la belleza sensible, es loable, si sólo se refiere a la de las mujeres y mancebos, y no tiene otro fin que el de conducir a la castidad. Pero, sabedlo bien, no se glorían de despreciar lo que es feo; se glorían de despreciar lo que primero habían reconocido y amado como bello.

Observad, además, que no se encuentra la misma

belleza en las partes que en el todo, en los individuos que en el universo, que hay en las cosas sensibles y en los individuos, en los demonios, por ejemplo, bellezas bastante grandes para hacernos admirar a su creador y probarnos que son realmente obras suyas. Por ahí podemos llegar a concebir la inefable belleza del Alma universal, si no nos entregamos a los seres sensibles, y si, bien que sin despreciar a estos, sabemos elevarnos a los seres inteligibles. Si lo interior de un ser sensible es bello, juzguemos que está en armonía con la belleza de su exterior. Mas es imposible que un ser sea realmente bello en lo exterior, y feo en lo interior; porque lo exterior no es bello sino porque es dominado por lo interior—por el alma que da la forma. Los que se llaman bellos, y son feos interiormente, no tienen por fuera sino una belleza engañosa. Si se pretende que hay hombres que poseen un cuerpo hermoso con un alma fea, afirmo que no se ha visto a tales hombres y que se ha engañado quien los cree bellos, o que, si se ha visto a tales hombres, su fealdad interior era accidental y tenían un alma naturalmente bella; porque aquí abajo encontramos grandes obstáculos que nos impeden llegar a nuestro fin. Pero ¿Puede haber para el universo un obstáculo que le impida poseer la belleza interior como posee la belleza exterior? Los seres a que la naturaleza no ha dado desde el comienzo la perfección, bien pueden no alcanzar su fin, y, por consiguiente, pervertirse. Pero el universo no ha sido nunca niño ni incompleto; no se ha desarrollado, no ha recibido nunca ningún acrecentamiento corporal. ¿De dónde, en efecto, podría haber recibido tal acrecentamiento, pues que lo poseía todo? Tampoco cabe admitir que el Alma haya adquirido cosa alguna con el tiempo. Mas aun cuando se concediese esto a los gnósticos, no habría modo de concluir de aquí que hubiese en ello ningún mal.

XVIII.—Pero acaso digan: nuestra doctrina inspira alejamiento y odio respecto del cuerpo, mientras que la vuestra junta a ese cuerpo al alma.—Es como si dos huéspedes habitasen al mismo tiempo una hermosa casa, y el uno censurase la distribución y al arquitecto que hizo la casa, y sin embargo, siguiese en ésta, al paso que el otro, en lugar de censurar al arquitecto, alabase su destreza, y esperase el tiempo en que debe dejar esa casa por no tener ya necesidad de ella. El primero se creería más sensato y mejor preparado para partir porque hubiese aprendido a repetir que los muros están compuestos de piedras y de vigas, objetos inertes, que esa casa está lejos de responder a la idea de la casa inteligible; sin saber que toda la diferencia que hay entre él y su compañero es que él no sabe sobrellevar cosas que son necesarias, y su compañero, que no censura esa casa, sabrá alejarse de ella sin nostalgia, porque sólo con moderación gusta de la belleza de los edificios de piedra. Fuerza es, en tanto, que tenemos un cuerpo, morar en estas mansiones construídas por el Alma del mundo, nuestra *hermana* benévola, que tiene poder para hacer sin trabajo tan grandes cosas.

Los gnósticos no desdeñan llamar *hermanos* a los más perversos de los hombres, y niegan ese nombre al sol, a los demás dioses del cielo, a la misma Alma del mundo, ¡insensatos! Sin duda que para unirnos así a los astros con los vínculos del parentesco es preciso que ya no seamos perversos, que nos hayamos tornado buenos, que en lugar de ser cuerpos seamos almas en cuerpos, y que, en cuanto ello es posible, habitemos esos cuerpos de la misma manera que el Alma universal habita el cuerpo del universo. Para esto hay que ser firme, no dejarse enhechizar por los placeres del oído ni por los de la vista, y que ningún revés nos turbe. El Alma del mundo no se turba por nada, por-

que está fuera de todo alcance. Mas nosotros, que estamos aquí abajo expuestos a los embates de la fortuna, rechacémoslos con nuestra virtud, debilitemos a los unos, hagamos a los otros impotentes con nuestra constancia y nuestra grandeza de alma. Cuando nos hayamos apromoximado así a esa potencia que está fuera de todo alcance, al Alma del universo y a las almas de los astros, trataremos de ser imagen de ellos, e incluso de llevar esa semejanza hasta la identidad. Entonces, bien dispuestos por la naturaleza y por el ejercicio, contemplaremos lo que esas almas contemplan desde el comienzo. Si hay hombres que se jactan de tener el privilegio de contemplar ellos solos el mundo inteligible, no se sigue de eso que realmente contemplen ese mundo más que el resto de los hombres.

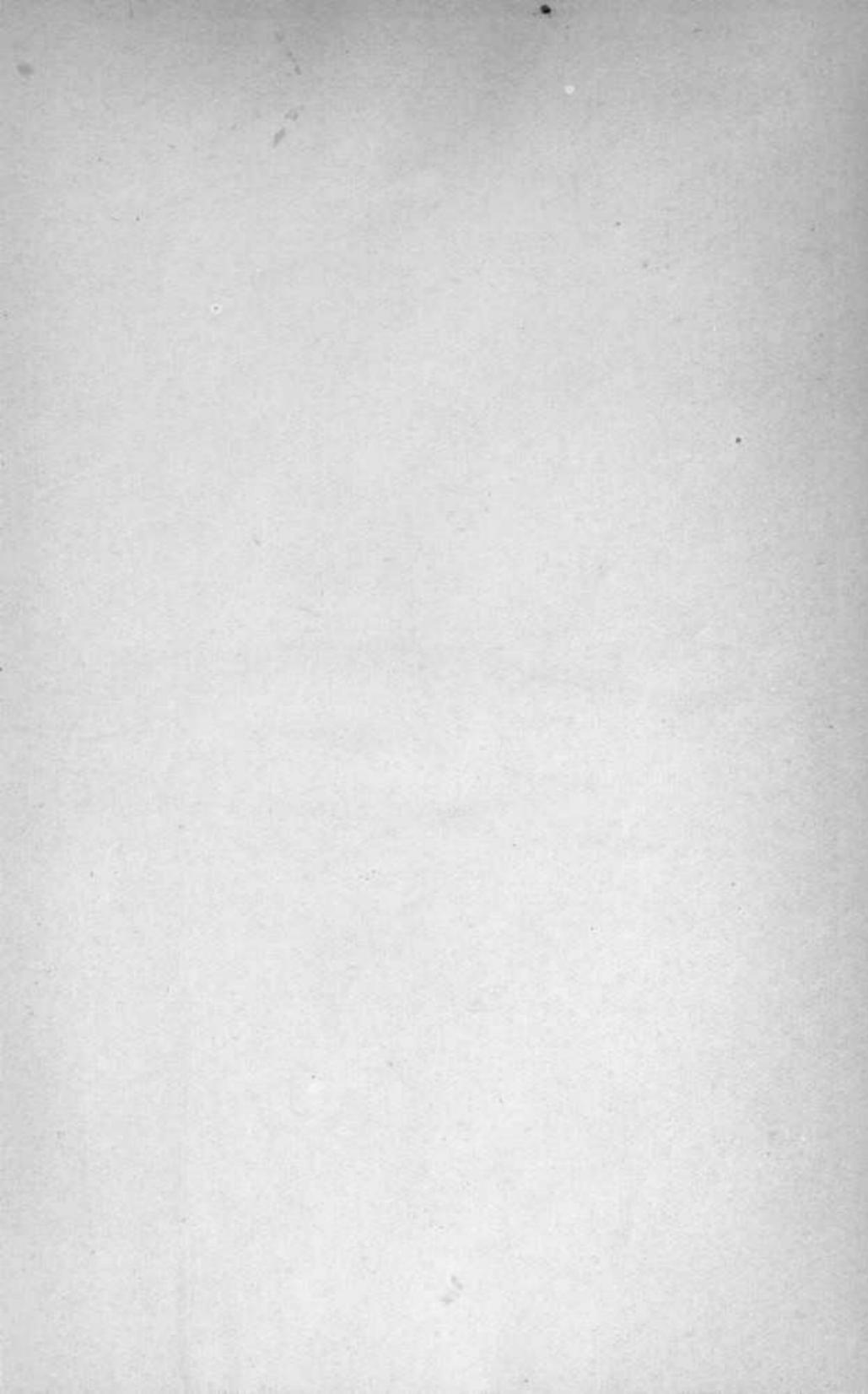
No menos vanamente se glorían de tener que dejar sus cuerpos cuando hayan cesado de vivir, mientras que los dioses no pueden hacerlo porque desempeñan siempre la misma función en el cielo. Hablan así no más de porque ignoran lo que es ser fuera del cuerpo, y de qué manera gobierna el Alma universal por entero lo que es inanimado.

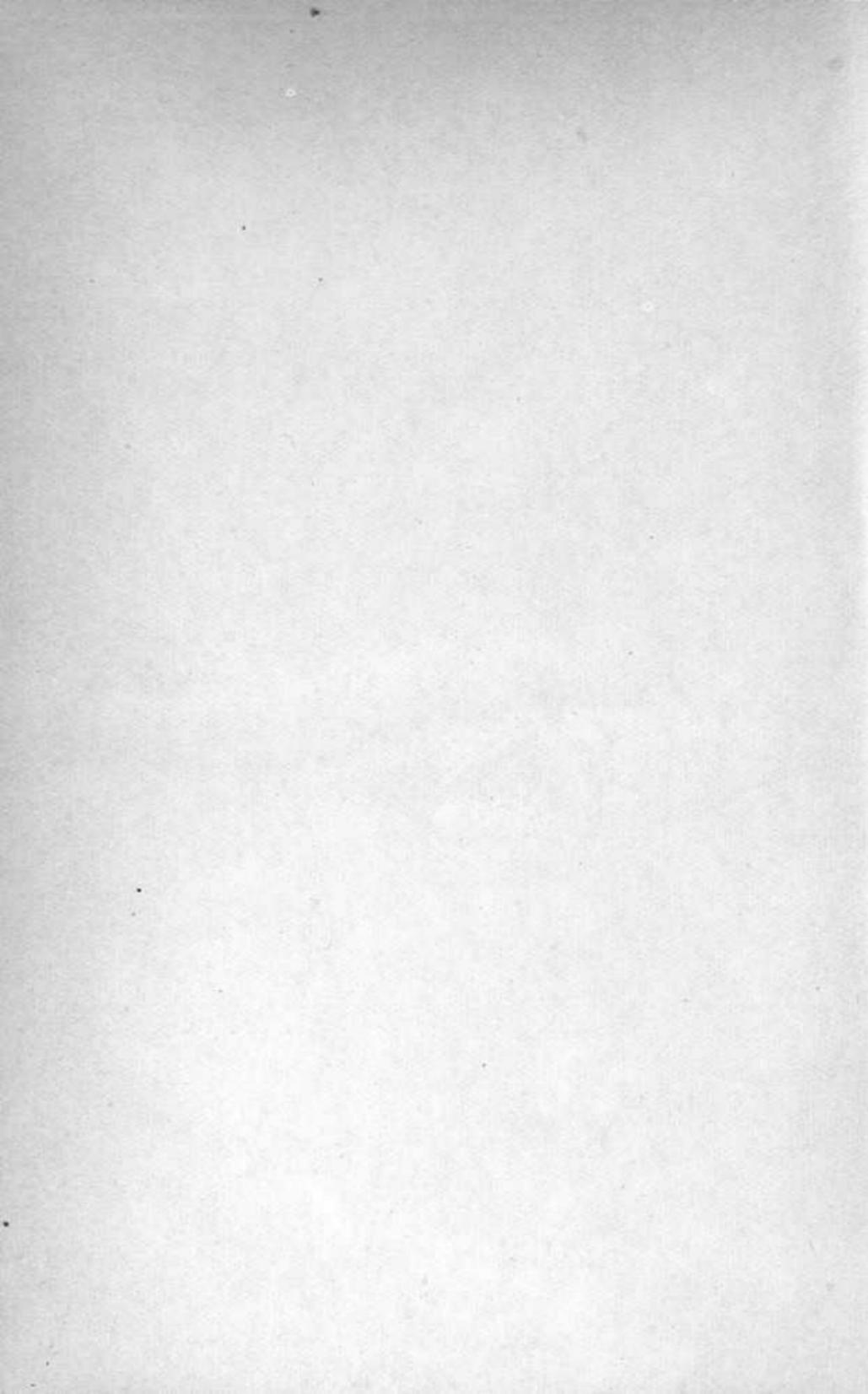
Sí, podemos no amar al cuerpo, llegar a ser puros, despreciar la muerte, conocer y buscar las cosas que son superiores a las de aquí abajo; mas no envidiemos por eso a los demás hombres que son capaces de perseguir el mismo fin y que constantemente lo persiguen; no los acusemos de ser incapaces de ello. No caigamos en el mismo error que aquellos que niegan el movimiento de los astros porque los sentidos se los hacen ver inmóviles. No hagamos como los gnósticos que creen que el alma de los astros no ve lo que es exterior, porque ellos mismos no ven a ese alma aparecer exteriormente.

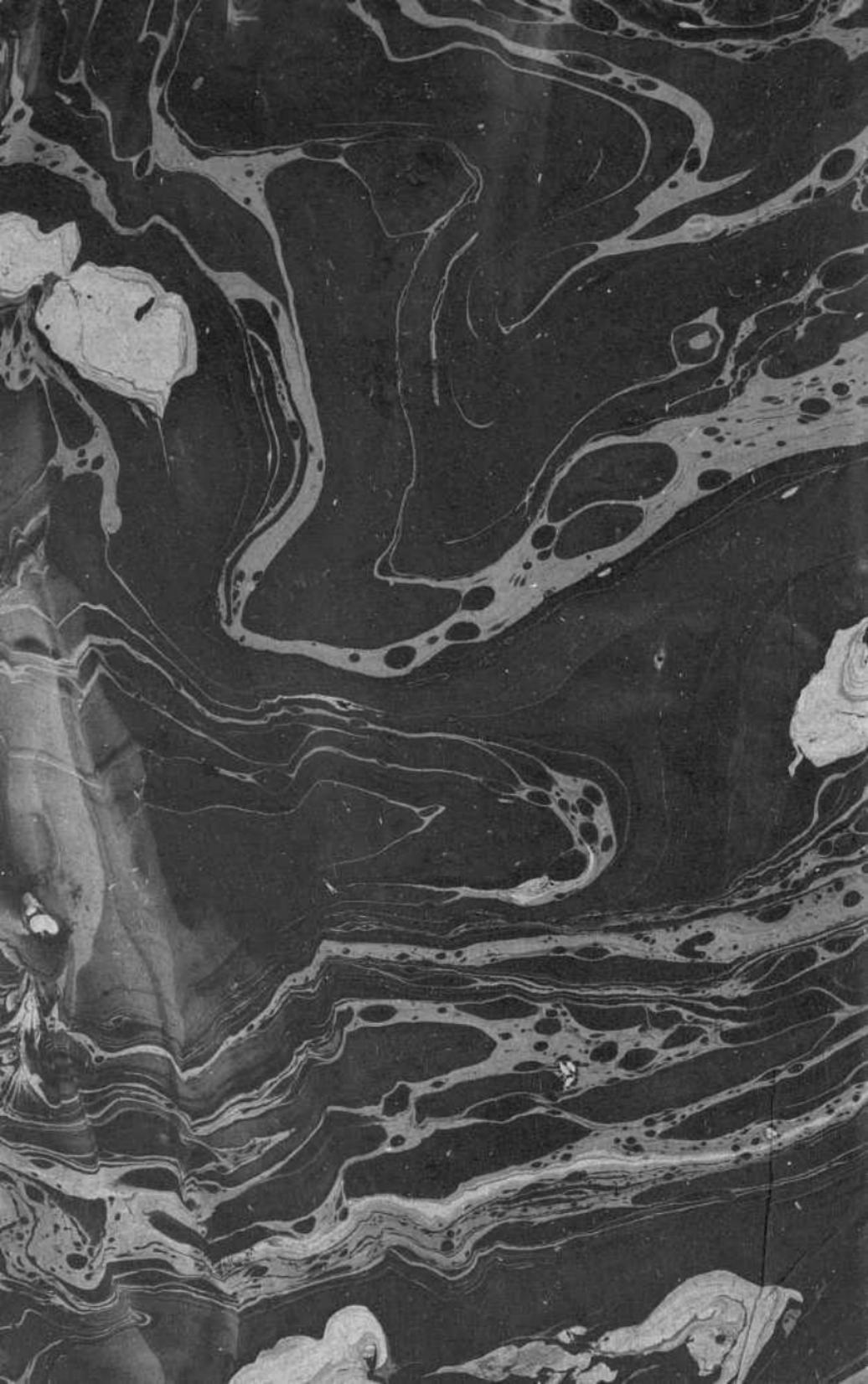
INDICE

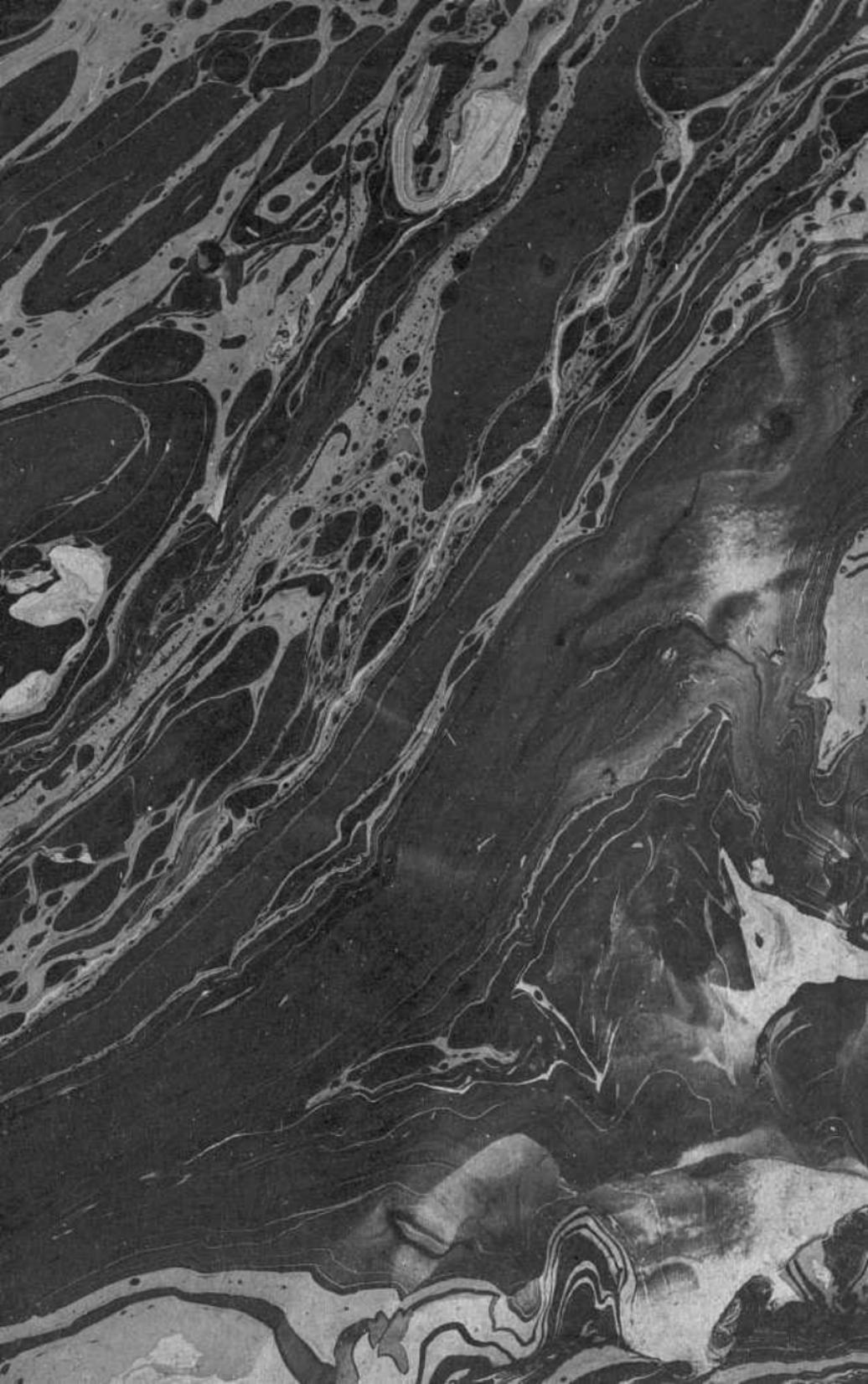
| | <u>Págs.</u> |
|--|--------------|
| Vida de Plotino y orden de sus libros, por su discípulo Porfirio..... | 5 |
| LAS ENNÉADAS: | |
| Ennéada primera. — Primer tratado.— ¿Qué es lo Animal? ¿Qué es el Hombre?..... | 37 |
| Segundo tratado.— De las Virtudes..... | 52 |
| Tercer tratado.— De la Dialéctica, o de los medios de elevar el alma al mundo inteligible..... | 63 |
| Cuarto tratado.— De la Felicidad..... | 70 |
| Quinto tratado.— ¿Aumenta la Felicidad con el tiempo?..... | 91 |
| Sexto tratado.— De lo Bello..... | 97 |
| Séptimo tratado.— Del Bien primero y de los demás bienes..... | 112 |
| Octavo tratado.— De la naturaleza y origen de los males..... | 115 |
| Noveno tratado.— Del Suicidio racional..... | 135 |
| Ennéada segunda. — Primer tratado.— Del cielo... | 137 |
| Segundo tratado.— Del movimiento del cielo..... | 150 |
| Tercer tratado.— De la influencia de los astros..... | 156 |
| Cuarto tratado.— De la Materia..... | 177 |
| Quinto tratado.— De lo que es en potencia y de lo que es en acto..... | 197 |
| Sexto tratado.— De la esencia y de la cualidad..... | 205 |
| Séptimo tratado.— De la mixtión en que hay penetración total..... | 211 |
| Octavo tratado.— De la vista. ¿Por qué nos parecen pequeños los objetos lejanos?..... | 217 |
| Noveno tratado.— Contra los gnósticos..... | 221 |

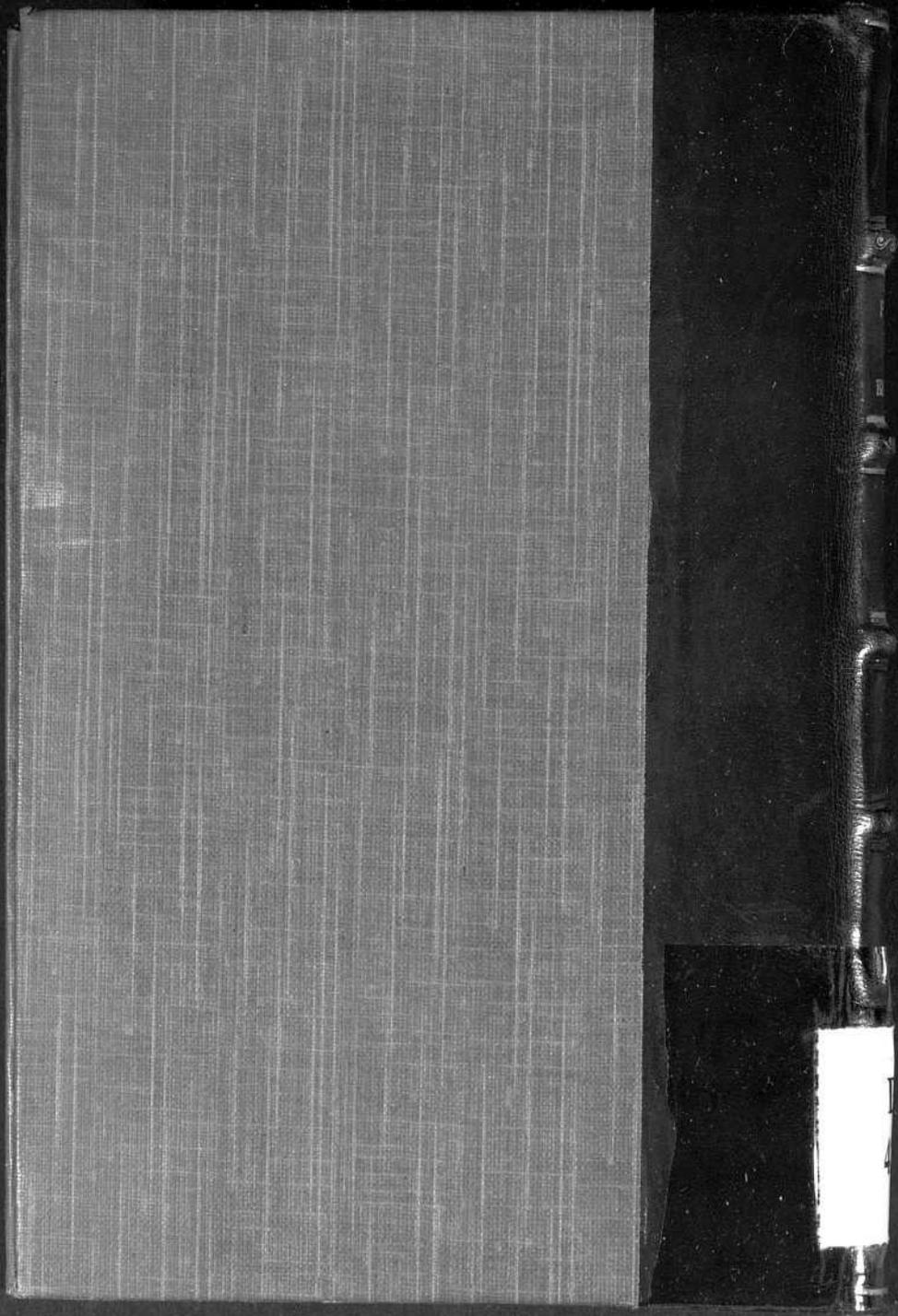












PLOTINO
—
LAS
ENNEADAS

1

DR
4240