

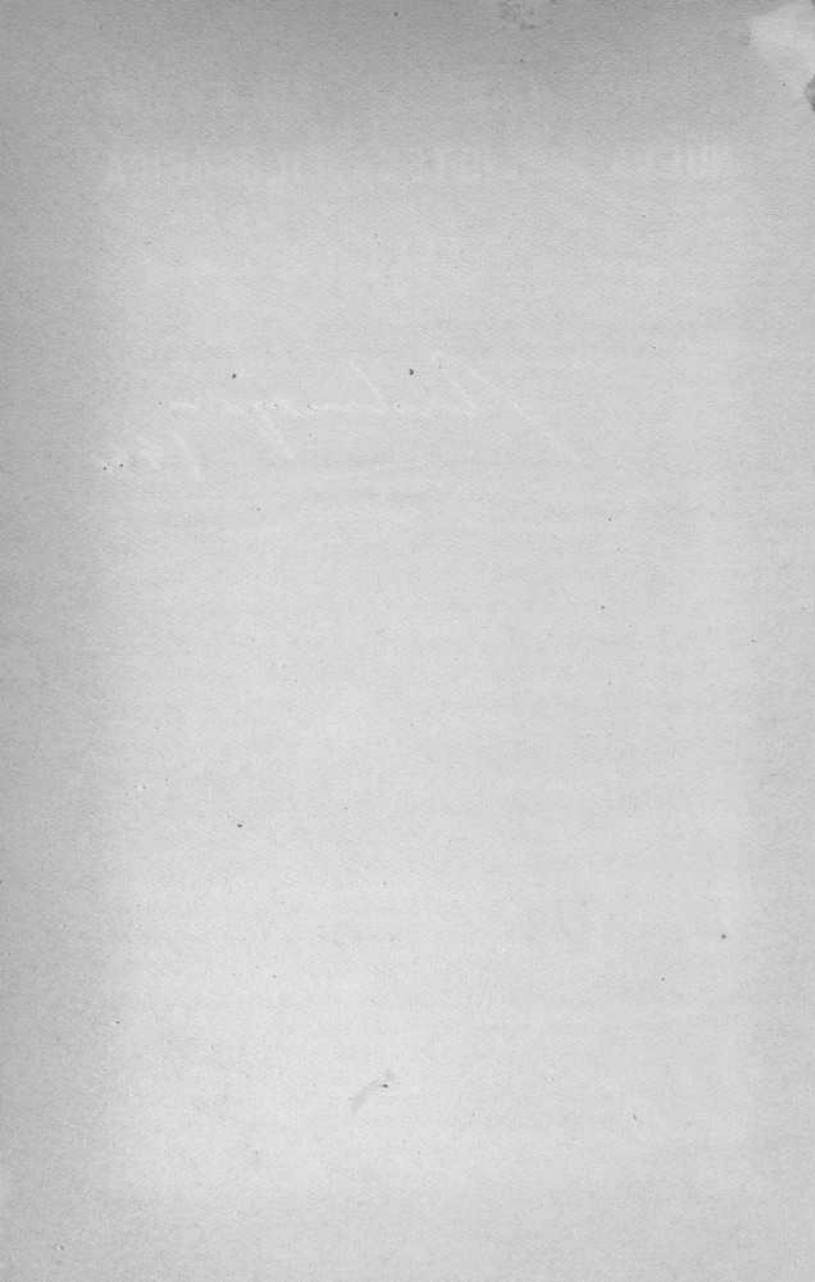
B.P. de Soria



61173825  
DR 4249



1173825  
DR  
4249



NUEVA BIBLIOTECA FILOSÓFICA

LI

*Risueño -*  
1951

# NUEVA BIBLIOTECA FILOSOFICA

.....

## VOLUMENES PUBLICADOS

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



ARISTOTELES

.....

OBRAS COMPLETAS

IV

METAFISICA

I

LIBROS I AL X

Fondo bibliográfico  
Dionisio Ridruejo  
Biblioteca Pública de Sevilla

4249

MADRID

1931

# INDICE

\*\*\*\*\*

	<u>Págs.</u>
Libro I. ....	5
Libro anexo.....	48
Libro II.....	55
Libro III.....	84
Libro IV.....	120
Libro V.....	170
Libro VI.....	180
Libro VII.....	233
Libro VIII.....	249
Libro IX.....	275

---

## AL LECTOR

Esta edición de la *Metafísica*, de Aristóteles, ha sido preparada y traducida por D. Francisco Gallach Palés, Profesor en el Instituto de Valencia.

# LIBRO I

## CAPITULO I

La naturaleza del hombre le inspira el deseo de saber, cosa que nos indica el deleite que le proporcionan los sentidos, los cuales, además de estimarlos por su utilidad, los aprecia en sí mismos, y el de la vista sobre todos ellos. No sólo cuando queremos hacer algo, sino cuando nada nos proponemos, pudiéramos decir que preferimos ver a todo lo demás. La razón de ello es que el sentido de la vista nos procura el conocimiento más que ningún otro, aclarándonos muchas diferencias entre las cosas.

Los animales nacen con la facultad de sentir por naturaleza, y la sensación produce la memoria en algunos de ellos, aunque no en otros; por eso los primeros son más inteligentes y aptos para aprender que los que no pueden recordar; los incapacitados para oír son inteligentes aunque no puede enseñárseles, v. g.: la abeja, y toda especie de animales parecidos a ella; aquéllos que además de la memoria poseen el sentido del oído pueden aprender.

Los animales distintos al hombre viven de apariencias y recuerdos, poseyendo poca experiencia coordinada; pero la humanidad vive también por el arte y el razonamiento. La memoria produce la ex-

perencia en el hombre, porque muchos recuerdos de una misma cosa producen finalmente la capacidad para una sola experiencia; la experiencia se parece mucho a la ciencia y al arte, pero en realidad éstas llegan hasta el hombre *a través* de la experiencia; porque «*la experiencia produce el arte*», como dice Polo, «*y la inexperiencia el azar*». Surge el arte cuando de muchas nociones obtenidas por experiencia se produce un juicio universal sobre una clase de objetos, por ser cosa de la experiencia formar el juicio de que cuando Kallias padecía tal enfermedad, ésta le produjo bien, y de la misma manera si se tratase de Sócrates, como en muchos casos individuales; pero juzgar que produjo bien a todas las personas de cierta constitución, comprendidas en una clase, cuando padecían tal enfermedad, v. g.: los catarrosos o los biliosos cuando la fiebre les ataca, es cosa contenida dentro de los límites del arte.

En lo referente a la acción, parece que la experiencia no sea inferior al arte en nada, y los experimentados logran éxito con mayor facilidad que aquellos que poseen teoría sin experiencia. La razón es que la experiencia es conocimiento de individuos, arte de universales, y las acciones y producciones se refieren siempre a los individuos; porque el médico no cura al *hombre*, excepto de manera accidental, sino a Kallias o Sócrates, o cualquiera llamado por algún nombre individual, que es hombre. Por lo tanto, si un hombre posee teoría sin experiencia, reconociendo el universal sin conocer el individual incluido en él, fracasará mu-

chas veces en curar, por ser el individuo al que tiene que curar. No obstante, creemos que el *conocimiento* y el *entendimiento* pertenecen al arte más que a la experiencia, suponiendo que los artistas son más sabios que los experimentados (esto lleva consigo que la Sabiduría depende en todos los casos del conocimiento más que de otra cosa), debiéndose a que los primeros conocen la causa, no sabiéndola los últimos. Los experimentados saben que la cosa es tal, mas no saben porqué, mientras los otros saben el «*porqué*» y la causa. Por eso creemos también que los maestros en cada uno de los oficios son más honorables, conocen en sentido más cierto y saben más que los artesanos, por conocer las causas de las cosas que hacen; creemos que los artesanos se parecen a algunas cosas inanimadas que obran, es cierto, pero sin saber lo que hacen, de la misma manera que el fuego arde; pero mientras las cosas sin vida efectúan cada una de sus funciones debido a tendencia natural, los artesanos las efectúan por hábito; por eso los consideramos más sabios, no en virtud de su capacidad de obrar, sino por poseer la teoría en sí y conocer las causas. En general, el signo del hombre que sabe y del que no sabe es que el primero puede enseñar, por lo que consideramos el arte como conocimiento más cierto que la experiencia, pues los artistas pueden enseñar, mientras los hombres simplemente experimentados no pueden.

Hemos de decir no consideramos ninguno de los sentidos como Sabiduría; no obstante, ellos son los que proporcionan conocimiento más autorizado de

los particulares. Pero no nos dicen el «*porqué*» de nada, v. g.: *por qué es caliente el fuego*; sólo dicen *que es caliente*.

En la antigüedad, el que inventaba un arte cualquiera que rebasaba las percepciones comunes del hombre era naturalmente admirado por sus semejantes, no sólo por haber algo útil en sus inventos, sino a causa de considerársele sabio y superior a los demás. Pero a medida que se inventaron más artes, siendo algunas de ellas aplicadas a las necesidades de la vida, para recreo otras, los inventores de estas últimas fueron naturalmente considerados como más sabios que los inventores de las primeras, porque sus ramas de saber no se aplicaban a la utilidad. De aquí que, cuando todos esos inventos quedaron establecidos, se descubrieron las ciencias que no se proponen producir placer, o no se aplican a las necesidades de la vida, y primitivamente en lugares en que los hombres comenzaron a gozar de sosiego. A eso se debe que las artes matemáticas surgiesen en Egipto, porque allí la casta de los sacerdotes gozaba de tranquilidad.

Ya expusimos en la «*Ética*» la diferencia existente entre el arte y la ciencia y demás facultades con ellas relacionadas; mas el punto actual de nuestra indagación es éste: que todos los hombres suponen que lo que llamamos Sabiduría se relaciona con las primeras causas y principios de las cosas; de manera que, como se dijo anteriormente, el hombre experimentado es considerado más sabio que el poseedor de cualquier percepción sensitiva, sea cual fuere; el artista más sabio que los hombres

experimentados; el maestro en cualquier oficio más que el mecánico, y los géneros especulativos de conocimiento más de la naturaleza de la Sabiduría que los productivos. Evidente es, pues, que la Sabiduría es el conocimiento sobre ciertos principios y causas.

## CAPITULO II

Puesto que vamos en busca de este conocimiento, debemos inquirir de qué género son las causas y los principios, cuyo conocimiento es la Sabiduría. Si se considerase las nociones que poseemos sobre el hombre sabio, tal vez ello nos proporcionase la respuesta más evidente. Suponemos ante todo que el sabio sabe todas las cosas (en la medida de lo posible), aunque no posea el conocimiento de cada una de ellas detalladamente; en segundo lugar, que el que puede aprender las cosas difíciles y no fáciles para el conocimiento del hombre es sabio (la percepción sensitiva es común a todos, y por lo tanto, fácil, no siendo signo de Sabiduría); que aquel que es más exacto y capaz de enseñar las causas es más sabio, en todas las ramas del conocimiento, y entre las ciencias la que es de desear por sí misma y por amor a conocer es más de la naturaleza de la Sabiduría que la deseable sólo a causa de sus resultados, y la ciencia superior más de la naturaleza de la Sabiduría que la subordinada; porque el hombre sabio no debe ser mandado, sino mandar, no debiendo obedecer a otro, sino que el menos sabio debe *obedecerle*.

Esas son las nociones que poseemos sobre la Sabiduría y el sabio. Ahora bien, de esas características, la de conocer todas las cosas debe corresponder al que posee conocimiento universal en más alto grado, porque conoce en un sentido todos los casos que entran en el universal. Entre esas cosas, las más universales son, en general, las más difíciles para el conocimiento del hombre, por estar más alejadas de los sentidos. Las más exactas entre las ciencias son aquellas que más tratan sobre los primeros principios, porque aquellas que tienen menor número de principios son más exactas que aquellas que tienen principios adicionales, v. g.: la aritmética más que la geometría. Mas la ciencia que investiga las causas es *instructiva* también, en más alto grado, porque las personas que nos enseñan son aquellas que nos indican las causas de cada una de las cosas. El entendimiento y el conocimiento deseados por sí se encuentran más en el conocimiento de aquello que más cognoscible fuere (porque el que investiga para conocer por amor al conocimiento preferirá antes aquello que es conocimiento más cierto, siendo tal el conocimiento de aquello que es más cognoscible); y los primeros principios y las causas son más cognoscibles, porque debido a ellos, y por ellos, llegamos a conocer las demás cosas, no mediante las cosas que les estuvieren subordinadas. La ciencia que sabe con qué fin debe hacerse cada una de las cosas es la de mayor autoridad entre las ciencias, mucho más que cualquier ciencia subordinada; y ese fin es el bien de tal cosa, y en general, el supremo bien en la en-



tera naturaleza. Juzgado mediante todas las pruebas mencionadas, el nombre en cuestión corresponde a esa misma ciencia; ella debe ser ciencia que investigue los primeros principios y causas, porque el bien, es decir, el fin, es una de las causas.

Que no se trata de ciencia de producción, es evidente por la historia de los primitivos filósofos, porque debido a su admiración comenzaron y comienzan los hombres a filosofar; admiráronse en remotos tiempos ante dificultades palmarias, avanzando poco a poco, descubriendo dificultades sobre las cuestiones superiores, v. g.: los fenómenos de la luna y del sol, los de las estrellas, y génesis del universo. El hombre que se siente perplejo y maravillado considérase ignorante (por lo cual el aficionado a los mitos es en cierto sentido amante de la Sabiduría, pues el mito está integrado de maravillas); por eso, a partir del momento en que filosofaron con el fin de salir de la ignorancia, es evidente fueron en busca de la ciencia con objeto de saber, no animados por ningún fin utilitario, cosa que confirman los hechos, pues una vez se consiguieron casi todas las necesidades de la vida y las cosas que procuraban comodidad y recreo, comenzaron a buscar dicho conocimiento. Por ello es claro no vamos en su busca debido a ninguna otra ventaja, y por la misma razón que afirmamos que el hombre es libre cuando vive dueño de sí, no dependiendo de otro, vamos también en busca de esta ciencia como la única libre, porque existe para su propio fin.

De aquí que su posesión pudiese considerarse justamente superior al poder humano; porque la natu-

raleza humana está limitada de muchas maneras, tanto que, según Simónides, «*solamente Dios puede gozar de ese privilegio*», siendo impropio del hombre no contentarse con buscar el conocimiento que le cuadra. Por eso, si hay algo de cierto en lo que dicen los poetas, que la potencia divina es celosa por naturaleza, lo será en este caso sobre todos, y cuantos excedieren en este conocimiento serán desgraciados. Mas el divino poder no puede sentir celos (además, según el proverbio, «*los bardos dicen muchas falsedades*»); ninguna otra ciencia se consideraría más honrosa que la de esta especie, porque la ciencia más divina es también la más honrosa; y esta ciencia debe ser divina en grado sumo por dos razones: porque la ciencia cuya posesión debe tenerse en mayor estima por referirse a Dios es ciencia divina, siéndolo también toda ciencia que se proponga fines divinos; siendo ésta la que posee ambas cualidades: primero, porque se cree que Dios figura entre las causas de todas las cosas y es un primer principio, y segundo, porque tal ciencia sólo Dios puede poseerla, o Dios sobre todos. Cierto es que todas las ciencias son más necesarias que ella, pero no hay ninguna que la supere.

Sin embargo, su adquisición debe llegar en un sentido a algo opuesto a nuestras investigaciones originales, porque todos los hombres comenzaron, como hemos dicho, a maravillarse de que las cosas fueren como son, de la misma manera que se sorprenden al ver los muñecos animados, o los solsticios o la inconmensurabilidad de la relación de la

diagonal de un cuadrado con el lado, por parecer maravilloso para todos los que no hubieren comprendido todavía la razón, haya una cosa que no puede medirse ni aun con la menor unidad. Pero debemos llegar a lo contrario, y, de acuerdo con el proverbio, estar en mejor situación, en cuanto a este caso, cuando los hombres sepan la causa; porque nada hay que pudiese sorprender más a un geómetra que si se demostrase que la diagonal es conmensurable.

Ya hemos expuesto la naturaleza de la ciencia que estamos buscando, y cuál es el límite que nuestras indagaciones y total investigación deben alcanzar.

### CAPITULO III

No es posible negar adquirimos conocimiento de las causas originales (puesto que afirmamos sabemos las cosas sólo cuando creemos reconocer su causa primera), considerando las causas en cuatro sentidos. En uno de ellos nos referimos a la sustancia, es decir, a la esencia (porque el «*porqué*» puede reducirse finalmente a la definición, y el último «*porqué*» es causa y principio); en otro nos referimos a la materia o substrato; en otro al origen del movimiento, y en cuarto lugar a la causa opuesta a la última, el objeto y el bien (por ser el objeto de toda generación y movimiento). Ya hemos estudiado suficientemente estas causas en nuestra obra sobre la *Física*. No ostante, apelaremos a los que emprendieron la investigación del ser filosofando sobre la realidad antes que nosotros.

También ellos hablan de ciertos principios y causas; por eso será provechoso estudiar sus opiniones para aplicarlas a nuestra presente indagación, pues pudiéramos hallar otro género de causa, o convencernos todavía más en cuanto a la exactitud de aquellas que ahora sustentamos.

Entre los primeros filósofos, la mayoría creía que los principios de la naturaleza de la materia eran los únicos principios de todas las cosas. Aquel que forma todas las cosas que existen, el primero de que provienen, el último en que se resuelven (persistiendo la sustancia, pero transformándose en sus modificaciones), dicen es el elemento y principio de las cosas, por lo que creen que nada se crea ni destruye, porque esta especie de entidad se conserva siempre; por eso afirmamos que *Sócrates ni llega a ser absolutamente cuando llega a ser bello o músico, ni cesa de ser cuando pierde estas características*, porque el substrato, o sea el mismo Sócrates, persiste. De la misma manera afirman que nada deviene o cesa de existir; porque debe haber alguna entidad, una o más de una, de la cual todas las otras cosas provienen, cuya entidad se persiste siempre.

No obstante, no todos ellos están de acuerdo en cuanto al número y naturaleza de estos principios. Thales, el fundador de esta escuela de filosofía, afirma que el principio es el agua (por lo cual declaró que la tierra reposa en el agua), deduciendo dicha noción tal vez debido a la observación de que el alimento de todas las cosas es la humedad, y que el mismo calor se genera en la humedad y conser-

va su vivacidad con ella (y aquello de lo cual ellas provienen, es principio de todas las cosas). Dedujo dicha noción de ese hecho, lo mismo que al observar que las semillas de todas las cosas son de naturaleza húmeda, y porque el agua es origen de la naturaleza de las cosas húmedas.

Hay quien cree que los antiguos que vivieron mucho antes de la presente generación, esbozando los primeros relatos sobre los dioses, sustentaron la misma opinión sobre la naturaleza; por eso indicaron a Océano y Tethys como padres de la creación, explicando el juramento de los dioses y afirmando juraban por el agua, a la que dieron el nombre de *Estigia*; porque aquello que es más viejo es más honorable, siendo lo más honorable aquello por lo que se jura. Tal vez se dude que esta opinión sobre la naturaleza sea primitiva y antigua, mas de todos modos se dice que Thales la declaró como causa primera. No hay quien crea que Hipponio pueda incluirse entre estos pensadores, debido a la mezquindad de sus pensamientos.

Anaxímenes y Diógenes antepusieron el aire al agua, el más primitivo de los cuerpos simples, mientras Hipasso de Metapontio y Heráclito de Efeso afirmaron era el fuego, sustentando Empédocles otro tanto sobre los cuatro elementos (añadiendo un cuarto, la tierra, a los que han sido mencionados), porque ellos, decía, siempre se conservan y no devienen, a no ser más o menos, agregándose y formando uno o disgregándose del uno formado.

Anaxágoras de Clazomene, aunque anterior a Empédocles, fué posterior en cuanto a actividad filo-

sófica; afirma que los principios son infinitos en número, diciendo que casi todas las cosas formadas de partes semejantes, como el agua o el fuego, se generan y destruyen de este modo, o sea por agregación o disgregación solamente, pero no se generan o destruyen en otro sentido, sino que existen eternamente.

Por estos hechos pudiéramos creer que la única causa es la llamada causa material; pero a medida que el hombre progresaba, los mismos hechos le allanaron el camino, consiguiendo obligarle a investigar sobre este punto. Por muy cierto que fuere que toda generación y destrucción procedan de alguno o (en cuanto a esa materia) de más elementos, ¿por qué ocurre así y cuál es la causa? Porque al menos el substrato en sí no se transforma; v. g.: ni la madera ni el bronce causan la transformación de ninguno de ellos, como tampoco la madera hace un lecho ni el bronce una estatua, sino que algo ajeno es causa de la transformación. La investigación de esto constituye la segunda causa, como pudiéramos llamarla, aquella que origina el principio del movimiento. Los que se dedicaron en remotos tiempos a esta clase de investigaciones, diciendo que el substrato era uno, no dejaron de mostrarse satisfechos; pero algunos de los que sustentaron era uno, aunque fracasados en la indagación de la segunda causa, afirmaron que lo uno y la naturaleza como un todo son inmóviles, no sólo en cuanto a la generación y destrucción (porque ésta fué la primitiva creencia, estando todos de acuerdo en ello), sino también en cuanto a todo otro movi-

miento, siendo ésta su opinión peculiar. Entre los que afirmaban que el universo era uno, ninguno logró descubrir una causa de esta especie, excepto tal vez Parménides, y éste sólo cuando supone no hay una únicamente, sino dos en cierto sentido. Pero para aquellos que consideraron más elementos es más posible afirmar la causa segunda, v. g.: para aquellos que consideran como elementos el calor y el frío, o el fuego y la tierra; porque consideran al fuego como de naturaleza que le hace apto para mover las cosas, considerando el agua y la tierra y cosas parecidas de manera contraria.

Cuando los hombres y principios de esta especie perdieron actualidad, por creerse que los últimos no podían generar la naturaleza de las cosas, los hombres se vieron forzados de nuevo por la propia verdad, como dijimos, a indagar el otro género de causa. Porque no es probable que el fuego, la tierra o cualquier elemento parecido pudiese ser la razón debido a la cual las cosas manifiestan el bien y la belleza tanto en su ser como en su devenir, o lo que aquellos pensadores pudieren haber supuesto era; tampoco era justo dejar tan importante cuestión al cuidado de la espontaneidad y el azar. Cuando un hombre afirmó que la inteligencia existía, lo mismo en los animales que en toda la naturaleza, como causa del orden y de toda la armonía, pareció alzarse soberbio ante todos los propósitos y afirmaciones de sus predecesores. Todos sabemos fué Anaxágoras quien sustentó esta opinión, pero Hermótimo de Clazomene fué quien gozó del crédito de haberla expuesto por primera

vez. Los que así pensaron afirmaban hay un principio de las cosas que es al mismo tiempo causa de la belleza, y ese género de causa debido a la cual las cosas adquieren movimiento.

#### CAPÍTULO IV

Pudiera sospecharse que Hesiodo fué el primero que indagó sobre esto, o algún otro que consideró el amor o el deseo entre las cosas existentes como principio, como Parménides; porque al describir la génesis del universo, dijo:

«Y esbozó el amor antes que todos los dioses.»

Y Hesiodo afirmó:

«Ante todo se formó el caos, y luego,  
la amplia y extensa tierra...,

y el amor, preeminente entre todos los dioses.»  
lo cual supone que entre las cosas existentes debe haber desde el origen una causa que mueva las cosas y las una. La manera como esos pensadores deben agruparse, de acuerdo con la prioridad del descubrimiento, es cosa que decidiremos más adelante; pero desde el momento en que se descubrieron los contrarios de las varias formas del bien existentes en la naturaleza, no sólo el orden y la belleza, sino también el desorden y la fealdad, y las cosas malas en mayor número que las buenas, y las innobles en mayor también que las bellas, otro pensador introdujo la amistad y la discordia considerando cada una de ellas como causa de uno de esos dos grupos de cualidades. Porque de seguir la opinión de Empédocles, e interpretarla según su significado



y no su expresión balbuciente, debiéramos creer que la amistad es causa de las cosas buenas, y la discordia de las malas. Por lo tanto, si dijésemos que Empédocles mencionó ambos en un sentido, y que fué el primero en mencionar el mal y el bien como principios, tal vez estuviésemos en lo cierto, puesto que la causa de todos los bienes es el bien en sí.

Esos pensadores, como hemos dicho, adivinaron evidentemente, y hasta cierto punto, dos de las causas que distinguíamos en nuestra obra sobre la Física, la materia y origen del movimiento, aunque vagamente y sin claridad, a la manera como los hombres inexperimentados se comportan en las luchas, girando en derredor de sus antagonistas ases- tándoles buenos golpes con frecuencia, mas no luchando de acuerdo con los principios científicos, por lo cual esos pensadores no parece saben lo que dicen, por ser evidente que, en general, no emplean sus causas, a no ser en corta extensión, pues Anaxágoras emplea la inteligencia como un «*deus ex machina*» para crear el mundo, y, cuando se ve perdido queriendo explicar a qué causa se debe que algo sea necesariamente, introduce la inteligencia, mientras en todos los demás casos atribuye los acontecimientos a cualquier cosa antes que a aquélla. Empédocles, aunque emplea las causas en mayor extensión que aquél, ni lo hace suficientemente, ni alcanza consistencia en su empleo. Finalmente, en muchos casos dice que el amor agrega las cosas, mientras la discordia las disgrega; porque siempre que el universo se disuelve en sus elementos por

disgregación, el fuego se agrega formando uno, ocurriendo otro tanto para cada uno de los demás elementos; pero cuando bajo la influencia del amor se agrupan formando uno, las partes deben disgregarse saliendo de cada elemento.

Por lo tanto Empédocles, contrastando con sus predecesores, fué el primero que introdujo la división de esta causa, no asentando un origen de movimiento, sino orígenes diferentes y contrarios. También fué el primero que habló sobre cuatro elementos materiales; no obstante, no *empleó* cuatro, sino que los trató como si fueren dos solamente; trató del fuego en sí, y sus opuestos, tierra, aire y agua, como un género de cosa. Esto lo aprendimos estudiando sus versos.

Este filósofo, como decimos, habló sobre los principios de esta manera, considerándolos en este número. Leucippo y su compañero Demócrito dijeron que *lo lleno* y *lo vacío* son los elementos, llamando a uno de ellos *sér* y al otro *no-sér*, siendo lo lleno y lo sólido *sér*, lo vacío *no-sér* (por lo que dijeron que el *sér* no es más que el *no-sér*, porque el sólido no es más que el vacío), considerándolos como causas materiales de las cosas. En cuanto a los que hacen de la sustancia subestante la generadora de todas las demás cosas por sus modificaciones, suponiendo que lo sutil y lo denso son orígenes de las transformaciones, afirman del mismo modo que las diferencias en los elementos son las causas de todas las otras cualidades. Según afirman, esas diferencias son tres: *forma*, *orden* y *posición*, pues dicen que lo real se diferencia solamente por «ritmo».

«intercontacto» y «transformación», siendo el ritmo forma, el intercontacto orden y la transformación posición; porque A difiere de N en forma, AN de NA en orden y Z de N en posición. La cuestión del movimiento la tratan descuidadamente como otros, sin decirnos *el de dónde* ni *el cómo*.

Respecto a las dos causas parece que los primitivos filósofos sólo llegaron en su investigación hasta el punto indicado.

## CAPITULO V

En tiempos de los citados filósofos, y aun antes que ellos, los llamados Pitagóricos, que fueron los primeros que se dedicaron a las matemáticas, no sólo progresaron en este estudio, sino que como se educaron en él, creyeron que sus principios eran principios de todas las cosas. Puesto que los números son por naturaleza los primeros entre estos principios, y en los números les pareció descubrir muchas semejanzas con las cosas existentes y que llegan a la existencia, más que en el fuego y la tierra y el agua (considerando una modificación de los números *justicia*, otra *alma* y *razón*, otra *oportunidad*, y así sucesivamente casi todas las otras cosas que podían expresarse numéricamente); a partir del momento en que observaron que las modificaciones y proporciones de los acordes musicales podían expresarse por medio de números, creyeron que todas las demás cosas parecían en su completa naturaleza modelarse de acuerdo con los números, asumiendo que los números eran las primeras co-

sas en la entera naturaleza, suponiendo que los elementos de los números eran los elementos de todo, y que el cielo entero era una armonía musical y un número. Todas las propiedades de los números y acordes que podían demostrar estaban de acuerdo con los atributos y partes y la entera disposición de los cielos, las reunieron y aplicaron a su esquema; y si había vacío en algún sitio, inmediatamente añadían algo para que su teoría tuviese completa coherencia. V. g.: como el número 10 se considera perfecto, comprendiendo toda la naturaleza de los números, decían que los cuerpos que se mueven en los cielos son diez, pero como los cuerpos visibles son nueve solamente, para resolver esta diferencia inventaron un décimo, el «*contratierra*» u opuesto a ella. En otro lugar hemos discutido estos asuntos con mayor exactitud. El objeto de nuestro estudio es nos enseñen dichos filósofos también aquello que suponen ser los principios y la manera como quedan comprendidos en las causas que hemos indicado. Es evidente que dichos pensadores consideran también que el número es el principio, tanto como materia para las cosas como para formar sus dos modificaciones y sus estados permanentes, sosteniendo que los elementos del número son el *par* y el *impar*, y que de éstos el último es limitado, ilimitado el primero; y que la Unidad procede de ellos dos (por ser par e impar), y que es número del Uno; y que el cielo entero es números, como hemos dicho.

Otros partidarios de esta misma escuela afirman hay diez principios, que disponen en dos columnas

de semejantes, limitados e ilimitados, impares y pares, unidad y pluralidad, derechos e izquierdos, machos y hembras, inmóviles y móviles, rectos y curvos, luz y oscuridad, bien y mal, cuadrado y oblongo. También parece que Alcmaeon de Crotona concibió la materia del mismo modo, no sabiendo si fué él quien adoptó la opinión de aquéllos o aquéllos la suya, puesto que se expresaron del mismo modo. Dice que la mayoría de las cosas humanas va por parejas, no indicando contrariedades definidas como los Pitagóricos, pero contrariedades después de todo, v. g.: blanco y negro, dulce y amargo, bueno y malo, grande y pequeño. Además esbozó indefinidas insinuaciones sobre las demás contrariedades, pero los Pitagóricos declararon cuántas y cuáles eran sus contrariedades.

Estas dos escuelas nos enseñan que los contrarios son los principios de las cosas; ¿cuántos son estos principios y cuáles son? Cosa es esta que podemos aprender de una de ellas. Mas la manera como es posible aunar estos principios con las causas indicadas por nosotros no ha sido afirmada por ellos clara y ordenadamente; no obstante, parece que disponen los elementos comprendiéndolos en la materia, porque afirman que la sustancia se compone y modela originándose en esos elementos considerados como partes inmanentes.

Fijándonos en dichos hechos podemos concebir suficientemente lo que quisieron decir los antiguos al afirmar que los elementos de la naturaleza eran más de uno; pero hay algunos que hablan del universo como si fuere una entidad, aunque no todos

fueron iguales en la excelencia de sus afirmaciones o en la conformidad con los hechos de la naturaleza. Su discusión no es propia del carácter de nuestra presente investigación sobre las causas, porque no afirman, como algunos de los filósofos físicos, sea una y se origine en la unidad como en la materia, sino que se expresan de modo distinto; añaden el movimiento, puesto que generan el universo, pero estos pensadores creen que el universo es inmóvil. *Esto* es muy del carácter del presente estudio. Parece que Parménides se aferra a lo que es uno en definición; Melisso a lo que es uno en materia, por cuya razón afirma el primero que es limitado, y el último que es ilimitado, mientras Xenófanes, el primero de los partidarios de la Unidad (puesto que se dice que Parménides fué alumno suyo), no afirmó claramente, ni pareció haber comprendido la naturaleza de ninguna de estas dos causas, sino que refiriéndose al entero universo material dice que la Unidad es Dios. Como hemos indicado, dos de esos filósofos pueden pasarse por alto para los propósitos de nuestra presente investigación, dos de ellos al menos y por completo, debido a que se les considera un tanto ingenuos: Xenófanes y Melisso, mientras Parménides parece se expresa con más perspicacia en algunos puntos. Al afirmar que, además de lo existente, nada no-existente existe, cree que una cosa existe, de necesidad, a saber: lo existente y nada más (sobre lo cual hemos discutido con mayor claridad en nuestra obra sobre Física); mas al verse forzado a seguir los hechos observados, y suponiendo la exis-

tencia de aquello que es uno en definición, pero más de uno según nuestras sensaciones, propone dos causas y dos principios, llamándolos *caliente* y *frío*, es decir, fuego y tierra, situando lo caliente en lo existente y lo frío en lo no-existente.

Por lo dicho y por las opiniones de los sabios que hemos consultado, llegamos a considerar: por una parte, la opinión de los primitivos filósofos, que consideran el primer principio como corpóreo (porque el agua y el fuego, y cosas semejantes, *son* cuerpos), y entre los cuales algunos suponen hay un principio corpóreo, otros que hay más de uno, pero ambos lo sitúan bajo la denominación de materia; por otra parte, la opinión de algunos que proponen esta causa, y además de ella el origen del movimiento, que unos consideran como simple y otros como doble.

Hasta la escuela Italiana y fuera de ella, los filósofos trataron de este asunto con bastante oscuridad, excepto en el hecho de admitir dos géneros de causa, siendo uno de ellos el origen del movimiento, que unos consideran uno y otros dos. Pero los Pitagóricos dijeron también que hay dos principios, añadiendo, cosa peculiar en ellos, creían que lo finito y lo infinito no eran atributos de otras ciertas cosas, v. g.: del fuego o la tierra o cualquier otra cosa de este género, sino que la infinidad en sí y la unidad en sí eran sustancia de las cosas a que se atribuyen. Por eso el número era sustancia de todas las cosas. Así se expresaron sobre este punto, y respecto de la cuestión de la esencia comenzaron a presentar afirmaciones y de-

finiciones, tratando el asunto con demasiada sencillez, pues definieron superficialmente creyendo que el primer sujeto al que se puede atribuir una definición dada era la sustancia de la cosa definida, que equivale a suponer que «doble» y «2» son lo mismo, porque 2 es lo primero a que puede atribuirse «doble». Pero ciertamente no es lo mismo ser *doble* que ser 2; de ser así una cosa sería muchas, consecuencia que llegaron a deducir. Eso es todo cuanto nos enseñan los primitivos filósofos y sus sucesores.

## CAPITULO VI

Tras los sistemas indicados vino la filosofía de Platón, que en muchos aspectos siguió la de dichos pensadores, teniendo peculiaridades que la distinguieron de la filosofía de los Italianos. Durante su juventud se familiarizó primeramente con Cratilo y las doctrinas de Heráclito (que afirman que todas las cosas sensibles están continuamente en estado de confusión no habiendo conocimiento sobre ellas), opiniones que sustentó hasta sus últimos años. Sócrates se preocupó de cuestiones de moral, descuidando el mundo físico en su conjunto, buscando lo universal en las cuestiones de ética, fijando el pensamiento por primera vez en las definiciones; Platón aceptó sus enseñanzas, sosteniendo que el problema no se aplicaba a las cosas sensibles sino a entidades de otro género, por la razón de que la definición común no podía ser definición de ninguna cosa sensible, puesto que estaban todas en con-



tinua transformación. A las cosas de este otro género las denominó *Ideas*, mientras las cosas sensibles, según él, se denominaban de acuerdo con aquéllas, en virtud de su relación con ellas, porque muchas existían debido a su participación de las Ideas que llevan el mismo nombre. Pero el nombre de «participación» era nuevo, pues los Pitagóricos decían que las cosas existen por «imitación» de los números; Platón afirma existen por participación, cambiando el nombre. Lo que no decidieron fué lo que pudiera ser la participación o la imitación de las Formas.

Dice además que junto a las cosas sensibles y a las Formas tenemos los objetos de las matemáticas, que ocupan posición intermedia, diferenciándose de las cosas sensibles en que son eternos e inmóviles, y de las Formas en que hay muchas iguales, mientras la Forma en sí misma es siempre única.

Puesto que las Formas eran las causas de las demás cosas, creyó que sus elementos lo eran de todas las cosas. Como materia, *lo grande* y *lo pequeño* eran principios; como realidad esencial, *la Unidad*, pues de *lo grande* y *lo pequeño*, por participación de *la Unidad*, se originan los Números.

Mostró su acuerdo con los Pitagóricos al decir que la Unidad es sustancia y no atributo de algo diferente, como al afirmar que los Números son las causas de la realidad de otras cosas; pero el proponer la diada y originar lo infinito en lo grande y lo pequeño, en vez de considerarlo como unidad, es cosa peculiar suya; lo mismo que su opinión so-

bre que los Números existen independientemente de las cosas sensibles, mientras *aquéllos* afirman que las mismas cosas son Números, no situando los objetos de las matemáticas entre las Formas y cosas sensibles. Su divergencia con los Pitagóricos al separar la Unidad y los Números de las cosas, y su introducción de las Formas, se debía a sus investigaciones en la región de las definiciones, pues los primitivos filósofos no mostraron inclinación por la dialéctica, y si supuso la otra entidad junto a la Unidad, la diada, se debió tal vez a su creencia de que los números, excepto los primos, podían ser claramente producidos por la diada, de la misma manera que pudiere producirlos una materia plástica.

Lo que *ocurre* es lo contrario; la teoría no es razonable, porque origina muchas cosas en la materia, y la forma genera sólo una vez; lo que observamos es que una mesa se hace de una materia, mientras el hombre que aplica la forma, aunque es uno, hace muchas mesas. La relación del macho con la hembra es la misma, porque la última queda fecundada debido a una cópula, mientras el macho fecunda muchas hembras; todo eso es análogo a aquellos primeros principios.

Eso es lo que afirmó Platón en lo concerniente a la cuestión que nos ocupa; por lo dicho se evidenció consideró sólo dos causas: la de la esencia y la material (porque las Formas son las causas de la esencia de todas las demás cosas, y la Unidad la causa de la esencia de las Formas); evidente es también qué es la materia subestante, a la cual las Formas son atribuídas tratándose de cosas sensibles,

y la Unidad tratándose de Formas, es decir, que hay una diada, lo grande y lo pequeño. Además, atribuyó la causa del bien y la del mal a los elementos, una a cada uno de ellos, como dijimos que algunos de sus predecesores intentaron hacer, es decir: Empédocles y Anaxágoras.

## CAPITULO VII

Nuestro estudio sobre los que trataron de los primeros principios y la realidad, así como la manera de expresarse, ha sido conciso y resumido; no obstante, por ellos sabemos que entre los que hablaron de «*principio*» y «*causa*» nadie mencionó principio alguno, excepto los que indicamos en nuestro tratado sobre la Física, por más que todos poseyeron alguna vaga idea sobre *ellos*. Algunos hablan de los primeros principios como materia, suponiendo uno o más, creyéndolos unos cuerpo, otros incorpóreo; v. g.: Platón habló sobre lo grande y lo pequeño; los Italianos sobre lo infinito; Empédocles del fuego, tierra, agua y aire; Anaxágoras de la infinidad de las cosas compuestas de partes semejantes. Por lo tanto, todos poseyeron noción de este género de causa, lo mismo que cuantos hablaron del aire o del fuego o del agua, o algo más denso que el fuego y más tenue que el aire; porque algunos dijeron que el elemento primario es de ese género.

Esos filósofos únicamente comprendieron esta causa; hubo otros que mencionaron el origen del movimiento, v. g.: los que consideraron la amistad y

la discordia, o la inteligencia, o el amor como principio.

La esencia, es decir, la realidad sustancial, no hubo quien la expresase con claridad. Es insinuada principalmente por los que creyeron en las Formas, puesto que no suponen que las Formas son la materia de las cosas sensibles, y la Unidad la materia de las Formas, o que son el origen del movimiento (porque afirman que antes son causas de inmovilidad y estado de reposo), pero presentan las Formas como esencia de todas las demás cosas, y la Unidad como esencia de las Formas.

Aquello por cuya razón los actos, alteraciones y movimientos se realizan, afirman es una causa en cierto modo, pero no de éste, es decir, no debido a que su naturaleza sea ser causa, porque los que hablan de inteligencia o amistad clasifican estas causas como bienes; sin embargo, no se expresan como si todo cuanto existe existiese o llegase a existir a causa de aquéllas, sino como si los movimientos se iniciasen en ellas. De la misma manera aquellos que dicen que la Unidad o lo existente es el bien, afirman es la causa de la sustancia, pero no que la sustancia es o llegue a ser por razón de ello. Por lo tanto, resulta que en un sentido afirman y no afirman ambos el bien como causa, porque no lo llaman causa como bien sino solo accidentalmente.

Por lo tanto, todos esos pensadores, al no poder fijar otra causa, parece convienen en que nosotros hemos determinado exactamente cuántas son las causas y su género. Además, claro está que cuando se

busca las causas hay que buscar las cuatro de este modo ó deben buscarse de una de estas cuatro maneras. Ahora discutiremos las posibles dificultades con respecto al modo en que cada uno de estos pensadores se expresó, y su situación ante los primeros principios.

## CAPITULO VIII

Por lo tanto, aquellos que afirman que el universo es uno y proponen un género de cosa como materia, y como materia corpórea que tiene magnitud en el espacio, se extravían evidentemente en muchos aspectos, pues proponen solamente los elementos de los cuerpos, no de las cosas incorpóreas, porque las hay también. Y al intentar establecer las causas de la generación y la destrucción, y al dar razón física de todas las cosas, no tienen en cuenta la causa del movimiento. Además, se equivocan al no proponer la sustancia, es decir, la esencia, como causa de toda cosa, y además de eso, al considerar descuidadamente cualquiera de los cuerpos simples, excepto la tierra, primer principio, sin indagar cómo se producen unos de otros, y me refiero al fuego, el agua, la tierra y el aire, porque algunas cosas se producen una de otra por combinación, otras por separación, siendo esto lo que constituye la mayor diferencia en su prioridad y posterioridad. En cierta manera, la propiedad de ser lo más elemental de todo parecería corresponder a la primera cosa de que se producen por combinación, y *esta* propiedad correspondería al más tenue y

sutil de los cuerpos. Por esta razón, aquellos que consideran el fuego como principio estarían más de acuerdo con este argumento. Pero todos los demás filósofos convienen en que el elemento de las cosas corpóreas es de esta especie. Al menos ninguno de los que citaron un elemento afirmaron que la tierra era el elemento, evidentemente a causa de lo tosco de su constitución. Entre los otros tres elementos cada uno de ellos encontró juez que decidiera en su favor, pues hay quien afirma que el fuego, otros que el agua, otros que el aire es el elemento. Y, después de todo, ¿por qué no citar la tierra también, como la mayoría de los hombres? Porque la gente dice que todas las cosas son tierra. Y Hesiodo afirma que la tierra se produjo primero que todas las demás cosas corpóreas; tan primitiva y popular ha sido esta opinión. De acuerdo con este argumento, no tendría razón quien afirmase que el primer principio es cualquiera de los elementos, de no ser el fuego, o supusiese es más denso que el aire y más tenue que el agua. Pero si aquello que es posterior en cuanto a generación es anterior en cuanto a naturaleza, y lo que se combina y compone es posterior en generación, lo cierto sería lo contrario de lo que hemos dicho, es decir, que el agua sería anterior al aire, y la tierra al agua.

Otro tanto acontecería a los que proponen una causa tal como la indicada; lo mismo puede decirse de suponer más de ellas, como Empédocles, que afirma que la materia de las cosas es cuatro cuerpos, porque también él tiene que afrontar las consecuencias, algunas de las cuales son las mismas.

que hemos mencionado, mientras otras le son peculiares. Observamos que estos cuerpos son producidos uno de otro, cosa que supone que el mismo cuerpo no siempre continúa siendo fuego o tierra; sobre esto hemos tratado en nuestro «*Cielo*»; respecto a la causa del movimiento y la cuestión sobre si debemos proponer una o dos, puede creerse no se expresó aquél ni correcta ni plausiblemente. En general, el cambio de cualidad es descartado por aquellos que se expresan de esa manera, porque según su opinión, el frío no se origina en el calor, ni el calor en el frío; de ser así, habría algo que admitiría los contrarios mismos, habiendo alguna entidad que se convertiría en fuego y agua, cosa que niega Empédocles.

En cuanto a Anaxágoras, si supusiésemos dijo hay dos elementos, la suposición estaría de completo acuerdo con un argumento que el propio Anaxágoras no estableció con claridad, pero que hubiere aceptado si alguien se lo hubiere propuesto. Cierto es que afirmar que en un principio todas las cosas estaban confundidas, es absurdo en otro aspecto, y porque de ello se desprende debieran haber existido anteriormente en forma no confusa, porque la naturaleza no permite que una cosa fortuítamente se mezcle con una cosa fortuítamente, y también porque según esta opinión las modificaciones y accidentes podrían separarse de las sustancias (pues las mismas cosas que están confundidas pueden separarse); sin embargo, si alguien tuviere que seguirle, hilvanando lo que quiere decir, tal vez se descubriese había algo moderno en sus opiniones; porque cuando na-

da había separado, es evidente que nada podía asegurarse sobre la sustancia que existía entonces. Quiero decir, v. g.: no era ni blanca ni negra, ni gris ni de ningún otro color, sino incolora de necesidad; pues de haber sido coloreada, hubiese tenido uno de esos colores. Igualmente, debido al mismo argumento, sería insípida, no teniendo ningún atributo semejante, por no poder ser de cualidad alguna, ni tamaño, ni ser especie de cosa definida; de ser así, le hubiere pertenecido una de las formas particulares, siendo esto imposible, puesto que todas estaban confundidas; porque la forma particular hubiere estado ya separada necesariamente, mas dice él que todas estaban confundidas excepto la inteligencia, que era lo único puro y sin mezcla. De aquí se desprendería debía decir que los principios son la Unidad (por ser simple y sin mezcla) y lo Otro, que es de naturaleza tal cual suponemos es lo indefinido antes de ser definido y tiene alguna forma. Por lo tanto, al expresarse de manera no exacta ni clara, quiere decir algo parecido a lo que los últimos pensadores dijeron y que vemos ahora con mayor claridad.

Pero estos filósofos se hallan, después de todo, como en su propia casa sólo en cuanto a los argumentos sobre la generación, la destrucción y el movimiento; porque prácticamente sólo para esta clase de sustancia buscan los principios y causas. Mas aquellos que extienden su visión a todas las cosas que existen, suponiendo hay entre ellas algunas perceptibles, no siéndolo otras, estudian evidentemente ambos géneros, cosa que constituye mayor razón



todavía para que uno dedique algún tiempo con objeto de descubrir lo bueno y malo que hay en sus opiniones desde el punto de vista de la investigación que estamos haciendo.

Los *Pitagóricos* hablan de principios y elementos de modo más extraño que los filósofos físicos (y la razón es que obtuvieron los principios de cosas no-sensibles, porque los objetos de las matemáticas (exceptuando los de la astronomía), son de ese género de cosas que no goza movimiento); no obstante, sus discusiones e investigaciones versan todas sobre la naturaleza, porque generan los cielos, y respecto a sus partes y atributos y funciones, observan los fenómenos, empleando los principios y las causas al explicarlos, cosa que lleva en sí están de acuerdo con los otros, con los filósofos físicos, en que lo *real* es precisamente todo lo perceptible y contenido en lo llamado «*cielos*». Mas las causas y principios que mencionan son, como hemos dicho, suficientes para servir de escalones que ascienden hasta las regiones superiores de la realidad, siendo más adecuados para ellas que para las teorías sobre la naturaleza. No nos dicen, sin embargo, cómo puede haber movimiento si límite o ilimitado, impar y par son las únicas cosas aceptadas, o cómo sin movimiento ni transformación pueda haber generación o destrucción, o cómo los cuerpos que se mueven en los cielos pueden hacer lo que hacen.

Además, si alguien les concediese que la magnitud del espacio consiste de estos elementos, o si esto se probase, ¿cómo sería posible que algunos cuerpos fueren ligeros y otros pesados? A juzgar

por lo que establecen y sostienen, no nos hablan ya de cuerpos matemáticos ni de los perceptibles; nada han dicho en absoluto sobre el fuego o la tierra o los demás cuerpos de esta especie, supongo que porque nada tienen que decir que se aplique *peculiarmente* a las cosas perceptibles.

Además, ¿cómo podremos concertar las creencias de que los atributos del número, y el mismo número, son causas de lo que existe y acontece en los cielos, tanto desde el origen como ahora, y que no hay otro número más que éste, que es aquel que produce y compone el mundo? Cuando sitúan en una región particular la opinión y la oportunidad, y, un poco más arriba o debajo, la injusticia y la decisión o la mezcla, alegando como prueba que cada una de ellas es un número, y que ocurre hay ya en este sitio una pluralidad de los cuerpos extensos compuestos de números, porque estos atributos del número se aplican a varios lugares, de ser así, ¿es este número, que debemos suponer es cada una de esas abstracciones, el mismo que se presenta en el universo material, u otro diferente? Dice Platón que es diferente; sin embargo, cree que estos dos cuerpos y sus causas son números, pero que los números *inteligibles* son causas, mientras los otros son *sensibles*.

## CAPÍTULO IX

Dejemos a los Pitagóricos; bastante hemos hablado de ellos con lo dicho. Pero en cuanto a los que proponen las Ideas como causas, primeramente, al

buscar la manera de descubrir las causas de las cosas que nos rodean, introdujeron otras iguales en número a ellas, obrando del mismo modo que si un hombre que quisiera contar las cosas creyese no ser capaz de llevarlo a cabo mientras fueren pocas, intentando contarlas tras haber añadido más a su número, porque las Formas son prácticamente las mismas que las cosas, o no menos que ellas, si hemos de explicar cuáles dimanaron de ellas estos pensadores para llegar a las Formas, pues para cada cosa hay una entidad que lleva el mismo nombre y existe independientemente de las sustancias, ocurriendo lo mismo en cuanto a todos los demás grupos, es decir, que hay una unidad sobre la pluralidad, ya esté la pluralidad en este mundo, ya sea eterna.

Además, ninguna de las maneras como probamos existen las Formas llega a convencernos, porque hay algunas de las que nada se deduce necesariamente, mientras de otras surgen Formas hasta para cosas respecto de las cuales creemos no las hay. De acuerdo con los argumentos debido a la existencia de las ciencias, habrá Formas para todas aquellas cosas sobre las que hay ciencias, y de acuerdo con el argumento de la unidad sobre la pluralidad, habrá Formas hasta para las negaciones, y según el argumento que dice hay objeto para el pensamiento hasta en el caso en que la cosa hubiere perecido, habrá Formas para las cosas perecederas, puesto que poseemos imagen de ellas. Además, entre los argumentos más exactos, hay algunos que conducen a Ideas de relaciones, para las que nosotros decimos no hay cla-

se independiente, mientras otros introducen el «*tercer hombre*».

En general, los argumentos para las Formas destruyen las cosas por cuya existencia mostramos mayor celo que por la de las Ideas, pues de ello se desprende no es la diada, sino el número lo que es primero, cosa que equivale a afirmar que el relativo es anterior al absoluto, sin tener en cuenta, además de eso, todos aquellos puntos en los cuales algunos individuos evidenciaron estaban en pugna con los principios de la teoría debido a mostrarse partidarios de las opiniones sustentadas sobre las Ideas.

Según la suposición sobre que se basa nuestra creencia en las Ideas, habrá Formas no sólo de las sustancias, sino también de muchas otras cosas (puesto que el concepto es simple, no sólo tratándose de sustancias, sino en los demás casos, por lo cual hay ciencias no sólo de la sustancia, sino también de otras cosas, surgiendo ante ellas otras mil dificultades). Pero, de acuerdo con las necesidades del caso y las opiniones sustentadas sobre las Formas, si éstas pueden participar, debe haber Ideas de las sustancias solamente. Porque no se participa accidentalmente, sino que una cosa debe participar de su Forma en algo no atribuido a un sujeto (al decir «*participar accidentalmente*», quiero decir, v. g.: si una cosa participa en el «*doble en sí*», participa también en lo «*eterno*», pero accidentalmente, porque ocurre que «*eterno*» puede atribuirse al «*doble*»). Por eso las Formas serán sustancia; pero los mismos términos indican sustancia en este mundo y en el ideal (de otro modo, ¿qué significado ten-

dría decir que hay algo aparte de los particulares, la unidad sobre la pluralidad?) Y si las Ideas y los particulares que participan de ellas tienen la misma forma, habrá algo de común entre ellas; pues ¿por qué sería «2» uno y lo mismo en los *doses* perecederos o en aquellos que son muchos, pero eternos, y no lo mismo en el «2 *en sí*» como en el 2 particular? Pero de no tener la misma forma, lo único que pueden tener de común será el nombre, aconteciendo lo mismo que si uno llamase a Kallías y a una imagen de madera «*hombre*», sin observar comunidad alguna entre ellos.

Sobre todo hay que considerar la cuestión de cómo es posible que las Formas contribuyan en las cosas sensibles, ya respecto de las que son eternas, o respecto de las que se generan y perecen. Porque no producen movimiento ni alteración alguna en ellas. Tampoco nos ayudan en nada que tienda al conocimiento de las otras cosas (porque no son ni su sustancia, pues de serlo hubieren estado en ellas), o que tienda a su existencia, si no están *en* los particulares que participan en ellas; de estarlo, podrían considerarse causas, como *lo blanco* causa *la blancura* en un objeto *blanco* al entrar en su composición. Pero este argumento, que emplearon primero Anaxágoras y últimamente Eudoxio y algunos otros, es muy fácil de rebatir; por no ser arduo reunir muchas objeciones insuperables y oponerlas a tal opinión.

Además, todas las demás cosas no pueden proceder de las Formas en ninguno de los sentidos usuales del «*de*». Y de decir son moldes y que todas las

demás cosas participan de ellas, emplearemos palabras huecas y metáforas poéticas. Porque, ¿qué es lo que opera, atendiendo a las Ideas? Y una cosa puede ser, o llegar a ser semejante a otra, sin que sea copia de ella, de manera que ya exista Sócrates o no, un hombre como Sócrates puede llegar a existir, siendo evidentemente posible hasta en el caso que Sócrates fuere eterno, habiendo varios modelos para la misma cosa, y por lo tanto varias Formas; v. g.: «*animal*» y «*bípedo*» y también «*el hombre, en sí*» serán Formas de hombre. Y las Formas serán modelos no sólo de las cosas sensibles, sino de las Formas mismas también; es decir, el género, como género de varias especies, será lo mismo; por lo tanto, la misma cosa será modelo y copia al propio tiempo.

Además, parecería imposible que la sustancia y aquello de que es sustancia existiesen independientemente; por lo tanto, ¿cómo sería posible que las Ideas, siendo sustancias de cosas, existiesen aparte? En el «*Phaedo*» se presenta el caso de esta manera: que las Formas son causas tanto del ser como del devenir; no obstante, cuando existen las Formas, las cosas que participan en ellas no devienen, a no ser que haya algo que origine movimiento; muchas otras cosas devienen (v. g.: una casa o un anillo), para las cuales decimos no hay Formas. Por eso es claro que hasta las otras cosas pueden ser y devenir debido a tales causas, que son las que producen las cosas mencionadas.

Además, si las Formas son números, ¿cómo pueden ser causas? ¿Se debe a que las cosas existentes

son otros números, v. g.: que un número es *hombre*, otro *Sócrates*, otro *Kallias*? ¿Por qué, pues, una serie de números es causa de la otra serie? No habría diferencia alguna, hasta en el caso en que los primeros fueren eternos y los últimos no lo fueren. Pero si se debe a que las cosas en este mundo sensible (v. g.: la armonía) son razones de números, es evidente que las cosas entre las cuales son razones son alguna clase de cosas. Si, por lo tanto, esto (la materia) es alguna cosa definida, evidentemente los números mismos serán razones de algo con algo más. V. g.: si *Kallias* es una razón numérica entre el fuego y la tierra y el agua y el aire, su Idea será también un número de ciertas otras cosas subestantes; y el hombre en sí, aunque número en un sentido o no, será todavía una razón numérica de ciertas cosas y no número propiamente, no siendo tampoco una especie de número meramente por ser razón numérica.

Además un número se produce de muchos números, pero ¿cómo puede provenir una Forma de muchas Formas? Y si el número no proviene de muchos números en sí, sino de unidades en ellos, v. g.: en 10.000, ¿cómo se produce en las unidades? Si son semejantes específicamente, se desprenderán numerosos absurdos, y de no ser semejantes también (sin que las unidades en un número sean en sí mismas semejantes una a otra, ni que las existentes en otros números sean todas semejantes en modo alguno), porque ¿en qué podrán diferir si no tienen cualidad? No es esta opinión plausible, no estando

de acuerdo con nuestro modo de pensar en esta cuestión.

Además, deben producir una segunda clase de números (de los que trata la aritmética), y todos los objetos llamados «*intermedios*» por algunos filósofos; y, ¿cómo existen éstos o de qué principios proceden? O ¿por qué deben ser ellos intermedios entre las cosas en este mundo sensible y las cosas en sí?

Además, las unidades en el 2 deben cada una de ellas venir de un 2 anterior, cosa imposible.

Además, ¿por qué es un número, tomado en junto, uno? Aparte de lo dicho, si las unidades son *diversas* los Platónicos debieran haberse expresado como aquellos que afirman hay cuatro, o dos elementos, porque cada uno de esos pensadores da el nombre de elemento no a aquello que es común, v. g.: al *cuerpo*, sino al fuego y tierra, aunque haya algo común a ellos (*cuerpo*) o no. Pero los Platónicos hablan como si la Unidad fuese *homogénea* como el fuego, o el agua; y de ser así, los números no serán sustancias. Evidentemente, si existe una Unidad en sí y ésta es un primer principio, «*uno*» se emplea en más de un sentido, pues de no ser así la teoría sería imposible.

Cuando queremos reducir las sustancias a sus principios, afirmamos que las líneas vienen de *lo corto* y *lo largo* (es decir, de un género (de pequeño y grande), y el plano de *lo ancho* y *lo estrecho*, y el cuerpo de *lo profundo* y *superficial*. Sin embargo, ¿cómo es posible que el plano contenga una línea, o el sólido una línea o un plano? Porque *lo ancho* y *estrecho* es género diferente a lo profundo y



superficial. Por lo tanto, de la misma manera que el número no está en ellos, porque *la multitud y el corto número* difieren de ellos, es evidente que ninguna de las otras clases superiores estará en las inferiores. Pero *lo ancho* no es un género que contiene *lo profundo*, pues entonces *lo sólido* hubiere sido una especie de plano. ¿De qué principio derivaría la presencia de los *puntos* en la línea? Platón acostumbraba a objetar que esta clase de cosas era ficción geométrica. Él dió el nombre de principio de la línea (cosa que se propone frecuentemente) a las líneas indivisibles. No obstante deben tener un límite; por lo tanto, los argumentos de que se desprende la existencia de la línea prueban también la existencia del punto.

En general, aunque la filosofía indaga la causa de las cosas perceptibles, la hemos abandonado (porque nada decimos de la causa en que se inicia el movimiento), y cuando nos figuramos que estamos afirmando la sustancia de las cosas perceptibles, aseveramos la existencia de una segunda clase de sustancias, mientras nuestra explicación sobre el modo como ellas son sustancias de las cosas perceptibles no pasa de vana palabrería, porque «*participar*», como dijimos antes, no significa nada.

Tampoco tienen las Formas conexión alguna con lo que consideramos causa al tratarse de las artes, aquella por cuyo motivo tanto la mente por entero y la entera naturaleza operan, con esta causa que afirmamos ser uno de los primeros principios; pero las matemáticas han llegado a identificarse con la filosofía para los filósofos modernos, aunque dicen

debiera estudiarse por consideración a otras cosas.

Además, pudiere suponerse que la sustancia, que según ellos subsiste como materia, es demasiado matemática, siendo atributo y diferencia de la sustancia, es decir, de la materia, antes que materia en sí; es decir, que *lo grande* y *lo pequeño* son como *lo tenue* y *lo denso* de que nos hablan los filósofos físicos, llamándolos diferencias primarias del substrato, por ser una especie de exceso y defecto. Y respecto al movimiento, si lo grande y lo pequeño tienen que *ser* movimiento, es evidente que las Formas serán móviles; pero si no han de ser movimiento, ¿de dónde provino el movimiento? Todo el estudio de la física queda anonadado.

Y lo que se creyó fácil (demostrar que todas las cosas son una) no llega a realizarse, porque lo que se prueba por el método de presentar ejemplos no es que todas las cosas son una, sino que hay una Unidad en sí (si aceptamos todas las suposiciones). Y eso no se desprende, de no aceptar que el universal es género, cosa que en algunos casos es imposible.

Tampoco puede explicarse cómo las líneas, los planos y sólidos que vienen tras los números existen o pueden existir, o la significación que tienen; porque ellos ni pueden ser Formas (por no ser números), ni intermedios (porque son objetos de las matemáticas), ni las cosas precederas. Se trata de una cuarta clase distinta, evidentemente.

En general, si indagamos sobre los elementos de las cosas existentes sin distinguir los muchos sentidos en que se dice existen las cosas, no podemos

hallarlos, especialmente si la indagación de los elementos de que están hechas las cosas se efectúa de esta manera. Porque es ciertamente imposible descubrir de qué está hecho «activo o pasivo», o «lo recto»; pero si es posible descubrir los elementos, lo será únicamente en cuanto a los de las sustancias; por lo tanto, se sufre error de querer buscar los elementos de todas las cosas existentes, o lo sufre el que cree conocerlos.

Y, ¿cómo podríamos *aprender* los elementos de todas las cosas? Es evidente no podemos iniciar la marcha por conocer algo de antemano. Porque, el que aprende geometría, aunque puede conocer otras cosas de antemano, desconoce todas aquellas de que esta ciencia trata y sobre las que tiene que aprender, ocurriendo otro tanto en todos los casos. Por eso, de haber una ciencia de todas las cosas, como algunos afirman, el que esté aprendiéndola no conocerá nada antes. No obstante, todo conocimiento se adquiere mediante las premisas conocidas de antemano (ya todas, ya algunas de ellas), ya se aprenda por demostración o por definiciones; porque los elementos de la definición deben ser conocidos antes y sernos familiares; y de aprender por inducción se procede parecidamente. Pero, si la ciencia fuere actualmente innata, sería extraño no nos diésemos cuenta de que estábamos en posesión de la más grande de las ciencias.

¿Cómo *llega uno a conocer* de qué se componen o están hechas todas las cosas, y de qué manera puede *evidenciarse*? Esto presenta dificultad también, pues pudiere haber contradicción en la opi-

nión, del mismo modo que la hay en ciertas sílabas, puesto que afirman unos que ZA está formada de S y D y A, al par que otros dicen es sonido distinto y ninguno de los que nos son familiares.

¿Cómo sería posible conocer los objetos del sentido sin la posesión del sentido en cuestión? No obstante, así debiera ser, si los elementos que forman todas las cosas, al igual de los sonidos complejos que están formados de elementos adecuados para sonar, son los mismos.

## CAPITULO X

De lo dicho se desprende que todos los hombres parece van en busca de las causas mencionadas en la «Física», y que no podemos indicar otra más; lo que ocurre es que las buscan vagamente y, aun cuando en cierto sentido hayan sido descritas ya anteriormente, no lo fueron en otro, ni mucho menos, porque la filosofía primitiva se halla en todas las cuestiones en el mismo caso que el que balbucea, porque está en su período de niñez, dando sus primeros pasos. Hasta el mismo Empédocles afirma que el hueso existe en virtud de la proporción que hay en él; pero eso es la esencia y la sustancia de la cosa. Mas es igualmente necesario que la carne y cada uno de los demás tejidos sean las proporciones de sus elementos, o que ninguno de ellos lo sea, porque debido a ello existe tanto la carne como el hueso y todo lo demás, no debido a la materia, que él denomina fuego, tierra, agua y aire. Lo que ocurre es que, mientras hubiere mostrado su acuerdo

necesariamente de haberlo afirmado otro, no lo ha dicho por sí mismo claramente.

Ya expresamos nuestras opiniones sobre esta cuestión anteriormente; permítasenos volver a enumerar las dificultades que pudieren surgir sobre estos mismos puntos, porque tal vez obtengamos de ellas alguna ayuda en nuestros ulteriores apuros.

# LIBRO ANEXO

## CAPÍTULO I

La investigación de la verdad es difícil en un sentido, fácil en otro; esto nos lo indica el hecho de que nadie es capaz de conseguir la verdad como es debido, mientras por otra parte no fracasamos en ello colectivamente. Todos decimos algo de cierto sobre la naturaleza de las cosas, y aunque individualmente en poco o nada contribuimos a la verdad, al sumar todas nuestras investigaciones llegamos a conseguir grandes progresos. De aquí se desprende que la parte fácil está representada por el hecho de que todos podemos llamar a la puerta proverbial de la verdad, y la difícil por el hecho de poder obtener una verdad entera, pero no la parte particular deseada.

Tal vez ocurra que como las dificultades son de dos clases la causa de la dificultad experimentada no esté en los hechos, sino en nosotros, pues de la misma manera que los ojos del murciélago se deslumbran ante la claridad del día, la inteligencia queda cegada también en nuestra alma ante las cosas más evidentes por naturaleza entre todas.

Justo es demosremos nuestro agradecimiento no sólo a todos aquellos cuyas opiniones aceptemos, sino igualmente a los que hubieren expresado opinio-

nes más superficiales, porque también ellos contribuyeron con algo desarrollando antes que nosotros la potencia del pensamiento. Hay que reconocer que de no haber existido Timoteo no hubiéramos gozado de gran parte de nuestra poesía lírica, y, de no haber existido Phrynus, no hubiere existido Timoteo. Lo mismo podemos afirmar respecto de aquellos que expresaron opiniones concernientes a la verdad, puesto que heredamos de algunos pensadores ciertas opiniones, siendo los otros causantes de la aparición de las primeras.

Justo es también llamemos a la filosofía conocimiento de la verdad, porque el objeto del conocimiento teórico es la verdad, mientras que el del conocimiento práctico es la acción, pues aunque consideren la manera como son las cosas, los hombres prácticos no estudian lo eterno, sino lo relativo y en el presente. Mas no conocemos una verdad de no conocer su causa, y una cosa posee una cualidad en más alto grado que las otras si en virtud de ella pertenece igual calidad a otras cosas del mismo modo (v. g.: el fuego es la más cálida de las cosas, porque es la causa del calor de todas las demás); de manera que aquello que hace sean ciertas las verdades derivadas es más cierto, más verdad. De aquí que los principios de las cosas eternas deben ser siempre más ciertos, porque no son meramente ciertos algunas veces, no habiendo tampoco causa de su ser, sino que ellos mismos son causa del ser de otras cosas; de modo que lo que una cosa es respecto del ser, lo es también respecto de la verdad.

## CAPITULO II

Es evidente *hay* un primer principio, que las causas de las cosas no son serie infinita ni infinitamente varias en género, porque ni una cosa puede proceder de otra, como de la materia, *ad infinitum* (v. g., la carne de la tierra, la tierra del aire, el aire del fuego, y así sucesivamente sin estacionamiento), ni los orígenes del movimiento forman serie sin fin (v. g., que el hombre sea movido por el aire, el aire por el sol, el sol por la Discordia, y así sucesivamente y sin límite). De la misma manera no pueden llegar las causas finales *ad infinitum* (el paseo a causa de la salud, ésta a causa de la felicidad, la felicidad a causa de otra cosa, y así sucesivamente, una cosa a causa de otra). Otro tanto ocurre con la esencia, porque tratándose de intermedios, que tienen un último término y término anterior a ellos, el anterior debe ser causa del posterior, pues si nos viésemos obligados a decir cuál de los tres es la causa, seguramente afirmaríamos es el primero y no el último, porque el término final no es causa de ninguno de ellos, no siendo tampoco el intermedio, por ser solamente causa de uno (no habiendo diferencia entre que figure un solo intermedio o más, entre que sean infinitos o limitados en número). Para las series que son infinitas de este modo, y en cuanto al infinito en general, todas sus partes hasta la presente son intermedias igualmente, de manera que de no haber primera no habrá casi ninguna.



Tampoco puede haber proceso infinito en sentido descendente, con iniciación en dirección ascendente, de manera que el agua proceda del fuego, la tierra del agua, siendo preciso que se produzca siempre algún otro género; porque una cosa proviene o se origina de otra de dos modos, no en el sentido en que «DE» signifique «DESPUES», a la manera como decimos que «de los juegos Istmicos provienen los Olímpicos», sino a la manera como el hombre proviene del niño, por transformación del niño, o como el aire proviene del agua. Al decir «*como el hombre proviene del niño*», queremos dar a entender «*como aquello que ha devenido de aquello que está deviniendo, o aquello que ha acabado de devenir*» (porque lo que está deviniendo figura entre ser y no ser, de manera que lo que esté deviniendo figura siempre entre aquello que es y aquello que no es; porque *el que aprende* es hombre de ciencia que se hace, siendo esto lo que se quiere decir cuando afirmamos que *de uno que aprende se está formando un hombre de ciencia*); por otra parte, provenir de otra cosa del modo como proviene el agua del aire implica la destrucción de la otra cosa. Por eso las transformaciones del primer género no son reversibles, y el niño no proviene del hombre (porque una cosa que deviene no es lo que deviene a causa del devenir, sino lo que existe tras el devenir, siendo así como el día proviene de la mañana (en el sentido de que viene tras la mañana), siendo también la razón debido a la cual la mañana no puede provenir del día); mas las transformaciones del otro género son

reversibles. En ambos casos es imposible que el número de términos tenga que ser infinito; porque los términos del primer género, al ser intermedios, deben tener un fin, y los del último se transforman *uno en otro*, porque la destrucción de cualquiera de ellos es generación del otro.

Al mismo tiempo, es imposible que la causa primera, al ser eterna, tenga que ser destruída; porque como el proceso del devenir no es infinito en dirección ascendente, aquello que es la primera cosa debido a cuya destrucción una cosa deviene, debe ser no-eterno.

Además, la *causa final* es un fin, esa especie de fin que no es por razón de algo, sino por cuya razón es todo lo demás; de manera que si ha de haber un último término de esta especie, el proceso no será infinito; mas si no hay tal término, no habrá causa final, sino que aquellos que sostienen la serie infinita eliminan el Bien sin conocerlo (y nadie intentaría hacer nada de no saber llegaría a cierto límite); tampoco habría inteligencia en el mundo, porque el hombre inteligente obra siempre con cierto propósito, siendo esto un límite, porque el fin es un límite.

Tampoco puede reducirse la *esencia* a otra definición que tenga más amplia expresión, porque la definición original es siempre más que definición y no la última; y en una serie en la que el primer término no posee el requerido carácter, no lo posee tampoco lo que viene tras él. Además, aquellos que se expresan de esta manera destruyen la ciencia, por no ser posible poseerla hasta que se

llega a los términos no susceptibles de análisis, y el conocimiento se hace imposible, porque, ¿cómo podríamos aprender las cosas que son infinitas en este sentido? No se trata ya de la línea, cuya divisibilidad no tiene fin, pero que no podemos pensar si no nos detenemos (por cuya razón el que está trazando la línea divisible infinitamente no puede contar las posibilidades de sección), sino que también la línea entera debe ser entendida por algo en nosotros que no se mueve de parte a parte. Además, nada infinito puede existir, y de existir, la noción de la infinidad no es infinita.

Pero si los géneros de causas hubieran sido infinitos en número, entonces el conocimiento hubiere sido imposible también; porque creemos saber solamente cuándo hemos averiguado las causas, mas aquello que es infinito por adición no puede recorrerse en tiempo limitado.

### CAPITULO III

El efecto que una conferencia produce en un oyente depende de sus hábitos; porque cada uno requiere el lenguaje a que está acostumbrado y el diferente a él le parece impropio, algo ininteligible y extraño debido a impropiedad, porque lo inteligible es aquello a que estamos habituados. Las leyes nos demuestran la fuerza de la costumbre, pues en el conocimiento que de ellas tenemos prevalecen los elementos legendarios e infantiles debido a costumbre. Por eso hay quien no escucha al orador a no ser que hable matemáticamente; otros si no aduce

ejemplos, mientras otros esperan cite un poeta como testigo. También hay quien quiere se haga todo cuidadosamente, mientras otros se aburren de tanta exactitud, ya por no poder seguir la conexión del pensamiento, o por considerarlo meticulosidad de leguleyo, pues la exactitud lleva en sí algo de ese carácter, por lo que hay quien cree debemos expresarnos igual en la argumentación que cuando se trata de transacciones entre mercaderes. De aquí que sea necesario estar práctico en la elección y exposición de cada clase de argumento, pues sería absurdo ir al mismo tiempo en busca de conocimiento y la manera de alcanzarlo, no siendo fácil siempre conseguir siquiera una de las dos cosas.

La minuciosa exactitud de las matemáticas no puede aplicarse a todos los casos, sino sólo cuando se trata de cosas que no sean materia. Por eso su método no es el de la ciencia física, por ser de presumir que todo lo existente en la naturaleza tiene materia. De aquí que lo primero que debemos inquirir es qué es la naturaleza, porque de este modo veremos también aquello de que trata la ciencia física y si pertenece a una ciencia o más de una la investigación de las causas y principios de las cosas.

# LIBRO II

## CAPITULO I

Lo primero que debemos hacer, con miras a la ciencia que estamos investigando, es recontar los asuntos que hay que discutir ante todo. Hay que comprender en ello las opiniones que expresaron algunos filósofos sobre los primeros principios, así como todo punto que creyésemos ha sido descuidado por ellos, pues si queremos resolver las dificultades, es ventajoso discutir las bien, puesto que la subsiguiente facilidad y libertad en el pensamiento lleva en sí la solución de las dificultades previas, no siendo posible que nadie deshaga un nudo que desconoce en absoluto. La dificultad de nuestro pensamiento indica un «nudo» del objeto o materia, pues mientras nuestro pensamiento halla dificultades, le ocurre como a los que se encuentran amarrados, puesto que en ambos casos no es posible avanzar. Por eso hay que observar las dificultades de antemano, tanto para los propósitos que hemos indicado como porque las personas que investigan sin haber estudiado las dificultades se encuentran en parecida situación a la de aquellos que no saben adónde se dirigen; además, el hombre no puede saber en cualquier tiempo dado, ni siquiera si ha hallado o no lo que busca, porque no ve bien

el término, mientras que el que haya estudiado las dificultades lo verá. Además, el que ha oído todos los argumentos de la discusión, como si fueren partes del caso en cuestión, debe estar en mejor situación o condiciones para juzgar.

El primer problema concierne al asunto que discutimos en nuestras observaciones preparatorias; es el siguiente: 1.º, si la investigación de las causas pertenece a una o más ciencias; 2.º, si tal ciencia debe observar sólo los primeros principios de la sustancia, o también los principios en los que todos los hombres basan sus pruebas, v. g.: si es posible al mismo tiempo afirmar y negar una y misma cosa o no, y todas las demás cuestiones parecidas; 3.º, si la ciencia en cuestión trata de la sustancia, ya trate *una* ciencia o más de una de todas las sustancias, y de haber más de una, si son todas afines, o algunas de ellas deben llamarse formas de Sabiduría y otras cosa distinta. 4.º, esto mismo es también una de las cosas que debe discutirse, si las sustancias sensibles son aquellas sobre las que únicamente debe afirmarse existen o también otras además de ellas, y si esas otras son de una especie o hay varias clases de sustancias, como suponen los que creen tanto en las Formas como en los objetos matemáticos intermedios entre ellas y las cosas sensibles. Estas son, pues, las cuestiones que tenemos que inquirir, como hemos indicado; 5.º, si nuestra investigación debe dirigirse sólo a las sustancias o a los atributos esenciales de las sustancias también. Además, respecto de *lo idéntico y lo diverso y lo semejante y deseme-*

*jante* y la *contrariedad*, y respecto de lo *anterior* y *posterior* y todos los demás términos de este tenor sobre los cuales intentan inquirir los dialécticos, arrancando su investigación de premisas probables solamente, ¿a quién incumbe indagar todo eso? Además, hemos de estudiar los atributos esenciales de ellos en sí, teniendo que preguntar no sólo lo que es cada uno de ellos, sino también si una cosa tiene siempre un contrario. 6.º, ¿son los principios y elementos de las cosas los *géneros*, o las partes *presentes* en cada una de las cosas, en que se dividen? 7.º, de ser los géneros, ¿son los géneros que se atribuyen inmediatamente a los individuos, o los géneros superiores, v. g.: es *animal* u *hombre* el primer principio y el más independiente del caso individual? 8.º, debemos indagar y discutir especialmente si hay, además de la materia, algo que es la causa en sí o no; si esto puede existir independientemente o no; si es uno o más en número, y si hay algo independiente de la cosa concreta (entendiendo por cosa concreta la materia con algo atribuido ya a ella), o si no hay nada independiente, o si hay algo en algunos casos aunque no en otros, y qué clase de casos son esos. 9.º, preguntaremos nuevamente si los principios son limitados en número o en género, tanto los de las definiciones como los del substrato; 10.º, si los principios de las cosas perecederas y de las imperecederas son los mismos o diferentes; y si son todos imperecederos o los de las perecederas son perecederos. 11.º, además hay que tener en cuenta la cuestión más difícil entre todas, la más intrincada entre ellas: si la uni-

dad y el sér, como dijeron los Pitagóricos y Platón, no son atributos de algo más sino la sustancia de las cosas existentes, o si no ocurre así, sino que el substrato es algo más, como afirmó Empédocles, amor, o como alguien dijo: fuego, mientras otro afirma agua o aire. 12.º, preguntaremos insistiendo si los principios son universales o como las cosas individuales; 13.º, si existen potencialmente o en acto, y además, si son potenciales o actuales en cualquier otro sentido que el referente al movimiento, porque estas cuestiones presentarían también gran dificultad. 14.º, además, ¿son los números, las líneas, las figuras y los puntos un género de sustancia o no?, y, si son sustancias, ¿están separadas de las cosas sensibles o unidas a ellas? Respecto de todos estos asuntos, no es solamente difícil llegar a poseer la verdad, sino que no es fácil pensar bien las dificultades para aclararlas.

## CAPITULO II

Ante todo, y con referencia a lo que indicamos en primer lugar, hay que preguntar si pertenece a una o más ciencias la investigación de todos los géneros de causas; cómo podría corresponder a una ciencia el conocimiento de los principios de no ser contrarios.

Además hay muchas cosas a las cuales no todos los principios atañen; porque, ¿cómo puede existir un principio de movimiento o la naturaleza del bien para cosas inmóviles, puesto que todo lo que en sí y por naturaleza propia es bueno es fin y causa en



el sentido de que por su causa devienen y existen las demás cosas, y considerando que el fin o propósito es el fin de algún acto, y todos los actos suponen movimiento? Este principio no podría existir de tratarse de cosas inmóviles, no pudiendo tampoco haber un bien en sí. Por eso nada se prueba en matemáticas empleando este género de causa, no existiendo tampoco demostración alguna que diga *porque es mejor*, o *porque es peor*, pues nadie empleó nunca razón de esta índole. A esto se debe que algunos sofistas, Aristipo, por ejemplo, acostumbrasen a ridiculizar las matemáticas diciendo que en las artes, aun tratándose de las industriales, como la carpintería y la zapatería, se aduce siempre la razón: *porque es mejor*, *porque es peor*, mientras las ciencias matemáticas nunca tienen en cuenta ni calculan los bienes ni los males.

Mas de haber *varias* ciencias de las causas, y una ciencia diferente para cada principio, ¿cuál de estas ciencias diremos es la que buscamos, o cuál de las personas que las posee tiene conocimiento más científico del objeto de que se trata? Una misma cosa pudiere poseer todos los géneros, de causa, v. g., la causa motriz de una casa es el arte o el constructor; la causa final es las funciones que desempeña, la materia es la tierra y las piedras, y la forma es la definición. Razones hay para aplicar el nombre de Sabiduría a todas las ciencias, si hemos de juzgar por nuestra discusión previa cuál de ellas debe denominarse de este modo. La ciencia del *fin* y del *bien* es de la naturaleza de la Sabiduría (porque todas las cosas existen por razón del fin), con-

considerando es la más arquitectónica y goza de mayor autoridad entre todas las demás ciencias, porque ellas, como las mujeres esclavas, no se atreverían a contradecirla. Mas considerando la manera como ha sido descrita, es decir, que trata de las primeras causas y sobre aquello que es en el más alto sentido objeto del conocimiento, la ciencia de la *sustancia* debe ser de la naturaleza de la Sabiduría. Puesto que el hombre puede conocer la misma cosa de varios modos, decimos que aquel que reconoce lo que es una cosa por ser de tal y cual modo, conoce más completamente que el que la reconoce por no ser de tal y cual modo, y entre los de la primera clase uno conoce más plenamente que otro, y el que conoce más plenamente es aquel que conoce su *quiddidad*, no el que conoce su cantidad o calidad, o lo que puede hacer por naturaleza o lo que puede sufrir. Además, también en todos los demás casos creemos que el conocimiento de cada uno, hasta sobre las cosas para las que hay demostración, existe sólo cuando conocemos lo que es la cosa, v. g., lo que es cuadrar un rectángulo, es decir, encontrar un medio, y lo mismo en cualquier otro caso. Y conocemos sobre los movimientos y acciones y acerca de toda alteración cuando conocemos el *origen del movimiento*; y esto es diferente al fin y opuesto a él. Por lo tanto, parece pertenecer a diferentes ciencias la investigación de esas causas independientemente.

Mas tomando los puntos de partida de la demostración, así como las causas, es cuestión discutible si son objeto de una ciencia o de más (entendiendo por puntos de partida de la demostración las creen-

cias comunes, sobre las cuales todos los hombres basan sus pruebas); v. g., que toda cosa debe ser afirmada o negada, y que una cosa no puede al mismo tiempo ser y no ser, y todas las demás premisas de este tenor: la cuestión estriba en saber si la misma ciencia trata de ellas como de la sustancia, o es otra ciencia diferente, y de no ser una ciencia, cuál de ellas debe identificarse con lo que estamos averiguando ahora. No es razonable que estos tópicos fueren objeto de una ciencia; porque, ¿debido a qué sería peculiarmente apropiado a la geometría o a cualquier otra ciencia el comprender estas materias? Si pertenece a toda ciencia por igual, no pudiendo atañer a todas, no es peculiar de la ciencia que investiga sustancias, más que de cualquier otra ciencia, el conocer estos tópicos. Y, al mismo tiempo, ¿de qué manera puede haber una *ciencia* de los primeros principios? Porque estamos enterados hasta de lo que es de hecho cada uno de ellos (al menos hasta otras ciencias los emplean como familiares); pero si hay una ciencia demostrativa que trata de ellos, precisará haya un género substancial, debiendo ser algunos de ellos atributos demostrables, otros axiomas (porque es imposible haya demostración sobre todos ellos); porque la demostración debe iniciarse en ciertas premisas y tratar de cierto asunto probando ciertos atributos. Por lo tanto de ello se desprende que todos los atributos que se prueben deben pertenecer a una sola clase, porque todas las ciencias demostrativas emplean los axiomas.

Pero si la ciencia de la sustancia y la ciencia que

trata de los axiomas son diferentes, ¿cuál de ellas goza por naturaleza más autoridad y es anterior? Los *axiomas* son lo más universal y principios de todas las cosas, y de no pertenecer al filósofo, ¿a quién pudiera corresponder la investigación de lo que es cierto y no cierto sobre ellos?

¿Están comprendidas en general todas las sustancias en una ciencia o en más de una? De ocurrir lo último, ¿a qué clase de sustancia hay que asignar la presente ciencia? Por otra parte, no es razonable que una ciencia trate de todas. En este caso habría una ciencia demostrativa que tratase de todos los atributos, porque toda ciencia demostrativa investiga los atributos esenciales referentes a algún sujeto, partiendo de las creencias comunes. Por eso, la investigación de los atributos esenciales de una clase de cosas, partiendo de una serie de creencias, corresponde a una ciencia, porque el sujeto pertenece a una ciencia, y las premisas pertenecen a una, ya a la misma o a otra; de manera que con los atributos ocurre lo mismo, ya sean investigados por estas ciencias o por una compuesta de ellas.

Además, ¿trata nuestra investigación sobre sustancias solamente o también sobre sus atributos? Quiero decir, v. g., si el sólido es una sustancia siéndolo también las líneas y planos, ¿pertenecerá a la misma ciencia conocerlos y conocer los atributos de cada una de estas clases (los atributos sobre los cuales las ciencias matemáticas ofrecen pruebas), o a una ciencia diferente? De pertenecer a la *misma*, la ciencia de la sustancia debe ser también ciencia demostrativa; pero se cree que *no* hay demostración

de la esencia de las cosas. De pertenecer a *otra* ciencia, ¿cuál será la que investigue los atributos de la sustancia? Cuestión muy difícil es ésta.

Además, ¿debemos afirmar que las sustancias sensibles son las únicas que existen, o que hay otras independientes de ellas? ¿Son las sustancias de un género o hay varios géneros de sustancias, como dicen los que afirman la existencia de las Formas y de los intermedios, sobre los que dicen tratan las ciencias matemáticas? El sentido en que decimos que las Formas son tanto causas como sustancias dependientes de sí mismas ha sido explicado en nuestras primeras observaciones sobre ellas; mientras la teoría presenta dificultades en muchos aspectos, la cosa más paradójica de todas es la afirmación de que hay ciertas cosas independientes de las del universo material, y que esas son las mismas que las cosas sensibles, diferenciándose en que son eternas, mientras las últimas son perecederas. Afirman hay un hombre en sí, y un caballo en sí, y salud en sí, sin ulterior restricción, procedimiento igual que la gente que dice hay dioses, pero en forma humana; proponen hombres eternos, mientras los Platónicos no hacían de las Formas sino cosas eternas sensibles.

Además, si hemos de proponer junto a las Formas y los sensibles los intermedios entre ellas, encontraremos muchas dificultades, por ser evidente que debido al mismo principio habrá líneas además de las líneas en sí y las líneas sensibles, y lo mismo ocurrirá con todas las demás clases de cosas; de manera que, puesto que la astronomía es una de esas

ciencias matemáticas, habrá también un cielo además del cielo sensible, y un sol y una luna (y lo mismo en cuanto a los otros cuerpos celestes) además de los sensibles. Pero ¿cómo podemos creer en esas cosas? No es razonable ni suponer tal cuerpo inmóvil, pero suponerlo *moviéndose* es completamente imposible. Otro tanto se aplica a las cosas de que trata la óptica, la matemática y la armonía, porque esas no pueden existir independientemente de las cosas sensibles debido a las mismas razones. Porque si hay cosas sensibles y sensaciones intermedias entre Forma e individuo, es evidente habrá también animales intermedios entre los animales en sí y los animales percederos. También debemos suscitar la cuestión referente a *qué género* de cosas existentes debemos dirigirnos para esas ciencias de intermedios. Si la geometría ha de diferir de la geodesia sólo en esto: que la última trata de cosas que percibimos, y la primera de cosas no perceptibles, habrá evidentemente una ciencia diferente a la medicina, intermedia entre la ciencia médica en sí y esta ciencia médica individual, ocurriendo otro tanto en todas las demás ciencias. Pero ¿cómo podría ser así? Precisaría hubiese también cosas sanas independientemente de las cosas sanas perceptibles y de lo sano en sí. Al mismo tiempo, no es cierto que la geodesia trate de magnitudes perceptibles y percederas, porque de ser así hubiera perecido cuando ellas perecieren.

Pero, por otra parte, la astronomía no puede tratar de magnitudes perceptibles ni sobre ese cielo que vemos al levantar los ojos, porque las líneas per-

ceptibles no son esas de que habla el geómetra (pues ninguna cosa perceptible es recta o curva de acuerdo con la manera como define «recto» y «curvo» y «redondo», puesto que un aro no toca un borde recto en un punto, sino como acostumbraba a decir Protágoras en su refutación a los geómetras), no siendo tampoco los movimientos y órbitas espirales de los cielos iguales a las que la astronomía considera, ni los puntos geométricos tienen la misma naturaleza que las estrellas reales. Sin embargo, hay algunos que afirman que esos llamados intermedios entre las Formas y las cosas perceptibles existen, no independientes de las cosas perceptibles, sino en ellas; las imposibilidades resultantes de esta opinión serían muchas, si hubiese que enumerarlas; no obstante, bastará consideremos los puntos siguientes: no es razonable sea como se dice sólo cuando se trate de estos *intermedios*, sino que evidentemente deben estar las *Formas* en las cosas perceptibles, puesto que ambas afirmaciones forman parte de la misma teoría. Además, de esa teoría se desprende hay también dos sólidos en el mismo lugar, y que los intermedios no son inmóviles, puesto que están en las cosas perceptibles móviles. En general, ¿para qué habría que suponer *existen*, sino para que existan *en* las cosas perceptibles? Los mismos resultados paradójicos se desprenderían de lo que hemos indicado ya: que habría un cielo además *del cielo*, sólo que no estaría aparte sino en el mismo lugar, cosa aún más imposible.

### CAPITULO III

Además de la gran dificultad con que se tropieza para afirmar con certidumbre sobre estos puntos, es difícilísimo asentar, en lo referente a los primeros principios, si son los géneros lo que hay que considerar como elementos y principios, o más bien los primeros constituyentes de una cosa, v. g., si las partes primarias que constituyen los sonidos articulados son los elementos y principios del sonido articulado, no el género común (sonido articulado); damos el nombre de «*elementos*» a aquellas proposiciones geométricas, cuyas pruebas están contenidas en las pruebas de las demás, ya de todas o de su mayor número. Además, tanto los que dicen hay varios elementos de las cosas corpóreas como los que afirman hay sólo uno, aseveran que las partes que componen los cuerpos y los constituyen son principios; v. g., Empédocles afirma que el fuego y el agua y los demás son los elementos constitutivos de las cosas, pero no los describe como géneros de las cosas existentes. Además de esto, si queremos examinar la naturaleza de algo, examinamos las partes que lo forman, un lecho, por ejemplo, y la manera como están unidas, conociendo entonces su naturaleza.

A juzgar por estos argumentos los principios de las cosas no serían los géneros; pero de conocer las cosas por su definición y si los géneros son los principios o puntos de partida de las definiciones, los géneros deben también ser los principios de las co-



sas definibles; si llegar al conocimiento de las especies de acuerdo con las cuales se denomina a las cosas equivale al conocimiento de ellas, los géneros serán al menos puntos de partida de las *especies*. También algunos de los que afirman que *la unidad o el sér, o lo grande y lo pequeño, son elementos* de las cosas, parece los tratan como géneros.

Pero es imposible describir los principios de *ambas* maneras, porque la fórmula de la esencia es una, mas la definición por los géneros será diferente a la que asienta las partes constitutivas de una cosa.

Además de eso, aun en el caso en que los géneros sean principios en el más alto grado, ¿debemos considerar los primeros de los géneros como principios, o aquéllos que son atribuídos directamente a los individuos? También esto admite controversia; porque si los universales son siempre más de la naturaleza de los principios, es evidente que los más superiores entre los géneros son los principios, porque éstos son atribuídos a todas las cosas. Por eso habrá tantos principios de las cosas como géneros primarios, de manera que tanto el *sér* como *la unidad* serán principios y sustancias, puesto que éstos son entre todos los más atribuídos a todas las cosas existentes. Pero no es posible que *la unidad o el sér* sean un solo género de cosa, porque las diferencias de todo género deben cada una de ellas reunir ambas cosas: *el sér* y *el ser una*, no siendo posible que el género, considerado aparte de su especie (como tampoco la especie del género), se atribuya a su propia diferencia; de modo que si *la unidad o el sér* es un género, ninguna diferencia podrá *ser o ser*

*una*. Mas si *la unidad* y *el ser* no son géneros, no serán principios ninguno de ellos, si los géneros son principios. Además, los géneros intermedios, en cuya naturaleza figuran las diferencias, serán géneros de acuerdo con esta teoría, aun las especies indivisibles; pero ocurre que algunos se consideran géneros mientras otros no son considerados como tales. Además de esto, las diferencias son principios más que los géneros, y de ser éstos también principios, tendremos prácticamente un infinito número de principios, especialmente si suponemos que el género superior es un principio. Además, si la *unidad es* más de la naturaleza de un principio, y *lo indivisible* es uno, y todo lo indivisible es así, en cantidad o en especie, y aquello que es así en especie es lo anterior, y los géneros pueden dividirse en especies (porque hombre no es el *género* de los hombres individuales), aquello que se atribuye directamente a los individuos tendrá más unidad. Además, tratándose de cosas en las que la distinción de anterior y posterior existe, lo que les es atribuible no puede ser algo independiente de ellas (v. g., si *dos* es el primero de los números, no habrá un Número independiente de las especies de números; y del mismo modo, no habrá una Figura aparte de los géneros de figuras; y si los géneros de estas cosas no existen aparte de las especies, los géneros de *otras* cosas difícilmente existirán; porque los géneros de estas cosas se cree existen, si es que existe alguno). Pero entre los individuos uno no es anterior y posterior el otro. Además, cuando una cosa sea mejor y peor otra, la mejor

es siempre anterior, de modo que tampoco puede existir género para ellas.

Debido a estas consideraciones las especies atribuidas a los individuos parece sean principios más bien que los géneros. Pero no es fácil decir en qué sentido hay que tomarlas como principios, porque el principio o la causa debe existir junto a las cosas cuyo principio es, y debe poder existir separadamente de ellas; mas, ¿por qué razón supondríamos que tal cosa existe unida al individuo, excepto lo que se atribuye universalmente y a todos? De ser esta la razón, las cosas más universales deben suponerse más de la naturaleza de los principios; de manera que los géneros superiores serían los principios.

#### CAPÍTULO IV

Hay una dificultad relacionada con los principios, la más ardua de todas, la más necesitada de examen, cuya discusión nos aguarda. Si, por otra parte, nada hay independientemente de las cosas individuales, y los individuos son infinitos en número, ¿cómo es posible adquirir conocimiento de los infinitos individuos? Porque todas las cosas que conseguimos conocer, nos son conocidas debido a que tienen alguna unidad e identidad, a causa de algún atributo que les pertenece universalmente.

Pero de ser esto necesario, y si debe haber algo independiente de los individuos, será necesario que los géneros existan independientemente de los in-

dividuos, los inferiores o los superiores, mas el estudio nos revela que esto es imposible.

Además, si admitimos en el más amplio sentido que alguna cosa existe aparte de la cosa concreta, ¿debe haber algo aparte de cada serie de individuos, o de algunos y no de otros, o de ninguno, si es que hay algo aparte, siempre que se atribuya algo a la materia? (A), de no haber nada aparte de los individuos, no habrá objeto del pensamiento, sino que todas las cosas serán objetos del sentido, y no habrá conocimiento de nada, a no ser que afirmemos que la sensación es conocimiento. Además, nada será eterno o inmóvil, porque todas las cosas perceptibles parecen y están en movimiento. Pero si no hay nada eterno, tampoco puede haber proceso para el devenir, porque debe haber algo que devenga, es decir, de lo cual provenga algo, y el último término en esta serie no puede haber devenido, puesto que la serie tiene un límite y porque nada puede provenir de aquello que no existe. Además, si la generación y el movimiento existen debe haber también un límite, porque ningún movimiento es infinito, sino que todo movimiento tiene un fin, y aquello que es incapaz de completar su devenir no puede estar en proceso de devenir; y aquello que haya completado su devenir debe *ser* tan pronto como ha devenido. Además, puesto que la materia existe por no ser generada, es razonable *a fortiori* que la sustancia o esencia, aquello que la materia está deviniendo en cualquier tiempo, existe forzosamente, porque si ni la esencia ni la materia tienen que existir, nada existe en absoluto, y

puesto que esto es imposible, debe haber algo además de la cosa concreta, v. g., la configuración o forma.

Además (B), si hemos de suponer lo asentado, difícil será decir en qué casos hemos de suponerlo y en qué casos no hay que suponerlo, porque es evidente no es posible suponerlo en todos; no podríamos suponer hay una casa además de las casas particulares. Además, ¿será la sustancia de todos los individuos una, la de *todos los hombres*, por ejemplo? Esto es paradójico, porque todas las cosas cuya sustancia es una son una. Pero, ¿son las sustancias muchas y diferentes? Tampoco esto es razonable. ¿Cómo deviene la materia cada uno de los individuos, y cómo *es* la cosa concreta estos dos elementos al mismo tiempo?

También pudiera hacerse la siguiente pregunta sobre los primeros principios: Si son uno *en cuanto a género* solamente, nada será numéricamente uno, ni aun la unidad en sí y el sér en sí, y ¿cómo existirá el conocimiento de no haber algo común para toda una serie de individuos?

Más de haber un elemento común que sea *numéricamente* uno, y si cada uno de los principios es uno, y los principios no son como las cosas perceptibles diferentes para las cosas diferentes (v. g., puesto que esta sílaba particular es la misma en cuanto a género siempre que se presente, los elementos en ella son también del mismo género, sólo en género, porque también ellos, como la sílaba, son numéricamente diferentes en diferentes contextos); de no ser así sino que los principios de las

cosas sean numéricamente uno, nada habrá separadamente además de los elementos (puesto que no hay diferencia de significado entre «numéricamente uno» e «individual», pues esto es precisamente lo que queremos expresar por lo individual, lo numéricamente uno mientras por lo universal queremos expresar aquello que puede atribuirse a los individuos). Por lo tanto eso equivaldría a decir que los elementos del sonido articulado eran limitados en número y todo el lenguaje del mundo quedaría limitado al ABC, puesto que no podría haber dos o más letras del mismo género.

Una dificultad tan importante como cualquier otra ha sido descuidada por los filósofos modernos y sus antecesores: si los principios de las cosas perecederas y los de las imperecederas son los mismos o son diferentes. De ser los mismos, ¿cómo es que algunas cosas son perecederas y otras imperecederas y debido a qué razón? La escuela de Hesiodo y todos los teólogos creyeron sólo aquello que les pareció plausible, sin preocuparse de nosotros; porque al afirmar que los primeros principios eran dioses y nacidos de dioses, afirman que los seres que dejaron de probar el néctar y la ambrosía se hicieron mortales, empleando palabras que les son familiares, por lo cual, lo que dijeron referente a la verdadera aplicación de estas causas es superior a nuestra comprensión. Porque si los dioses beben néctar y ambrosía por placer, no serán ellos en modo alguno causas de su existencia, y, si los beben para conservar su existencia, ¿cómo pueden ser eternos los dioses que necesitan alimento? En cuan-

to a las sutilezas de los mitólogos no vale la pena indagar seriamente; no obstante, debemos estudiar de cerca a los que emplean el lenguaje de las pruebas preguntándoles la razón debido a la cual, después de todo, las cosas compuestas de los mismos elementos son eternas en naturaleza algunas, mientras otras perecen. Puesto que estos filósofos no mencionan causa, no siendo razonable que las cosas sean tal cual afirman, es evidente que los principios o causas de las cosas no pueden ser los mismos. Aun el hombre que pudiéramos suponer se expresa con mayor consistencia, Empédocles, fué víctima del mismo error; porque sustenta que la discordia es principio que causa la *destrucción*; mas pudiere creerse que también ella es la que *produce* todas las cosas, excepto la Unidad, puesto que todas las cosas, excepto Dios, proceden de la discordia, al menos así se expresó al decir que:

*«En lo cual todo cuanto existió, existe y existirá  
[después,  
Arboles, hombres y mujeres, tuvo su origen,  
Así como los animales, aves y peces que el agua  
[nutre,  
Y los ancianos dioses.»*

Aun sin tomar en consideración tales palabras se evidencia lo dicho, porque si la discordia no hubiere existido en las cosas, todas hubieren sido una, de acuerdo con su dicho, pues cuando entraron en contacto *«surgió la discordia»*. Por otra parte de su teoría se desprende que Dios, el más feliz de

los seres, es menos sabio que todos los demás, puesto que no conoce todos los elementos, por no haber discordia en El, y sólo lo semejante conoce lo semejante; por eso secribe:

*«Porque por la tierra vemos la tierra; por el agua  
[el agua,  
Por el éter el divino éter; por el fuego el fuego  
[devorador;  
El amor por el amor, y la discordia por la tétrica  
[discordia.»*

Nuestro punto de partida es éste: es evidente que de su teoría se desprende que la discordia es causa de la existencia, tanto como de la destrucción. Tampoco es el amor la causa especial de la existencia, porque al reunir cosas en la *Unidad* destruye todas las demás. No menciona Empédocles causa alguna del movimiento en sí, a no ser que las cosas sean como son por naturaleza.

*«Cuando la discordia caldeó finalmente los bordes  
[de la Esfera,  
Surgiendo para afirmar sus derechos, cuando el  
Tiempo le indicó su hora, hora  
Que les indica alternativamente por medio de un  
[sonoro juramento.»*

Esos versos nos hacen suponer que el movimiento era necesario, sin indicarnos la causa de la necesidad. No obstante, Empédocles es el único que se expresa con mayor consistencia, puesto que no



considera unas cosas como perecederas, como imperecederas otras, sino todas perecederas, excepto los elementos. La dificultad a que aludimos ahora es ésta: ¿cómo es que estando las cosas constituídas como están por los mismos principios son perecederas unas y otras no?

Esto lo consideramos prueba suficiente del hecho que los principios no pueden ser los mismos; pero, de haber diferentes principios, la dificultad estriba en saber si también ellos son imperecederos o perecederos. Si son *perecederos* es evidente deben consistir también de ciertos elementos (puesto que todas las cosas perecen, perecen al resolverse en los elementos en que consisten); de modo que de ello se desprende que ante los principios hay otros principios. Pero esto es imposible, ya tenga límite el proceso, ya proceda hasta el infinito. Además, ¿cómo existirán las cosas perecederas si sus principios tienen que anularse? Pero si los principios son *imperecederos*, ¿cómo podrán ser perecederas las cosas compuestas de *algunos* principios imperecederos, al paso que las compuestas de los otros son imperecederas? No es probable, mas o es imposible o requiere grandes pruebas. Además, nadie intentó nunca sustentar diferentes principios; manteniendo siempre los mismos para todas las cosas. Lo que procuraron fué soslayar la dificultad que afirmamos nosotros al comienzo, considerándola ellos insignificante.

La investigación más difícil y más necesaria entre todas para el conocimiento de la verdad es si el ser y la unidad son las sustancias de las cosas y

si todas ellas, sin ser algo aparte, son sér o unidad respectivamente, o si hemos de indagar lo que son *sér* y *unidad*, suponiendo tienen alguna otra naturaleza subestante, por haber quien cree se caracterizan por lo primero, mientras otros consideran se caracterizan por lo último, Platón y los Pitagóricos creían que el *sér* y la *unidad* no eran nada más, siendo esta su naturaleza, que su esencia era precisamente *unidad* y *sér*. Mas los filósofos físicos sustentan otra opinión; Émpédocles, por ejemplo, aunque lo reduce a algo más inteligible, dice lo que es la *unidad*, pues al parecer afirma es amor, al menos ésta es para todas las cosas la causa de que sean una. Dicen otros que esta *unidad* y *sér*, de que consisten las cosas y de lo que han sido hechas, es fuego, afirmando otros que es aire. Parecida opinión sustentan aquellos que consideran los elementos como más de uno; porque también ellos se ven obligados a afirmar que la *unidad* y el *sér* son precisamente todo aquello que afirman son principios.

(A) De no suponer que la *unidad* y el *sér* son sustancias, se desprende que ninguno de los otros universales es sustancia, porque ellos son los más universales de todos, y de no haber *unidad* en sí o *sér* en sí, difícilmente habrá en *otro* caso algo aparte de lo que se llama individuos. Además, si la *unidad* no es sustancia, es evidente que tampoco existirá el número como entidad independiente de las cosas individuales, porque el número es unidades, y la *unidad* es precisamente cierta clase de uno.

(B) Pero si hay una *unidad* en sí y un *sér* en

sí, la unidad y el sér deben ser su sustancia, porque no es algo independiente lo que se atribuye universalmente a las cosas que existen y son una, sino precisamente la unidad y el sér. Mas si *ha* de haber un sér en sí y una unidad en sí, experimentaremos gran dificultad en descubrir cómo podrá haber algo más independiente de ellos; quiero decir, cómo puede ser posible que las cosas sean más de una en número, porque lo que es diferente a sér no existe, de modo que de ello necesariamente se desprende, según el argumento de Parménides, que todas las cosas que existen son una y esto es sér.

Surgen objeciones ante ambas opiniones; porque ya se considere que la unidad no es sustancia, ya que *haya* una unidad en sí, el número no puede ser sustancia. Ya hemos explicado cómo se desprende esta consecuencia si la unidad no es sustancia, y de serlo, surge la misma dificultad, como surgía con respecto al sér. Porque ¿de dónde puede haber otro uno además de la unidad en sí? Debería ser no-uno, pero todas las cosas son unidad o pluralidad, y entre la pluralidad cada una de ellas es una.

Además, si la unidad en sí es indivisible, de acuerdo con el postulado de Zenón no será nada. Porque aquello que cuando se añade no agranda una cosa ni la empequeñece cuando se le quita, no tiene existencia, según dice él, aceptando evidentemente que todo cuanto tenga existencia es magnitud que ocupa espacio; y de ser magnitud, es corpórea, porque lo corpóreo tiene existencia en toda dimensión, mientras los otros objetos de las matemáticas, v. g., un plano o una línea, añadidos de un modo

aumentarán aquello a que se añadan, mientras de otro no, y un punto o una unidad no lo efectúan en modo alguno; pero esta teoría es de orden inferior, y una cosa indivisible *puede* existir de tal modo que pueda defenderse en contra de lo que él afirma, porque lo indivisible cuando se añade hará mayor el número, aunque no el tamaño; pero, ¿cómo puede una *magnitud* proceder de ese uno indivisible o de muchos? Eso equivaldría a decir que la línea proviene de los puntos.

Pero aun suponiendo sea así, es decir que, como algunos afirman, proceda el número de la unidad en sí y algo más que no es uno, no por ello dejaremos de indagar por qué y cómo será el producto unas veces un número y una magnitud otras, si el no-uno era desigualdad siendo el mismo principio en ambos casos, pues no salta a la vista la manera como las magnitudes pudieran proceder de la unidad y este principio, o de algún número y este principio.

## CAPITULO V

Una de las cuestiones relacionadas con la que estamos tratando es si los números, cuerpos, planos y puntos son sustancias pertenecientes a un género o no. De no serlo no podemos afirmar lo que es el ser y lo que son las sustancias de las cosas; porque las modificaciones, los movimientos, las relaciones, disposiciones y las razones no parece indiquen la sustancia de ninguna cosa, puesto que todas se atribuyen a un sujeto, no siendo ninguna

de ellas *entidad*; y en cuanto a aquellas cosas que pudiere parecer indican sustancia más que todas, agua, tierra, fuego y aire, que integran los cuerpos compuestos, calor y frío y cosas semejantes, si son modificaciones de ellos, no sustancias, y si el cuerpo que es modificado de esta manera es lo único que persiste como algo real y como sustancia. Pero, por otra parte, el cuerpo es ciertamente menos sustancia que la superficie, y la superficie menos que la línea, y la línea menos que la unidad y el punto; porque el cuerpo es limitado por ellos, suponiendo son capaces de existir sin el cuerpo, siendo éste incapaz de existencia sin ellos. A esto se debe que, mientras la mayoría de los filósofos y los más antiguos de entre ellos creyeron que la sustancia y el sér eran idénticos al *cuerpo*, y que todas las demás cosas eran modificaciones de éste, de modo que los primeros principios de los cuerpos eran los primeros principios del sér, los más próximos a nosotros, aquellos que se tenía por más sabios, creyesen que los *números* eran los primeros principios. Como hemos dicho, si éstos no son sustancia, no hay sustancia ni sér en modo alguno, porque sus *accidentes* no pueden llamarse seres razonablemente.

Mas de admitir lo dicho, que las líneas y puntos son sustancias más que los cuerpos, no vemos a qué clase de cuerpos pudieren éstos pertenecer (por no poder estar en los cuerpos perceptibles), no pudiendo haber sustancia. Además, todos ellos son divisiones del cuerpo, uno en anchura, otro en profundidad, otro en longitud. Además de esto,

ninguna clase de forma existe en el sólido antes que cualquier otra; de manera que si el Hermes no está en la piedra, tampoco estará la mitad del cubo en el cubo como algo determinado; por lo tanto, tampoco estará en él la superficie, porque de haber en él alguna especie de superficie, aquélla que marca la mitad del cubo lo estaría asimismo. Otro tanto podemos aplicar a la línea, el punto y la unidad. Por eso, si por una parte el cuerpo es sustancia en el más alto grado, y por otra lo son dichas cosas más que el cuerpo, no llegando ni a ser casos de sustancia, no nos será posible afirmar lo que es el ser y lo que es la sustancia de las cosas, y, además de lo dicho, las cuestiones de la generación y de la destrucción nos conducen a nuevas paradojas, pues si la sustancia no existía antes y existe ahora, o existía anteriormente y ahora no, créese que este cambio va acompañado de proceso de devenir o de perecer; mas los puntos, las líneas y las superficies no pueden sufrir ese proceso para devenir o para perecer, puesto que unas veces existen y otras no, porque cuando los cuerpos entren en contacto o cuando se dividen sus límites serán uno, en un caso (cuando se toquen) y dos en el otro (cuando se dividan), de modo que una vez se hayan unido desaparece uno de los límites, pereciendo, dejando de existir, mientras que cuando hayan sido divididos existen los límites inexistentes anteriormente, por no ser posible afirmar que el punto, que es indivisible, fué dividido en dos. Y si los límites llegan a existir y cesar de existir, ¿en qué se origina su ser?

Parecida explicación pudiere darse sobre el «ahora» en el tiempo; porque tampoco éste puede estar en proceso de existencia o cesar de existir; más bien parece sea siempre diferente, lo cual indica que no es sustancia. También es evidente podemos aplicar lo dicho a los puntos, líneas y planos, porque admiten el mismo argumento, puesto que son todos semejantes, tanto los límites como las divisiones.

## CAPITULO VI

En general pudiere suscitarse la siguiente pregunta: ¿por qué, después de todo, además de las cosas perceptibles y los intermedios, hemos de buscar otra clase de cosas, es decir, las Formas que proponemos? Si, debido a esta razón los objetos de las matemáticas, aunque difieren de las cosas de este mundo en alguna otra consideración, no difieren en absoluto en que hay muchas del mismo género, de manera que sus primeros principios no pueden ser limitados en número (de la misma manera que los elementos de todo el lenguaje en este mundo sensible no son limitados en número, sino en género, a no ser que se tome los elementos de una sílaba individual o de un sonido articulado individual cuyos elementos serán limitados hasta en número, otro tanto sucederá en cuanto a los intermedios, porque también en ellos los elementos del mismo género son infinitos en número), de modo que si no hay, además de los objetos perceptibles y matemáticos, otros como los que algunos afirman

son las Formas, no habrá sustancia que sea una en número, sino sólo en género, y tampoco se determinarán los primeros principios en número, sino sólo en género. Si, por lo tanto, así debe ser, también deberemos afirmar por ello que las Formas existen. Aunque aquellos que sostienen esta opinión no la hayan expresado con claridad, esto es lo que quisieron manifestar, debiendo sustentar las Formas precisamente porque todas ellas son sustancia, no siéndolo ninguna debido a accidente.

Mas si *hemos* de suponer ambas cosas, que existen las Formas y que los primeros principios son uno en número, no en género, ya indicamos las consecuencias imposibles que necesariamente se desprendían de ello.

Intimamente unida a este punto, surge la cuestión en cuanto a si los principios existen potencialmente o de algún otro modo. De existir de otro modo, algo habrá anterior a los primeros principios, porque la potencia es anterior a la causa actual, no siendo necesario que todo lo potencial sea actual. Pero si los elementos existen potencialmente, es posible que todo lo que existe no existiera, porque aun aquello que no existe todavía es capaz de existir, porque lo que no existe llega a existir, mas nada incapaz de existir llega a la existencia.

No sólo debemos suscitar estas cuestiones sobre los primeros principios, sino preguntar también si son universales o lo que llamamos individuales. Si son universales, no serán sustancias, porque todo lo que es común indica no una *entidad*, sino una *cualidad*, mas la sustancia es una *entidad*. De per-



mitírse nos afirmar que un atributo común es una *entidad* y una cosa sola, Sócrates será varios animales, él en sí y «*hombre*» y «*animal*», si cada uno de ellos indica una *entidad* y una sola cosa.

Si, por lo tanto, los principios son universales, esas serán las consecuencias desprendidas; de no ser universales sino de la naturaleza de los individuos, no serán cognoscibles, porque el conocimiento de toda cosa es universal. Por lo tanto, si ha de haber conocimiento de los principios, debe haber otros principios anteriores a ellos, es decir, aquellos que les son universalmente atribuídos.

# LIBRO III

## CAPITULO I

Hay una ciencia que investiga sobre el sér como tal sér y los atributos que le pertenecen en virtud de su misma naturaleza. Ahora bien, esa ciencia no es la misma que cualquiera de las sedicentes ciencias especiales, porque ninguna de ellas trata universalmente del sér como tal sér. Lo que hacen es separar una parte del sér e investigar el atributo de esa parte; así proceden las ciencias matemáticas, pongamos por ejemplo. Puesto que estamos buscando los primeros principios y las causas superiores, claro es debe haber algo a lo que ellos pertenezcan en virtud de su propia naturaleza. Por eso, si aquellos que buscaron los elementos de las cosas existentes buscaban estos mismos principios, precisa que los elementos sean elementos del sér, no accidentalmente, sino necesariamente, porque *es* sér. Por lo tanto, debemos comprender también las primeras causas del sér como tal sér.

## CAPITULO II

Hay varios sentidos en los que una cosa se dice que «*es*», pero todo lo que «*es*» se relaciona con un punto central, una especie de cosa definida, no di-

ciéndose que «*es*» debido a mera ambigüedad. Todo cuanto es sano se relaciona con la salud; una cosa en el sentido de conservar la salud, otra en el sentido de producirla, otra en el sentido de ser síntoma de salud; otra porque es capaz de ella. Y lo que es medicinal se relaciona con el arte de la medicina, llamándose a una cosa medicinal porque lo posee, otra porque está naturalmente adaptada a ella, otra porque es función de dicho arte. Podríamos citar otras palabras que se emplean de manera semejante a éstas. De la misma manera, hay varios sentidos en los que se dice que una cosa *es*, pero todos se refieren a un punto de partida; algunas cosas se dice que son por ser sustancias; otras porque son cualidades de la sustancia; otras porque son proceso hacia la sustancia, o destrucciones o privaciones o cualidades de la sustancia, o productoras o generadoras de sustancia, o de cosas que están relacionadas con la sustancia, o negaciones de una de estas cosas o de la sustancia en sí. Por esta razón decimos que hasta el no-sér *es* no-sér. Por lo tanto, del mismo modo que hay una ciencia que trata de todas las cosas sanas, nos expresamos de la misma manera sobre los demás casos; pues no sólo cuando se trata de cosas que tienen una noción común pertenecerá o corresponderá la investigación a una ciencia, sino también de tratarse de cosas que estén relacionadas con una naturaleza común, porque hasta estas últimas tienen en cierto sentido una noción común. Es evidente, pues, corresponde a una ciencia también estudiar las cosas que son, como seres. Pero en todo trata la ciencia principalmente de aque-

llo que es primario, aquello de que dependen las otras cosas, y en virtud de lo cual obtienen sus nombres. Por eso, si esto es sustancia, el filósofo deberá comprender los principios y las causas de las sustancias.

De la misma manera que hay una percepción para cada clase de cosas, habrá una ciencia, v. g., al ser ciencia la gramática, investigará todos los sonidos articulados. De aquí que investigar todas las especies de sér como sér será el objeto propio de una ciencia que es genéricamente una, e investigar sus varias especies es el objeto de las partes específicas de la ciencia.

Si sér y unidad son lo mismo y son una cosa en el sentido de estar comprendidos uno en el otro como principio y causa lo están, no en el sentido de explicarse por la misma definición (aunque no establece diferencia suponer sean de ese modo, pues esto reforzaría lo dicho), porque «un hombre» y «hombre» son la misma cosa, siendo lo mismo «hombre existente» y «hombre», y al duplicar las palabras en «un hombre» y «un hombre *existente*» no expresamos nada diferente (siendo claro que ambas cosas no quedan separadas ni al llegar a ser ni al cesar de ser); y de modo parecido, «un hombre *existente*» nada añade a «hombre *existente*», de manera que es obvio que la adición en estos casos significa lo mismo, y la unidad no es nada aparte del sér; y si, además, la sustancia de cada cosa es una de modo no meramente accidental, siendo igualmente por su misma naturaleza algo que es; si todo eso es como decimos, debe haber tantas especies de sér como de

unidad. El objeto de investigar su esencia corresponde a una ciencia que sea genéricamente una; quiero decir, por ejemplo, la discusión de *lo idéntico* y de *lo semejante*, y demás conceptos de esta clase; casi todos los contrarios pueden referirse a este origen; permítasenos considerarlos cómo fueron investigados en la «*Selección de los Contrarios*».

Hay tantas partes de la filosofía como clases de sustancia, de manera que debe necesariamente haber entre ellas una primera filosofía y una que siga a ésta. Porque el *sér* figura inmediatamente en los géneros, por cuya razón las ciencias correspondrán a estos géneros. El filósofo se parece al matemático, tal como se emplea la palabra, porque también las matemáticas tienen partes, habiendo una primera y una segunda ciencia y otras sucesivas dentro de la esfera de las matemáticas.

Ahora bien, puesto que pertenece a una ciencia investigar los opuestos, y la pluralidad es opuesta a la unidad, correspondiendo a una ciencia investigar la negación y la privación porque en ambos casos indagamos realmente la cosa de la cual la negación o la privación es negación o privación (porque decimos simplemente o que esa cosa no existe o que no existe en alguna clase particular; en el último caso, la diferencia existe sobre y por encima de lo que encierra la negación, puesto que la negación significa precisamente la ausencia de la cosa en cuestión, mientras en la privación se emplea también una naturaleza subestante sobre la que se afirma la privación): considerando todos es-

tos hechos, los contrarios de los conceptos que indicamos anteriormente, lo diverso y lo desemejante y lo desigual, y todo lo demás que deriva ya de éstos o de la pluralidad y la unidad, debe figurar dentro del cuadro de la ciencia arriba citada. Y la contrariedad es uno de esos conceptos; porque la contrariedad es una especie de diferencia, y la diferencia es una especie de diversidad. Por lo tanto, puesto que hay varios sentidos en los que se dice que una cosa es una, esos términos deben tener también muchos sentidos, correspondiendo no obstante a una ciencia el conocimiento de todos ellos, porque un término corresponde a diferentes ciencias, no por tener sentidos diferentes, sino cuando no tiene una significación y sus definiciones no pueden referirse a un significado central. Puesto que todas las cosas son referidas a aquello que es primario, por ejemplo, todo cuanto se llama uno se refiere al uno primario, debemos afirmar que otro tanto puede decirse de lo idéntico y lo diverso y los contrarios en general; de manera que después de haber distinguido los varios sentidos de cada uno de ellos, explicaremos por referencia lo primario en cuanto a cada uno de los atributos de que se trate, afirmando la manera como se relacionan con él; porque algunos de ellos se denominarán como se les denomina a causa de que lo poseen, otros a causa de producirlo, y otros de otras maneras parecidas.

Es, pues, evidente que corresponde a una ciencia la capacidad de explicar dichos conceptos lo mismo que de la sustancia (uno de los problemas

tratados en nuestro libro sobre *Problemas*), y que al filósofo corresponde poder investigar todas las cosas. Porque de no corresponder este trabajo al filósofo, ¿quién sería el que investigara si *Sócrates* y *Sócrates sentado* son lo mismo, o si una de dichas cosas tiene un contrario, cuál es la contrariedad, o cuántos significados tiene? Lo mismo podemos decir sobre todas las demás cuestiones. Puesto que se trata de modificaciones esenciales de la unidad como unidad, y de sér como sér, no como números o líneas o fuego, claro es corresponde a esta ciencia la investigación de la esencia de esos conceptos y sus propiedades; y los que estudien dichas propiedades no incurren en error al salir de la esfera de la filosofía, sino al olvidar que la sustancia, sobre la cual no tienen idea exacta, es anterior a esas otras cosas; porque el número como número tiene atributos peculiares, tales como *par* e *impar*, *commensurabilidad* e *igualdad*, *exceso* y *defecto*, que pertenecen a los números ya en sí mismos o con relación uno con otro. Y, de parecida manera, el sólido y lo inmóvil y aquello que está en movimiento y lo leve y lo que tiene peso, poseen otras propiedades peculiares. También hay ciertas propiedades del sér como sér, y sobre ellas debe el filósofo investigar la verdad. Hay que observar que en esto los dialécticos y los sofistas adoptan la misma actitud que el filósofo, puesto que el sofisma sólo es Sabiduría aparente, y los dialécticos tratan de todo en su dialéctica, que el sér es común a todas las cosas, y que si su dialéctica comprende todas estas materias se debe a que pertenecen a la filo-

sofía porque la sofística y la dialéctica giran alrededor de la misma especie de cosas que la filosofía, aunque esta última difiere de la dialéctica en la naturaleza de la facultad requerida y de la sofística respecto del fin o propósito de la vida filosófica. La dialéctica es meramente crítica en aquello que la filosofía reclama conocimiento, mientras la sofística es lo que parece filosofía sin serlo.

Además, en la lista de los contrarios una de las dos columnas es privativa, pudiendo reducirse todos los contrarios al sér y no-sér, a la unidad y pluralidad, v. g.: el reposo pertenece a la unidad y el movimiento a la pluralidad; casi todos los pensadores están de acuerdo en que el sér y la sustancia están compuestos de contrarios; al menos todos mencionan los contrarios como sus primeros principios, unos par e impar, otros cálido y frío, algunos limitado e ilimitado, otros amor y discordia; todos los demás pueden también reducirse a la unidad y pluralidad, reducción que podemos considerar aceptada; en cuanto a los principios afirmados por otros pensadores están comprendidos en ellos como géneros. Es natural, pues, que de estas consideraciones se desprenda también corresponde a una ciencia investigar el sér como sér, porque todas las cosas son contrarios o están compuestas de contrarios, y la unidad y la pluralidad son los puntos de partida de todos los contrarios, perteneciendo a una ciencia, ya tengan o no un sólo significado. Lo más probable, lo casi cierto, es que no lo tengan; no obstante, si *Unidad* tiene varios significados, los otros se relacionarán con el significado primario (ocurrien-



do lo mismo en cuanto a los contrarios), hasta en el caso en que el sér o unidad no sea un universal y el mismo en todos los casos, o no sea separable de los casos particulares (como de hecho no lo es probablemente; la unidad es en algunos casos aquello de referencia común, en otros lo de sucesión en serie). Debido a esta razón no será propio del geómetra inquirir lo que es contrariedad o perfección o unidad o sér o lo idéntico o lo diverso, sino suponer estos conceptos y razonar desde este punto de partida. Naturalmente será propio de una ciencia el examinar el sér como sér, y los atributos que le pertenecen como sér, y esta misma ciencia será la que estudie no sólo las sustancias, sino también sus atributos, tanto los indicados más arriba y los conceptos «anterior» y «posterior», «género» y «especie», «todo» y «parte», así como todos los de tal índole.

### CAPITULO III

Hemos de dilucidar si corresponde a una o diferentes ciencias indagar sobre las verdades que en matemáticas se llama axiomas, y sobre la sustancia. Es evidente que dicha investigación corresponde también a una ciencia, que es la ciencia del filósofo, porque esas verdades se aplican a todo lo existente, y no a algún género especial aparte de los otros. Todos los hombres las emplean, por ser ciertas aplicadas al sér como sér y todos los géneros suponen el sér. Lo que ocurre es que los hombres las emplean hasta el punto de satisfacer sus propó-

sitos, es decir, sólo hasta donde se extiende el género a que se refieren sus demostraciones. Por eso, como esas verdades se aplican siempre claramente a todas las cosas como sér (por ser lo común en cuanto a ellas), al que estudie el sér como sér corresponderá dicha indagación también. Debido a esta razón nadie que se dedique a investigación especial se atreve a decir nada sobre su certidumbre o falsedad (como tampoco el geómetra ni el aritmético). Algunos filósofos físicos lo hicieron, siendo su manera de proceder bastante comprensible, porque supusieron que solamente ellos eran los que investigaban sobre la entera naturaleza y el sér. Pero puesto que hay una clase de pensador superior al filósofo físico (pues la naturaleza no es más que un género particular de sér), el estudio de estas verdades corresponderá también a aquel cuya investigación es universal y se preocupa de la sustancia primera. También la física es un género de Sabiduría, pero no el primero. Los intentos y pruebas de algunos de aquellos que se preocupan de los términos en que debe aceptarse la verdad, se deben a falta de práctica en lógica, porque debieran conocer ya estas cosas cuando emprenden un estudio especial, y no inquirirlas al mismo tiempo que asisten a conferencias y discusiones sobre ello.

Por eso es evidente corresponde al filósofo, es decir, al que está estudiando la naturaleza de toda sustancia, inquirir también sobre los principios del silogismo. Mas aquel que mejor conoce cada uno de los géneros debe estar capacitado para afirmar los principios más ciertos sobre su materia, de ma-

nera que aquel cuya materia de estudio es las cosas existentes como existentes debe estar capacitado para afirmar los principios más ciertos de todas las cosas. Ese es el filósofo, y el principio más cierto entre todos es aquel con respecto al cual es imposible sufrir error; porque tal principio debe ser el más conocido entre todos y no hipotético, pues todos los hombres pueden equivocarse sobre cosas que les son desconocidas; porque un principio que debe conocer todo aquel que comprende todo cuanto existe, no es hipótesis, y principio que todo el que lo conoce todo debe conocer ya cuando se dedique a un estudio especial. Es evidente que tal principio es el más cierto entre todos; qué principio es este, es cosa que vamos a intentar exponer. Es que el mismo atributo no puede pertenecer y no pertenecer al mismo tiempo al mismo sujeto y en el mismo respecto; hemos de suponer, para guardarnos contra las objeciones dialécticas, toda ulterior calificación que pudiere adicionarse. Este es pues el más cierto entre todos los principios, puesto que conviene a la definición dada anteriormente, porque es imposible que nadie crea que la misma cosa sea y no sea, como algunos suponen afirma Heráclito, porque no es necesario que un hombre crea aquello que dice, y, si es imposible que los atributos contrarios pertenezcan al mismo tiempo al mismo sujeto (debiendo suponer en esta premisa las calificaciones usuales también), y si una opinión que contradice otra es contraria a ella, es naturalmente imposible que el mismo hombre y al mismo tiempo crea que una misma cosa existe y no existe, pues

si alguien se equivocase sobre este punto sustentaría opiniones contrarias al mismo tiempo. Debido a esta razón todos aquellos que presentan la demostración la reducen a esto como última creencia; porque éste es, naturalmente, el punto de partida, aun para todos los demás axiomas.

#### CAPITULO IV

Como dijimos, hay algunos que aseveran es posible que la misma cosa sea y no sea, añadiendo que todo el mundo puede juzgar la certeza de este aserto, habiendo muchos entre los que tratan sobre la naturaleza, entre otros, que emplean este lenguaje. En cuanto a nosotros, ya afirmamos que esto es imposible y que una misma cosa no puede existir y no existir al mismo tiempo, demostrando por estos medios que éste es el más indiscutible entre todos los principios. Hay también algunos que quieren demostrarnos esto último, comportándose de esta manera a causa de su falta de cultura, pues la ignorancia en cuanto a saber sobre qué cosas debemos pedir demostración y cuáles son aquellas sobre las que no debe pedirse, pone de manifiesto falta de cultura, por ser imposible haya demostración sobre todas las cosas en absoluto, pues de obrar así no haríamos sino retroceder indefinidamente sin hallar demostración alguna; si es cierto que hay cosas sobre las cuales no debe pedirse demostración, tales personas no podrían decirnos cuál es el principio que consideran más evidente por sí mismo que éste.

No obstante, es posible demostrar por refutación que dicha opinión es imposible, siempre que nuestro adversario se atreva a aducir algo; de no aducir nada, sería absurdo intentar explicar nuestras opiniones a quien nada puede expresar, probablemente por no tener ninguna. Tales personas puede considerarse están al mismo nivel que una planta. Distingo la demostración por refutación de la otra en que cuando uno demuestra puede creerse incurrir en petición de principio, mientras que cuando refuta lo asentado por otro lo que se obtiene es refutación o prueba negativa, pero nunca demostración. El punto de partida de tales argumentaciones no es exigir de nuestro adversario afirme que algo es o no es (pues de obrar así pudiere creer incurrimos en petición de principio), sino que exponga algo que tenga *significación* tanto para él como para los demás, por ser ello necesario, si realmente tiene que exponer algo. En el caso de no significar nada, será incapaz de razonar, ya consigo mismo, ya con otro. Mas si alguien expresa algo, habrá demostración posible, puesto que tendremos algo definido. La persona que debe probar, no es sin embargo la que demuestra, sino la que escucha, porque aunque repudia el razonamiento nada le opondrá; además, el que calla ante lo dicho da por aceptado hay algo cierto aparte de la demostración, es decir, que no todo será y no será «*de tal modo*».

Ante todo, es naturalmente cierto al menos, que la palabra «*ser*» o «*no ser*» tiene significado definido, de manera que no todo será y no será «*de tal modo*». Además, si «*hombre*» tiene un signifi-

cado, vamos a suponer sea «*animal bípedo*»; entiendo por tener un significado que: si «*hombre*» significa «*X*», si *A* es un *hombre*, «*X*» será lo que «*ser un hombre*» significa para él. (No habría diferencia aunque alguien dijese que una palabra tiene diferentes significados, de ser éstos limitados en número; porque a cada definición debe corresponder una palabra diferente. Por ejemplo, podemos decir que «*hombre*» no tiene un significado sino varios, uno de los cuales tendría una definición, v. g., «*animal bípedo*», mientras puede haber varias definiciones también, de ser limitadas en número; porque a cada definición se asignaría un nombre peculiar. Si, no obstante, no fueren limitadas en número afirmando alguien que la palabra posee infinito número de significados, el razonamiento sería naturalmente imposible, porque no tener un significado es no tener significado, y si las palabras no tienen significación nuestro razonamiento con los demás, y hasta con nosotros mismos, quedaría aniquilado, por ser imposible pensar nada si no pensamos en algo, mas si esto es posible, precisará asignar un nombre a dicha cosa.)

Vamos a suponer, pues, como dijimos al comienzo, que el nombre tiene significado y que tiene uno; es imposible, pues, que «*ser un hombre*» signifique precisamente «*no ser un hombre*», si «*hombre*» no sólo significa algo sobre un sujeto sino que también tiene una significación (porque no identificamos «*tener una significación*» con «*significar algo sobre un sujeto*», puesto que de suponerlo «*músico*», «*blanco*» y «*hombre*» habrían tenido una significación de manera que todas las cosas hubiesen sido

una, porque todas ellas hubieran tenido la misma significación).

No será posible ser y no ser la misma cosa, de no ser en virtud de ambigüedad, precisamente de la misma manera que si uno a quien llamamos «*hombre*», fuera llamado por otros «*no-hombre*»; pero el punto que debatimos no es éste, si la misma cosa puede al mismo tiempo ser y no ser un hombre en nombre, sino si puede serlo de hecho. Ahora bien, si «*hombre*» y «*no-hombre*» no significan nada diferente, es natural que «*no ser un hombre*» nada significará diferente a «*ser un hombre*»; de manera que «*ser un hombre*» será «*no ser un hombre*», porque serán una misma cosa. Porque *ser uno* significa esto: estar relacionados como «*traje*» y «*vestido*» lo están, si su definición es una sola. Y, si «*ser un hombre*» y «*ser un no-hombre*» han de ser una cosa, deben significar una misma cosa. Pero ya indicamos anteriormente significan cosas diferentes. Por eso, si decimos verdad al afirmar de algo que es un hombre, debe ser un animal bípedo (porque esto era lo que significaba «*hombre*»); y, de ser esto necesario, será imposible que la misma cosa no sea al mismo tiempo un animal bípedo; porque eso es lo que significa «*ser necesario*», que es imposible que la cosa no sea. Por lo tanto, es imposible sea al mismo tiempo cierto afirmar que la misma cosa es un hombre y no es un hombre.

Otro tanto puede aplicarse a «*no ser un hombre*», porque «*ser un hombre*» y «*ser un no-hombre*» significan cosas diferentes, puesto que «*ser blanco*» y «*ser un hombre*» son diferentes, pues los primeros

términos son mucho más opuestos, de manera que deben significar *a fortiori* cosas diferentes. Y, si alguien dijere que «blanco» significa una misma cosa que «hombre», repetiremos lo mismo que dijimos anteriormente: que de esto se desprendería que *todas* las cosas son una, y no sólo opuestos. Pero de ser esto imposible, se desprenderá lo que hemos sustentado, si nuestro adversario quiere responder a nuestra pregunta.

Y si, cuando se pregunta sencillamente, se responde añadiendo los contradictorios, no se responde, porque nada hay que impida que la misma cosa sea tanto hombre como blanco y sinnúmero de otras cosas; pero si uno pregunta si es cierto o no afirmar que esto es un hombre, nuestro adversario debe dar respuesta que signifique una cosa, sin añadir que «*es también blanco y grande*»; porque, además de otras razones, no es posible enumerar sus atributos accidentales, que son infinitos en número; por eso tendrá que enumerarlos todos o ninguno. Y, del mismo modo, aun en el caso en que la misma cosa fuere mil veces un hombre y un no-hombre, el adversario no debe, al responder a la pregunta que dice si es un hombre, añadir que también es al mismo tiempo un no-hombre, a menos que se vea obligado a añadir también todos los demás accidentes, todo cuanto el sujeto es o no es, y si lo hiciera, no observaría las reglas de la argumentación.

En general, aquellos que tal afirman anulan la sustancia y la esencia, porque se ven obligados a decir que todos los atributos son accidentes, y que no existe cosa que sea «*ser esencialmente un hom-*



bre» o «*un animal*»), pues de haber algo que sea «*ser esencialmente un hombre*» no será el «*ser un no-hombre*» o «*no ser un hombre*» (siendo éstas negaciones de ello), porque había una cosa que era lo que eso significaba, que era la sustancia de algo, y denotar la sustancia de una cosa significa que la esencia de dicha cosa no es nada más. Pero si ser esa cosa esencialmente un hombre equivale a ser esencialmente un no-hombre o esencialmente no ser un hombre, en este caso su esencia *será* algo más. Por lo tanto, nuestros adversarios deben aceptar no puede haber tal definición sobre nada, sino que todos los atributos son accidentales; porque esta es la distinción entre sustancia y accidente («*blanco*» es accidental en el hombre, porque, aunque es blanco, la blancura no es su esencia. Mas si *todos* los asertos son accidentales, nada habrá de primario de lo que sean consecuencia, si lo accidental implica o encierra siempre atribución a un sujeto. La atribución debe llegar *ad infinitum* de ser así, cosa que es imposible, porque en el atributo accidental no se puede combinar más de dos términos, pues el accidente no es el accidente de un accidente, a no ser a causa de que ambos sean accidentes del mismo sujeto. Quiero decir, por ejemplo, que *el blanco es músico y el último es blanco*, sólo porque ambos son accidentales del hombre. Pero Sócrates es músico, no en el sentido de que ambos términos son accidentales de algo más. Puesto que algunos atributos son accidentales en este sentido y algunos en aquél (a), aquellos que lo sean en el último sentido, en el que *blanco* es accidental de Sócrates, no

pueden formar infinita serie en dirección ascendente; v. g.; *Sócrates el blanco* no tiene otro accidente, porque de tal suma no puede obtenerse unidad. Además (b), tampoco «blanco» tendrá otro término accidental, v. g., «músico», porque éste no es más accidente de aquél que aquél de éste; y al mismo tiempo ya hemos delimitado la distinción, de que mientras algunos atributos son accidentales en este sentido, otros lo son en el sentido en que «músico» es accidental de *Sócrates*; y el accidente es accidente de un accidente no en los casos del último género, sino solamente en los del otro; de manera que no todos los términos serán accidentales. Aun así debe haber entonces algo que denote sustancia, y en este caso, ya demostramos que los contrarios no pueden atribuirse al mismo tiempo. Además, si todas las afirmaciones contrarias fueren ciertas sobre el mismo sujeto al mismo tiempo, es evidente que todas las cosas serían una, siendo lo mismo un *trirreme*, una *pared* y un *hombre*, si es posible afirmarlo o negarlo todo de cada una de las cosas, siendo preciso acepten esta premisa aquellos que comparten las opiniones de Protágoras. Porque si alguien cree que *el hombre* no es un *trirreme*, es evidente que no lo es, *siendo* también un *trirreme*, si, como afirman, son ciertos ambos asertos. De este modo llegamos a la doctrina de Anaxágoras que dice que todas las cosas están confundidas, de manera que nada existe en realidad. Parece que cuando así se expresan se refieran a lo indeterminado, y al mismo tiempo que se figuran se refieren al sér, a lo que se refieren es al no-sér, porque lo indeterminado es

lo que existe potencialmente y no en plena realidad. Mas se ven *obligados* a atribuir a cada sujeto la afirmación o la negación de cada atributo, por ser absurdo que pudiendo atribuir a cada sujeto su propia negación, la negación de alguna cosa que no puede atribuírsele no le sea atribuible; por ejemplo: si es cierto decir de un hombre que no es un hombre, será también evidente cierto afirmar que es un trirreme o que no lo es. Por lo tanto, si lo afirmativo puede ser atribuido, lo negativo debe ser atribuible también, y si lo afirmativo no es atribuible, lo negativo, al menos, será más atribuible que lo negativo del sujeto en sí. Si, entonces, el último negativo es atribuible, lo negativo de «*trirreme*» será también atribuible, y, de ser éste atribuible, lo afirmativo lo será también.

Los que sustentan esta opinión se ven conducidos a dicha conclusión, lo mismo que a la ulterior que asevera no es necesario afirmar o negar. Porque si es cierto que una cosa es un hombre y un no-hombre, será también evidente que no será un hombre ni un no-hombre. Porque a los dos asertos corresponden dos negaciones, y de tratar la primera de ellas como una sola proposición compuesta de dos, la última también será una sola proposición opuesta a la primera.

Además, o la teoría es cierta en todos los casos, y una cosa es tanto blanca como no-blanca, y existente y no-existente, y todos los demás asertos y negaciones son igualmente compatibles, o la teoría será cierta tratándose de algunos asertos, no siéndolo en cuanto a otros. Y si no de todos, las excep-

ciones serán contrarios, de los cuales sólo uno se acepta como cierto; pero si es de todos, o será cierta la negación siempre que lo sea la afirmación, y cierta la afirmación cuando la negación lo sea, o lo será la negación cuando lo fuere la afirmación, mas no siempre la afirmación cuando lo sea la negación. Y (a) en el último caso habrá algo que no *lo sea* fijamente, siendo esto indiscutible creencia; y si el no-sér es algo indiscutible y cognoscible, el aserto opuesto será más cognoscible. Pero (b) de ser igualmente posible negar, se debe decir verdad cuando se separan los atributos, o no, diciendo, v. g., que una cosa es blanca, y luego que es no-blanca. Y, de no ser cierto (I) aplicar los atributos separadamente, nuestro adversario no expresará lo que cree expresar no existiendo nada; pero, ¿cómo pueden hablar y andar las cosas no-existentes, puesto que él habla y anda? Además, de acuerdo con esta opinión todas las cosas serían una, como ya dijimos, y *hombre* y *Dios* y *trirreme*, y sus contrarios serán lo mismo. Porque si los contrarios son atribuibles igualmente a cada uno de los sujetos, una cosa no diferirá en nada de otra, porque si difiere, esta diferencia será algo cierto y peculiar a ella. Y (II) si uno puede con certidumbre aplicar los atributos separadamente, llegaremos igualmente al mismo resultado; además, se desprenderá de ello que todo sería entonces cierto y erróneo, y nuestro mismo adversario confesaría haber incurrido en error. Al mismo tiempo nuestra discusión con él no versaría sobre nada evidentemente, porque nada dice, por no decir ni «sí» ni «no», sino «sí y no», negando ade-

más ambos al decir «*ni sí, ni no*», pues de no ser así tendríamos algo definido.

Además, si cuando el aserto es cierto, es falsa la negación, y cuando ésta es cierta la afirmación es falsa, no será posible afirmar y negar la misma cosa ciertamente al mismo tiempo. Pero tal vez se diga que ésta es la cuestión inicial.

¿Sufre también error aquel que juzga que la cosa es de tal manera o que no lo es, estando en lo cierto el que juzga que es de ambas maneras? De tener razón, ¿qué se quiere decir al afirmar que la naturaleza de las cosas existentes es de este género? Y, si no está en lo cierto, mas lo está más que el que juzga de la otra manera, el ser será ya de naturaleza definida, siendo esto cierto, y no falso al mismo tiempo. Pero si todos son iguales tanto falso como cierto, uno que se halle en este estado no será capaz de hablar o decir nada inteligible, porque dice al mismo tiempo ambas cosas, «*sí*» y «*no*». Y si no establece juicio, sino que «*piensa*» y «*no piensa*», indiferentemente, ¿qué diferencia habrá entre él y una planta? Por lo tanto, es evidentísimo que ninguno de los que sustentan esta opinión ni otra cualquiera se halla realmente en esta posición; porque, ¿a qué se debe que un hombre se dirija a Megara y no se quede en casa, cuando piensa que debe ir allí? ¿Por qué no se deja caer una mañana en un pozo o precipicio, si encuentra uno a su paso? ¿qué motiva le vemos apartarse de ellos? Evidentemente, será porque no cree que la caída es igualmente buena y no buena, porque juzgará que una de am-

bas cosas es mejor y la otra peor. De ser así, debe también juzgar que una cosa es un hombre y otra no un hombre, que una es dulce y la otra no-dulce; porque no procura y juzga todas las cosas igualmente, cuando, creyendo deseable beber agua o ver a un hombre, procede de la manera que procede, es decir, procurándose lo deseado; no obstante, *debería* obrar de aquel modo si la misma cosa fuera igualmente un hombre y no un hombre. Como hemos dicho, no hay nadie que no evite naturalmente unas cosas y otras no. Por lo tanto, según parece, todos los hombres forman juicios absolutos, si no sobre todas las cosas, al menos sobre lo que es mejor y peor. Y si esto no es conocimiento sino opinión, debieran sentir tantas ansias por la verdad como el enfermo debe sentirlas por la salud con mayor intensidad que el sano, porque el que sustenta opiniones, comparado con el hombre que sabe, no goza de salud en cuanto a la verdad se refiere.

Además, por mucho que las cosas pudiesen «*ser y no ser de tal manera*», hay en su naturaleza un *más* y un *menos*, porque no diríamos que dos y tres son igualmente pares, ni que el que cree que cuatro cosas son cinco sufre el mismo error que el que estima son mil. Si, por lo tanto, no sufren el mismo error, está claro que uno de ellos lo sufre en menor grado, y por ello estará más en lo cierto. Si lo que posee más de una cualidad está más próximo a lo normal, debe haber alguna verdad a la que se halle más cercano lo más cierto; y aunque no la haya, tenemos algo mejor basado y semejante a la

verdad; por eso, deberíamos descartar y rechazar la doctrina absolutista que intentase vedarnos la determinación de algo en nuestro pensamiento.

## CAPITULO V

De esa misma opinión procede la enseñanza de Protágoras, siendo preciso que ambas doctrinas sean ciertas o falsas, pues, por una parte, si todas las opiniones y apariencias son ciertas, todos los asertos deben ser al mismo tiempo ciertos y falsos, porque hay muchos hombres que sustentan creencias que les sitúan en terreno opuesto a otros, creyendo que aquellos que no opinan como ellos se equivocan; de manera que la misma cosa debe ser y no ser. Por otra parte, de ser así, todas las opiniones deben ser ciertas; porque los equivocados y los que no lo están sustentan opiniones opuestas; si, por lo tanto, la realidad es tal como supone la opinión en cuestión, todos estarán en lo cierto en cuanto a sus creencias.

Es evidente que ambas doctrinas proceden de la misma manera de pensar. Pero no hay que emplear el mismo método para discutir con todos los adversarios, porque algunos requieren persuasión, otros refutación. Aquellos que hubieren sido conducidos a esta opinión a causa de dificultades en su manera de pensar pueden curarse con facilidad de su ignorancia, porque no es a su manera de expresarse a lo que debemos dirigirnos sino a su inteligencia. Mas aquellos que arguyen por afición a la argumentación, únicamente pueden curarse por la refutación

del argumento tal como lo expresan en su discurso y en sus palabras.

Los que realmente comprenden las dificultades han sido conducidos a esta manera de opinar por la observación del mundo sensible. Creen que las contradicciones o contrarios son ciertos al mismo tiempo, porque ven que los contrarios deben su existencia a la misma cosa. Si, por lo tanto, lo que no existe no puede existir, la cosa debe haber existido anteriormente, como también ambos contrarios, según dice Anaxágoras, todo confundido en todo, lo mismo que Demócrito, puesto que afirma que *lo vacío y lo lleno* existen igualmente en todas partes, y no obstante uno de ellos es *sér*, y el otro *no-sér*. Por eso, para aquellos cuya creencia se basa en esta doctrina, debemos manifestar que en un sentido hablan verazmente y en otro incurren en error. Porque «*lo que es*» tiene dos significados, de manera que en algún sentido una cosa puede existir originándose en lo que no es, mientras que en algún sentido no puede ser así, y la misma cosa puede al mismo tiempo estar en esencia y no estarlo, pero no de la misma manera. Porque la misma cosa puede ser potencialmente al mismo tiempo dos contrarios, pero no en acto. Y también podemos instigarles a que admitan que entre las cosas existentes hay también otro género de sustancia a la que no pertenece el movimiento, ni la destrucción, ni la generación.

También hubo algunos que de la observación del mundo sensible dedujeron la verdad de las apariencias, por creer que la verdad no debiera estar determinada por el grande o pequeño número de aque-



llos que sustentan una creencia, y por el hecho que la misma cosa es considerada dulce por unos cuando la prueban, amarga por otros; de modo que si todos estuvieren enfermos o faltos de razón y únicamente hubiere dos o tres que gozaren salud y uso de razón, éstos serían considerados enfermos y locos, pero no los otros.

También afirman que muchos de los otros animales reciben impresiones contrarias a las nuestras; que las cosas no parecen siempre las mismas ni aun a los sentidos del mismo individuo. No es evidente cuál de estas impresiones sea cierta y cuál falsa, porque una de las series no es más cierta que la otra, sino que ambas son iguales. A esto se debe que Demócrito afirme, empeñadamente, que o no hay verdad o que al menos no es patente para nosotros.

En general, a causa de que estos filósofos suponen que el conocimiento es sensación, siendo ésta alteración física, afirman que lo que aparece a nuestros sentidos debe ser cierto, porque debido a estas razones, tanto Empédocles como Demócrito y, casi pudiéramos decir todos los demás, han sido víctimas de opiniones de esta especie. Dice Empédocles que cuando el hombre cambia de constitución cambia también de conocimiento:

*«Porque la sabiduría aumenta en los hombres según lo que tengan presente.»*

Y en otra parte se expresa así:

*«El punto que alcance la transformación de su naturaleza, alcanzarán también los pensamientos en su inteligencia.»*

Parménides se expresó en igual forma cuando dijo:  
*«Porque de la misma manera que cambia la composición de los miembros de los hombres a medida que se curvan, cambia también su inteligencia.»*

Porque en todos los hombres:

*«Hay una cosa que piensa: la sustancia de sus miembros; porque lo que más abunda es el pensamiento.»*

Recordemos el dicho de Anaxágoras ante algunos de sus amigos: que las cosas serían para ellos tal cual ellos supusieren son. Dícese que Homero sustentaba esta misma opinión, puesto que hizo que Héctor, cuando quedó inconsciente a causa del golpe recibido, yaciese *«pensando otros pensamientos»*, lo cual quiere decir que también aquellos que quedan privados del pensamiento piensan, aunque no los mismos pensamientos. Es evidente, pues, que, si ambas son formas de conocimiento, las cosas reales son también al mismo tiempo «tales y no tales». Las consecuencias son difícilísimas en este sentido, porque si los que vislumbraron la verdad mejor de lo que nos es posible descubrirla a nosotros (que son aquellos que más la buscan y más la aman) sustentan tales opiniones y expresan estos puntos de vista sobre ella, ¿no creéis natural que los aprendices en filosofía sientan desaliento? Porque en este caso ir en busca de la verdad equivaldría a ir en pos de la pieza de caza que huye.

La razón debido a la cual esos pensadores sustentaron dicha opinión es que cuando investigaban la verdad de aquello que existe, creyeron *«que lo que existe»* era idéntico a lo del mundo sensible; y en

esto, sin embargo, la naturaleza de lo indeterminado concurre liberalmente (de aquello que existe en el peculiar sentido que hemos explicado); por eso, aunque se expresan de manera plausible, no dicen la verdad (siendo más propio expresarnos de este modo que como Epicharmo se expresó en contra de Xenófanes). Además, como vieron que todo este mundo físico está en movimiento, y que no es naturalmente posible efectuar aserto cierto sobre lo que se transforma, afirmaron que en lo concerniente a lo que en todas partes y en todo momento está modificándose no era posible afirmar nada de cierto.

Esta fué la creencia que floreció produciendo el fruto representado por las más extremadas opiniones que hemos mencionado: la que profesó Heráclito, la que sustentó Cratylo, quien finalmente no creía justo decir nada y movía el índice criticando a Heráclito a causa de haber afirmado era imposible bañarse dos veces en el mismo río, puesto que él creía no era siquiera posible bañarse una sola.

Como contestación a este argumento diremos que, aunque pueda haber alguna justificación para esta manera de pensar referente a que lo que se modifica no existe mientras se transforma, después de todo es cosa discutible, porque aquello que está perdiendo una cualidad tiene algo de aquello que está perdiéndose, debiendo tener ya algo de aquello en que está transformándose. Y, en general, si una cosa está pereciendo, algo existirá en ella de lo existente, y, si una cosa está llegando a ser, debe haber algo en ella de aquello en que se origina, de lo que la genera, no pudiendo extenderse este proceso *ad*

*infinítum*. Mas dejando aparte estos argumentos, vamos a permitirnos insistir en esto: que no es lo mismo cambiar en cantidad y en cualidad. Concedamos que una cosa no es constante en cantidad; no obstante, si conocemos las cosas es a causa de su forma. Además, no estaría fuera de razón criticar a los que tal opinión sustentan por afirmar sobre el universo material entero aquello que observan en reducido número de cosas sensibles, porque sólo esa región del mundo sensible que nos rodea de cerca esté siempre en proceso de destrucción y generación, teniendo en cuenta que dicha porción no llega ni a ser, por decirlo así, fracción del todo, de manera que más justo sería absolver esta parte del mundo a causa de la otra, que condenar a la otra a causa de ésta. Es también natural les demos la misma contestación que dimos hace mucho tiempo; debemos indicarles y persuadirles de que hay algo cuya naturaleza no puede modificarse.

Evidentemente, los que afirman que las cosas existen y no existen al mismo tiempo, deben afirmar como consecuencia que todo está en reposo antes que en movimiento, porque no hay nada en que puedan trocarse, puesto que todos los atributos pertenecen desde luego a todos los sujetos.

En lo referente a la naturaleza de la verdad, debemos sustentar que no todo lo que parece verdad lo es; primeramente, porque aun en el caso en que la sensación no sea falsa (al menos la del objeto particular para el sentido en cuestión), la apariencia no es lo mismo que la sensación. Además, no es ridículo expresar sorpresa al ver que nuestros adver-

sarios plantean la cuestión que dice si las magnitudes son lo grandes que parecen, y los colores de la naturaleza tal como parecen a la gente a distancia, o tal cual parecen a los que están cerca, o si son tales como parecen al sano o al enfermo, y si son pesadas las cosas que lo parecen a los débiles o aquellas que lo parecen a los fuertes, y verdaderas las cosas que lo parecen al que duerme u al que está despierto. Es natural no crean que se trata en este caso de cuestiones abiertas; al menos, nadie que esté en Libia se dirigirá al Areópago por haberse figurado una noche que se halla en Atenas. Además, respecto del porvenir, como dice Platón, no pesarán igual la opinión del médico que la del ignorante, por ejemplo, si se trata de decir si un hombre recobrará la salud o no. También, entre las sensaciones mismas la sensación de un objeto extraño y la del apropiado, o la de un objeto afín y la del objeto del sentido en cuestión, gozarán de la misma autoridad, pues, de tratarse del color, la autoridad pertenecerá a la vista, no al gusto, y de tratarse de sabor al gusto y no a la vista; ninguno de los sentidos dirá nunca al mismo tiempo sobre el mismo objeto que es simultáneamente «*tal y no tal*». Tampoco en diferentes ocasiones estará en desacuerdo un sentido sobre la cualidad, sino sólo sobre aquello a que la cualidad pertenezca. Quiero decir, v. g., que el mismo vino pudiere parecer, de alterarse él o nuestro cuerpo, unas veces dulce y otras no; pero al menos lo dulce, tal cual es cuando existe, no cambia nunca, no equivocándonos sobre ello, pues aquello que tiene que ser dulce es

necesariamente de tal naturaleza. Todas esas opiniones destruyen o anulan dicha necesidad, no admitiendo que nada sea de necesidad, puesto que no admiten esencia de cosa alguna; porque lo necesario no puede serlo de tal modo y también de otro, de manera que si alguna cosa es de necesidad, no será ambas cosas «*tal y no tal*».

Y, en general, si solamente existe lo sensible, nada existiría de no existir las cosas animadas, porque no habría facultad de sentido. Ahora bien, la opinión de que ni las cualidades sensibles ni las sensaciones existirían es indudablemente cierta (por tratarse de apreciaciones del que percibe), pero que el substrato que motiva la sensación no exista aparte de la sensación es cosa imposible, porque la sensación no es seguramente la sensación en sí, sino que hay algo superior a ella, que debe ser anterior a la sensación, porque el motor es anterior en naturaleza a lo que mueve, y de ser términos correlativos, no dejará tampoco de ser como decimos.

## CAPÍTULO VI

Tanto entre los que profesan esas convicciones como entre los que meramente sustentan estas opiniones, hay algunos que presentan una dificultad, preguntando quién tiene que ser el juez del hombre sano, y en general, quién es el que probablemente puede juzgar bien cada una de las clases de cuestiones. Mas tales preguntas son tan enigmáticas como la referente a si estamos despiertos ahora o dormidos; todas esas preguntas encierran el mismo sig-

nificado. Tales personas son de aquellas que quieren se dé razón de todo, por buscar un punto de partida, procurándose la manera de obtenerlo mediante la demostración, mientras que si nos fijamos en sus actos observaremos no tienen convicción alguna. Su error estriba en lo que hemos indicado consistía: buscan una razón para aquellas cosas sobre las que no es posible aducirla, porque el punto de partida de la demostración no es demostración.

Esas personas pueden fácilmente persuadirse de esta verdad, por no ser de difícil comprensión; pero aquellos que buscan meramente la coacción en el argumento van en busca de lo imposible; porque lo que requieren y piden es se les permita contradecirse, cosa que se contradice por sí misma desde el primer momento. Pero si no todas las cosas son relativas, sino que algunas existen por sí, no todo lo que parece será verdad, porque lo que parece es aparente para alguien; de manera que aquel que afirma que todas las cosas que lo parecen son ciertas, considera que todas son relativas. Por lo tanto, de ello se desprende que los que piden presentemos argumentos irresistibles, y al mismo tiempo reclaman se les llame para que den cuenta de sus opiniones, deben guardarse diciendo que la verdad no es aquello que parece existir, sino lo que parece existir *para aquel a quien así parece, y cuando, y para el sentido que así parece, y en las condiciones en que lo parece.* Y si presentan explicación de sus opiniones, no dándola de esta manera, pronto se verán en contradicción consigo mismos, por ser posible que la misma cosa pueda parecer miel a la

vista, pero no al gusto, y que, como tenemos dos ojos, no parezcan las cosas las mismas a cada uno de ellos, si su visión no es igual.

Aquellos que debido a las razones aducidas hace tiempo afirman que lo que parece verdad lo es, y que por lo tanto todas las cosas son igualmente falsas y ciertas, porque las cosas no parecen las mismas a todos los hombres, ni las mismas siempre al mismo, sino que con frecuencia presentan apariencias contrarias al mismo tiempo (porque el tacto dice hay dos objetos cuando cruzamos los dedos, mientras que la vista nos dice sólo hay uno), a éstos diremos «*sí, pero no para el mismo sentido y en la misma parte de él y en las mismas condiciones y al mismo tiempo*», de manera que lo que parece cierto lo será mediante esos requisitos. Pero tal vez debido a esta razón aquellos que arguyen de esa manera, no por sentir una dificultad, sino por afición al argumento, debieran decir que esto no es cierto sino para dicho hombre únicamente. Y, como dijimos ya, tienen que considerarlo todo relativo, relativo a la opinión y a la percepción, de manera que nada habrá llegado a existir o existirá a no ser que alguien lo haya pensado antes de tal modo. Pero si las cosas *han* llegado a ser o existir, o serán, es evidente que no todas las cosas serán relativas a la opinión. Además, si una cosa es una, es con relación a una cosa o a un número definido de cosas; y si una misma cosa es tanto mitad como igual, no es al doble de lo que lo igual es correlativo. Si, por lo tanto, con relación a lo que piensa, *hombre* y *aquello que se piensa* son idénticos, *el hombre* no



será lo que *piensa*, sino únicamente *aquello que se piensa*. Y, si todas las cosas han de ser relativas a aquello que piensa, lo que piensa será relativo a una infinidad de cosas específicamente diferentes.

Con lo dicho basta para mostrar que la más indiscutible de todas las creencias es que los asertos contradictorios no son al mismo tiempo ciertos; cuáles son las consecuencias que se desprenden de creer que lo son y el motivo debido al cual se sustenta dicha opinión. Puesto que es imposible que los contrarios sean ciertos sobre la misma cosa y al mismo tiempo, es natural que los contrarios no pertenezcan o correspondan al mismo tiempo a la misma cosa, porque uno de ellos es privación no menos que contrario, y privación de naturaleza esencial, siendo también la privación negación de un atributo para determinado género. Si, por lo tanto, no es posible afirmar y negar ciertamente al mismo tiempo, será también imposible que los contrarios pertenezcan a un sujeto al mismo tiempo, a menos que ambos le correspondan en relaciones particulares, o uno en cierta relación particular y sin restricción el otro.

## CAPÍTULO VII

Por otra parte no puede haber intermedio entre contradictorios, sino que hay que afirmar o negar un atributo de un sujeto. Esto es evidente, en primer lugar si definimos lo que es lo cierto y lo que es lo falso. Decir que lo que es no es, o que lo que no es es, es falso, mientras que decir que lo que es es, o que lo que no es no es, es cierto; de manera que

aquel que diga sobre alguna cosa que es o que no es, dirá o lo que es cierto o lo que es falso; pero ni lo que es ni lo que no es se dice que sea o que no sea. Además, el intermedio entre los contradictorios lo será a la manera como lo es el gris entre el negro y el blanco, o como lo que no es ni hombre ni caballo lo es entre el hombre y el caballo; (a) de ser de este último género, no podría transformarse en los extremos (porque la transformación es del no-bueno al bueno, o del bueno al no-bueno), pero ordinariamente, cuando hay intermedio, se observa se transforma en los extremos; por no haber cambio excepto en los opuestos y sus intermedios; (b) pero de ser realmente intermedio, también en este sentido habría mutación en blanco, que no era de lo no-blanco, pero en la práctica nunca se observa tal cosa. Además, todo objeto del entendimiento o razón es afirmado o negado por el entendimiento (como es natural debido a definición), ya diga es cierto o falso. Cuando relaciona de un modo por la afirmación o la negación, dice lo que es cierto, y cuando relaciona de otro, dice lo que es falso. Además, debe haber intermedio entre *todos* los contrarios, a no ser que se arguya por afición a argumentar; de manera que es posible que un hombre diga lo que ni es cierto ni no cierto, habiendo medio entre lo que es y lo que no es, de manera que habrá también una especie de mutación intermedia entre la generación y la destrucción. Además, en todas las clases en que la negación de un atributo lleve en sí el aserto de su contrario, habrá intermedio; por ejemplo: en la esfera de los números

habrá número que no sea impar ni no-impar. Pero esto es imposible, como indica claramente la definición. Además, el proceso llegaría *ad infinitum*, y el número de realidades sería no sólo una mitad mayor, sino mucho más, porque también sería posible negar este intermedio refiriéndonos tanto a su afirmación como a su negación, y este nuevo término sería algo definido, porque su esencia es algo diferente. Además, cuando se pregunta a alguien si una cosa es blanca, si dice «no», nada habrá negado excepto que lo es, y el no serlo es negación.

Hay personas que abrazaron esta opinión de la misma manera que adoptaron otras paradójicas; cuando el hombre no puede refutar argumentos tendenciosos, salta por encima del argumento conviniendo en que la conclusión es cierta. A esto se debe que algunos expresen dicha opinión; otros obran así porque siempre piden razón de todo. El punto de partida, cuando discutamos con tales personas, es la definición. La definición reposa sobre la necesidad de que ellos expresen algo, porque la forma de las palabras, de la cual la palabra es un signo, será su definición. Mientras la doctrina de Heráclito al afirmar que todas las cosas son y no son parece lo considera todo cierto, la de Anaxágoras, que afirma hay intermedio entre los términos de una contradicción, parece considerarlo todo falso, porque cuando todas las cosas están confundidas, la confusión no es ni buena ni no-buena, no siendo posible decir nada que sea cierto.

## CAPITULO VIII

Considerando esas distinciones, es natural que las teorías parciales que algunos expresan sobre todas las cosas no tienen valor; por una parte, aquella que afirma que nada es verdad (porque según dicen nada hay que evite que todo aserto sea como el que afirma que «*la relación de la diagonal con el lado del cuadrado es commensurable*»); por otra parte, la teoría de que todo es cierto. Ambas son prácticamente la misma que la de Heráclito, pues el que dice que «*todas las cosas son ciertas y falsas*» asevera ambas cosas separadamente, de modo que, puesto que las dos son imposibles, la doble aseveración debe ser imposible también. Además, hay contradictorios que no pueden ser al mismo tiempo ciertos, como tampoco podemos, por otra parte, afirmar que todos los asertos sean falsos; sin embargo, esto parecería más posible a la luz de cuanto llevamos dicho. Mas contra todas esas opiniones pudiéramos postular, como dijimos ya antes, no que alguna cosa es o no es, sino que algo tiene un significado, de manera que podemos argumentar partiendo de una definición, a saber, asumiendo lo que significa la falsedad o la verdad. Si aquello que es cierto afirmar no es nada sino aquello que es falso negar, es imposible que todos los asertos sean falsos, porque una parte de la contradicción debe ser cierta. Además, de ser necesario respecto de todo ya afirmar, ya negar, es imposible que ambos sean falsos, puesto que *una* de las partes de la contradicción es.

falsa. Por eso todas esas opiniones están expuestas a la objeción tantísimas veces invocada: que se destruyen entre sí, porque el que dice que todo es verdad supone que hasta el aserto contrario al suyo sea cierto, y por lo tanto, que el suyo no lo sea (porque el aserto contrario niega que lo sea), mientras que el que afirma que todo es falso hace que él mismo lo sea; y, si el primero de los mencionados exceptúa el aserto contrario, diciendo que él solo no es cierto, mientras el segundo exceptúa el suyo propio diciendo no es falso, ambos se ven conducidos a postular la verdad o falsedad de un infinito número de asertos, porque el que afirma que el verdadero aserto es cierto dice verdad, y este proceso llegaría hasta el infinito.

Además, es evidente que aquellos que afirman que todo está en reposo no tienen razón, como tampoco aquellos que afirman que todo se mueve, porque si todas las cosas están en reposo, los mismos asertos serán siempre ciertos y los mismos siempre falsos, cosa que naturalmente varía, porque el que asienta algo, no existía en tiempo pasado ni existirá en tiempo futuro; y si todas las cosas están en movimiento, nada será cierto, y, por lo tanto, todo será falso; ya demostramos que esto es imposible. Además, lo que se transforma debe ser precisamente lo que existe, porque la transformación es de algo en algo. Además, no ocurre que todo esté en reposo o en movimiento *alguna vez*, y nada *por siempre*, porque hay algo que mueve siempre las cosas que están en movimiento, y el primer motor es inmóvil en sí.

# LIBRO IV

## CAPITULO I

*PRINCIPIO* significa (1.º), aquella porción de una cosa de la que se parte, v. g., *una línea* o *un camino* tienen un principio en cualquiera de sus direcciones contrarias (2.º), aquello en lo cual se originaría mejor cada una de las cosas, v. g., hasta en la ciencia debemos algunas veces comenzar no por el primer punto y principio del asunto, sino partiendo del punto que nos permita aprender con mayor facilidad (3.º), aquello de lo cual, como parte inmanente, llega una cosa a ser algo por vez primera, v. g., *la quilla* de un navío y *los cimientos* de una casa, mientras en los animales algunos suponen es el corazón, otros el cerebro, otros alguna otra parte de esta naturaleza (4.º), aquello de lo cual, no siendo parte inmanente, llega a ser una cosa por primera vez, y de lo cual el movimiento o el cambio parte naturalmente por vez primera, a la manera que *un hijo* proviene de *su padre y madre*, y *una pelea* de *la vivacidad del lenguaje* (5.º), aquello por cuya voluntad se mueve lo que se mueve y cambia lo que cambia, v. g., *las magistraturas en las ciudades, las oligarquías, monarquías y tiranías*, se llaman en griego «*archai*», o sea «*principio*» y «*gobierno*», ocurriendo lo mismo con las artes, es-

pecialmente las arquitectónicas (6.º), aquello por lo que se puede conocer primeramente una cosa, por lo que se le llama principio de la cosa, v. g., *las hipótesis son los principios de las demostraciones*. (También se habla de las causas en igual número de sentidos, porque todas las causas son principios). Es, pues, común a todos los principios ser el primer punto del cual una cosa llega a ser o es conocida; mas entre ellos algunos son inmanentes en la cosa, otros exteriores, extraños; de aquí que la naturaleza de una cosa es un principio, lo mismo que el elemento de una cosa, y el pensamiento, la voluntad, la esencia y la causa final, porque el bien y la belleza son principio, tanto del conocimiento como del movimiento de muchas cosas.

## CAPITULO II

*CAUSA* significa: (1.º), aquello de lo cual, como materia inmanente, llega a ser una cosa, v. g., *el bronce es la causa de la estatua y la plata del platillo*, ocurriendo otro tanto en las clases en que tales cosas figuren (2.º), la forma o modelo, es decir, la definición de la esencia, y las clases en ella comprendidas (v. g., *la razón 2:1 y el número en general son causas de la octava*), y partes comprendidas en la definición (3.º), aquello en lo cual se inicia el movimiento o el reposo en el movimiento; v. g., *el que aconseja es causa de acción, el padre causa del hijo*, y en general el agente es causa de la cosa hecha y el productor del movimiento del movimiento (4.º), el fin, es decir, aquello por cuyo mo-

tivo es una cosa; v. g., *la salud es causa del paseo*, pues, «*¿por qué paseamos?*»; «*para disfrutar de salud*»; y al expresarnos de este modo creemos haber indicado la causa. Otro tanto se aplica ciertamente a todos aquellos medios que intervienen antes del fin, cuando algo independiente ha ocasionado el proceso del movimiento, como v. g., *cuando el enflaquecimiento, la extenuación, los medicamentos o los instrumentos* intervienen antes de que se recupere la salud; porque todo eso se emplea con miras al fin, aunque difieran unas cosas de otras en que unas son instrumentos, actos las otras.

Esos son, pues, verdaderamente todos los sentidos en que se habla de las causas, y, como se habla de ellas en varios sentidos, de ello se desprende que hay varias causas de la misma cosa, pero no en sentido accidental (v. g., *que tanto el arte de la estatuaria como el bronce son causas de la estatua*, no en lo referente a ninguna otra cosa independiente, sino como estatua, no de la misma manera, sin embargo, sino que la una lo será como materia y la otra como principio de movimiento), y que las cosas pueden ser causas una de otra (v. g., *el ejercicio del bienestar*, y *éste del ejercicio*; pero no del mismo modo, sino uno como fin y el otro como principio de movimiento). Además, la misma cosa es causa de contrarios, porque aquello cuya presencia causa una cosa particular, cuando está ausente se considera a veces causa de lo contrario, v. g., *achacamos el naufragio a la ausencia del piloto*, cuya presencia era causa de seguridad; y tanto la presen-



cia como la privación son causas como principios de movimiento.

Todas las causas que hemos mencionado corresponden a cuatro sentidos que son los más naturales, porque las letras son la causa de las sílabas, el material cuando se trata de cosas fabricadas, el fuego, la tierra y todas las cosas parecidas son causas de los cuerpos, las partes son causas del todo, las hipótesis son causas de la conclusión, en el sentido de que son aquello de que respectivamente se crean o forman; pero de éstas algunas son causa como el *substrato* (v. g., *las partes*), otras como la *esencia* (el todo, la síntesis y la forma). *El semen, el médico, el consejero*, y en general *el agente*, son todos *principios de movimiento* o de reposo. El resto son causas como el *fin* y el *bien* de las otras cosas, porque aquello por cuyo motivo son las *otras* cosas tiende a ser *lo mejor* y *el fin* de las *otras* cosas; lo consideraremos indiferente, se llame *bien* o *bien* aparente.

Esas son, pues, las causas, siendo ese el número de sus géneros, pero las *variedades* de causas son muchas en número, aunque cuando se resumen sean comparativamente pocas. Se habla de las causas en muchos sentidos, y aun tratándose de aquellas pertenecientes al mismo género, algunas son causas en sentido anterior, otras en sentido posterior; v. g., tanto «*el médico*» como «*el profesional*» son causas de salud, y tanto «*la razón 2:1*» como *número* son causas de la octava; las clases que comprenden cualquier causa particular son siempre causas del efecto particular. Además, hay causas accidentales y

las clases que comprenden éstas, v. g., mientras en un sentido «*el estatuario*» es causa de la estatua, en otro sentido lo es «*Polykleitos*», porque acontece que el escultor es Polykleitos; y las clases que comprenden la causa accidental son causas también, v. g., «*hombre*», o «*animal*» en general, será la causa de la estatua, porque *Polykleitos* es *hombre*, y *el hombre* es *animal*. Entre las causas accidentales, algunas son también más remotas o próximas que otras, v. g., si «*el blanco*» o «*el músico*» fueren llamados causas de la estatua, y no sólo «*Polykleitos*» u «*hombre*». Pero además de todas esas variedades de causas, ya propias, ya accidentales, algunas son llamadas causas por ser capaces de operar, otras por actuar, v. g., *la causa de que se construya la casa es el constructor, o un constructor que está construyendo*. La misma variedad de lenguaje se hallará en lo referente a los efectos de las causas, v. g., una cosa puede llamarse causa de esta estatua o de una estatua o en general de una imagen, y de este bronce o del bronce, o de la materia en general; y de la misma manera de tratarse de efectos accidentales. Además, tanto las causas accidentales como las propias pueden referirse combinadamente, v. g., podemos expresarnos diciendo no «*Polykleitos*» ni «*el estatuario*», sino «*Polykleitos el estatuario*».

No obstante, todas ellas son solamente seis en número, aunque de ellas se hable de dos modos; porque (A) son causas ya como lo individual, o como género, o como lo accidental, o como el género que encierra lo accidental, y éstas como combinadas o

consideradas separadamente; y (B) todas pueden considerarse como actuantes o como capaces de ello. Pero difieren, puesto que las causas actuantes, v. g., *los individuos*, existen, o no existen, simultáneamente con las cosas de que son causas, v. g., *este* hombre particular que *está curando*, con *este* hombre particular que *está* recobrando la salud, y *este* constructor particular con *esta* cosa particular que *está* construyéndose; pero las causas potenciales no se encuentran siempre en este caso, porque la casa no perece al mismo tiempo que el constructor.

### CAPÍTULO III

*ELEMENTO* significa: (1.º), el componente primitivo inmanente en una cosa, e indivisible en género en otros géneros, v. g., *los elementos de la palabra son las partes de que consiste la palabra y en los que últimamente se divide*, mientras *ellos* no se dividen ya en otras formas de palabra diferentes a ellos en género. Si *se* dividen, sus partes son del mismo género, como *una* parte del agua es *agua* (mientras *una* parte de la sílaba no es *sílaba*). De la misma manera aquellos que hablan de elementos de cuerpos se refieren a las cosas en que los cuerpos se dividen últimamente, mientras *ellos* no se dividen ya en otras cosas diferentes en género, y ya sean las cosas de esta clase uno o más, ellos las llaman elementos. Los llamados elementos de las pruebas geométricas, y en general los elementos de las demostraciones, tienen semejante carácter, porque las demostraciones primarias, cada una de las cua-

les está comprendida en muchas demostraciones, se llaman elementos de las demostraciones; y los silogismos primarios, que tienen tres términos y proceden mediante un medio, son también de esta naturaleza (2.º), el vulgo transfiere el significado de la palabra «*elemento*» aplicándolo a lo que, siendo uno y minúsculo, sirve para muchas cosas; debido a esta razón se llama elemento a lo minúsculo, simple e indivisible. De ahí también se desprende que las cosas más universales sean elementos (porque cada una de ellas al ser una y simple está presente en una multitud de cosas, ya en todas o en todas las posibles), por lo cual la unidad y el punto son considerados por algunos como primeros principios. Ahora bien, como los sedicentes géneros son universales e indivisibles (por no haber definición para ellos), hay quien dice que los géneros son elementos, más aún que las diferencias, debido a que el género es más universal, porque cuando la diferencia existe, le acompaña el género, mientras que cuando lo que existe es el género, no siempre le acompaña aquélla. En todos sus significados el elemento de cada cosa es el primer componente inmanente en cada una de ellas.

#### CAPITULO IV

*NATURALEZA* significa: (1.º), la génesis de las cosas que crecen, significado que saltaría a la vista si se pronunciase la Y en «*physis*» larga (2.º), la parte inmanente de una cosa creciente, de cuya parte procede primitivamente dicho crecimiento o desarrollo (3.º), el principio del cual el movimiento

primitivo en cada objeto natural existe en virtud de su propia esencia. Se dice que crecen las cosas que derivan su desarrollo de algo independiente por contacto, ya por unidad orgánica, ya por adhesión orgánica, como ocurre en los embriones. La unidad orgánica difiere del contacto, porque en el último no se requiere nada más que dicho contacto, mientras que en las unidades orgánicas hay algo idéntico en ambas partes, que las hace crecer unidas en vez del mero contacto, siendo uno en lo referente a la continuidad y cantidad, aunque no en cualidad (4.º), «Naturaleza» significa la materia primera que forma todo objeto natural o de la cual se crea o forma, que es relativamente informe y no puede transformarse por propia potencia, v. g., *se dice que el bronce es la naturaleza de una estatua y de los utensilios de bronce; la madera la naturaleza de las cosas leñosas*; otro tanto ocurre en los demás casos, porque cuando un producto se crea de esas materias, la primera materia persiste por completo. En este sentido llama el vulgo a los elementos de los objetos naturales su naturaleza también, unos fuego, otros agua, otros aire, otros tierra, otros algo de esta índole, habiendo quien considera más de uno de ellos, otros todos (5.º), «Naturaleza» significa la *esencia* de los objetos naturales, como dicen los que afirman que la naturaleza es la primitiva manera de composición, o como asevera Empédocles:

*«Nada de lo que existe tiene naturaleza,  
Sino sólo mezcla y producto de la mezcla,  
Y la naturaleza únicamente es nombre, que el hom-  
[bre les dió.»*

De aquí que en lo concerniente a las cosas existentes o que llegan a existir por naturaleza, aunque aquello *de lo cual* naturalmente llegan a ser o son esté ya presente, decimos no tienen aún su naturaleza, a menos que presenten su forma o configuración. Lo que reúne ambas cosas existe *por* naturaleza, v. g., *los animales y sus partes*; y no sólo la naturaleza es la primera materia (y en dos sentidos, ya el primero contando a partir de la cosa, o el primero en general; v. g., *si se trata de trabajos en bronce, el bronce es primero con referencia a ellos*, pero en general tal vez el agua sea primero, si todas las cosas que pueden derretirse son agua), sino también la forma o esencia, que es el fin del proceso del devenir. (6.º), debido a extensión de significado de este sentido de «naturaleza», toda esencia en general ha llegado a denominarse «naturaleza», porque la naturaleza de una cosa es una especie de esencia.

De lo dicho se desprende claramente que la naturaleza en su primero y estricto sentido es la esencia de las cosas que encierran en sí, como tales, un origen o principio de movimiento, pues la materia se denomina naturaleza por estar calificada para recibirlo, y los procesos del devenir y desarrollarse se llaman naturaleza por ser movimientos que de él proceden. En este sentido naturaleza es el principio del movimiento de los objetos naturales, existente en ellos de algún modo, ya potencialmente, ya en acto.

## CAPITULO V

Llamamos *NECESARIO*: (1.º), (a) a aquello sin lo cual no puede vivir una cosa, a aquello mediante cuya condición vive, v. g., *la respiración y el alimento son necesarios para el animal*, por ser incapaz de existir sin ellos; (b), las condiciones a falta de las cuales el bien no puede existir o llegar a existencia, o sin lo cual no podemos evitar o repeler el mal, v. g., *es necesario tomar el medicamento con objeto de poder curar de enfermedad, que un hombre se haga a la vela hacia Aegina si quiere recibir el dinero que allí le hayan de dar* (2.º), la violencia y obligación, es decir, aquello que impide y tiende a obstruir, contrario a la elección y propósito, porque lo violento se llama necesario (de donde lo necesario es doloroso, como dice Evenio: *«Porque todo lo necesario es siempre molesto»*) y la obligación es una forma de necesidad, como dice Sófocles: *«La necesidad me fuerza a obrar de este modo»*. Se cree que la necesidad es algo que no puede evitarse, y es cierto, por ser contraria al movimiento que concierta con la voluntad y el razonamiento (3.º), decimos que aquello que no puede ser de otro modo es necesariamente tal cual es, y, de este sentido de *«necesario»* derivan en cierto modo todos los demás; porque decimos que una cosa hace o sufre lo necesario en sentido de la obligación, sólo cuando no puede obrar de acuerdo con su impulso a causa de la fuerza que la empuja, lo que encierra que la necesidad es aquello por lo cual una

cosa no puede ser de otro modo a como es; y otro tanto diremos en cuanto a las condiciones de vida y del bien, porque cuando el bien en un caso, la vida y la existencia en el otro, no son posibles sin que medien ciertas condiciones, éstas son necesarias, y este género de causa es una especie de necesidad. Además, el silogismo es cosa necesaria porque la conclusión no puede ser de otro modo, si ha habido silogismo, en el sentido requerido, y las causas de esta necesidad son las primeras premisas, es decir, el hecho que las proposiciones de que procede el silogismo no pueden ser de otro modo.

Ahora bien, algunas cosas deben su necesidad a algo independiente de ellas, mientras otras no, sino que son ellas mismas principio de necesidad en otras cosas. Por lo tanto, lo necesario en el sentido primitivo y estricto es lo simple, porque no admite sino un solo estado, de manera que no puede gozar de un estado y también de otro, porque de ser así sería más de uno. Por lo tanto, si hay cosas eternas e inmóviles, nada violento o contra su naturaleza se les atribuye.

## CAPITULO VI

*UNIDAD* significa: (1.º), aquello que es uno por accidente; (2.º), aquello que es uno por su naturaleza. Un ejemplo de lo uno accidental lo tenemos en «*Korisko y lo que es músico*», y «*Korisko músico*» (por ser lo mismo decir «*Korisko y lo que es músico*» que «*Korisko músico*»), y «*lo que es músico y lo que es justo*», y «*Korisko músico y Ko-*



*risko justo*», porque todo eso se denomina uno en virtud de un accidente, «*lo que es justo y lo que es músico*» por ser accidentes de una sustancia, «*lo que es músico y Korisko*», pues uno es accidente del otro; de igual manera en un sentido «*Korisko músico*» forma uno con «*Korisko*» porque una de las partes de la frase es accidente de la otra, es decir, «*músico*» es accidente de *Korisko*, y «*Korisko músico*» forma uno con «*Korisko justo*», porque una parte de cada uno de ellos es accidente de uno y mismo sujeto. Lo mismo ocurre si el accidente se atribuye a un género o a cualquier nombre universal, v. g., si se dice que *hombre* es lo mismo que «*hombre músico*», porque «*músico*» es accidente de *hombre*, que es sustancia, o porque ambos son accidentes de algún individuo, v. g., *Korisko*. No obstante, ambos no le pertenecen del mismo modo, sino que uno de ellos le corresponde como género comprendido en su sustancia, mientras el otro le corresponde como cualidad de la sustancia. Por lo tanto, las cosas llamadas *unidad* en virtud de un accidente se denominan *unidad* de este modo.

De las cosas llamadas *unidad* en virtud de su propia naturaleza, algunas (a) se llaman así por ser continuas, v. g., *un haz* es uno por su faja, *los trozos de madera* son uno debido a la cola, y una *línea*, aunque curva, se llama una si es continua, como cada una de las partes del cuerpo lo es, v. g., *el brazo*. Entre éstas, lo continuo por naturaleza es más *unidad* que lo continuo debido a arte. Se dice que una cosa es continua cuando tiene por propia naturaleza un movimiento no pudiendo tener ningún

otro; el movimiento es *uno* cuando es indivisible, siendo indivisible con respecto al tiempo. Decimos que las cosas son continuas por naturaleza propia cuando son *una* no por mero contacto, porque si ponemos trozos de madera que se toquen uno a otro, no diremos que sean un trozo de madera o un cuerpo o un *continuum* de especie alguna. Por lo tanto, las cosas que son continuas de algún modo se llaman *una*, hasta en el caso de poder doblarse o curvarse, y más aún aquellas que no puedan curvarse o doblarse, v. g., *la espinilla* o *el muslo* son más uno que *la pierna*, porque el movimiento de la pierna no necesita ser uno. Y la línea recta es más *unidad* que la curva, pero aquella que es curvada y tiene un ángulo decimos que tanto es *una* como *no una*, porque su movimiento puede ser simultáneo o no, mientras que el de la recta es siempre simultáneo, sin que parte alguna de ella que tenga magnitud esté en reposo mientras otra se mueve, cosa que ocurre en la curva.

(b), (i), las cosas se llaman unidad en otro sentido porque su substrato no difiere en género; no difiere cuando se trata de cosas cuyo género es indivisible para el sentido. El substrato en cuestión es o lo más cercano al estado final, o lo más lejano, pues, por una parte, se dice que *el vino es uno* y *el agua una*, como indivisible en género. y por otra parte, *todos los jugos*, v. g., *el aceite* y *el vino*, decimos son *uno*, ocurriendo lo mismo en cuanto a todas las cosas que pueden derretirse, porque el último substrato de todas es el mismo, pues todas ellas son *agua* o *aire*.

(ii), también se dice son *una* aquellas cosas cuyo género es uno aunque se distinguan por diferencias opuestas (llamándose también *una* porque el género subestante de las diferencias es *uno*, v. g., *caballo*, *hombre* y *perro* forman una unidad, por ser todos *animales*), y lo mismo en las cosas cuya materia es una. Estas se dicen algunas veces son *una* de este modo, pero algunas veces es el género superior el que se dice es idéntico (de ser *infimae species* de su género), el género que supera los géneros próximos, v. g., *el isósceles* y *el equilátero* son una y misma *figura* puesto que ambos son *triángulos*, no siendo los mismos triángulos.

(c), se dice que dos cosas son *una* cuando la definición que afirma la esencia de una no puede separarse de la otra definición que nos indica la otra (aunque *en sí* toda definición es indivisible). Así, aun lo que haya aumentado o está disminuyendo es *uno*, porque su definición es *una*, como, en las figuras planas, la definición de su forma. En general aquellas cosas, el pensamiento de cuya esencia es indivisible, y no puede separarlas el tiempo, espacio o definición, son *una* más que todas las demás, y entre ellas aquellas que especialmente son sustancias. Porque en general las cosas que no admiten división se llaman *una* en el sentido de no admitirla, v. g., *si dos cosas no son distinguibles* como *hombre*, son un género de *hombre*, si como *animal*, un género de *animal*, si como magnitud, un género de magnitud. Ahora bien, la mayor parte de las cosas se llaman *una* porque o producen, tienen o sufren o están relacionadas con algo que es *uno*, pero las

cosas que primariamente se llaman *una* son aquellas cuya sustancia es *una* (*una* en continuidad o en forma o en definición, porque contamos como más de *una* cosa las que no son continuas, o aquellas cuya forma no es *una*, o aquellas cuya definición no sea *una*).

Mientras en un sentido llamamos a toda cosa *una* si es una cantidad y continua, en otro sentido no lo hacemos así, a menos que sea un todo, es decir, si vemos *las partes de un zapato* unidas de cualquier manera no diremos son *una* del mismo modo (a no ser por su continuidad); únicamente nos expresaremos así de estar unidas de manera *que sean un zapato* estando dispuestas ya en cierta única forma. Por esta razón el círculo es la línea más *una* entre todas las demás, por ser entero y perfecto.

(3) la *esencia* de lo que es *Unidad* consiste en ser alguna especie de principio de número, porque la primera medida es el principio, puesto que aquello por lo que primeramente conocemos cada una de las clases es la primera medida de la clase; por lo tanto la *unidad* es el principio de lo cognoscible respecto de cada clase. Pero la *unidad* no es lo mismo en todas las clases, porque hay *el sostenido*, y *la vocal* o *consonante*, habiendo otra unidad de peso y otra de movimiento; pero en todo es indivisible la *unidad*, tanto en cantidad como en género. Ahora bien, lo que es indivisible en cantidad se llama *unidad*, si no es divisible en dimensión alguna y no ocupa posición, punto si no es divisible en ninguna dimensión y tiene posición, línea si es divisible en una dimensión, plano si lo es en dos, cuerpo si es di-

visible en cantidad en todas, es decir, en tres dimensiones. Invirtiendo el orden, lo divisible en dos dimensiones es un plano, lo divisible en una es línea, lo que no puede dividirse en manera alguna en cantidad es un punto o una *unidad*, aquello que no ocupa posición una *unidad*, aquello que ocupa posición un punto.

Además algunas cosas son *unidad* en número, otras en especie, otras lo son en género, otras por analogía; lo son en número aquellas cuya materia es *una*, en especie aquellas cuya definición es *una*, en género aquellas a las que se aplica la misma figura de atribución, por analogía aquellas que se relacionan del mismo modo que una tercera cosa se relaciona con una cuarta. Los últimos géneros de unidad lo son siempre que lo sean los primeros, v. g., las cosas que son *una* en número son *una* también en especie, mientras las cosas que son *una* en especie no son todas *una* en número; pero las cosas que son *una* en especie son todas *una* en género, mientras las cosas que lo son en género no son todas *una* en especie, siéndolo todas por analogía, mientras las cosas que son *una* por analogía no son todas *una* en género.

Evidentemente, *pluralidad* tendrá significados opuestos a los de «*unidad*»; hay cosas que son *pluralidad* debido a que no son continuas, otras debido a que su materia (ya la inmediata, ya la primaria) es indivisible en género, otras debido a que las definiciones que exponen su esencia son más de *una*.

## CAPITULO VII

Se dice que las cosas SON: (1.º), en sentido accidental; (2.º), por su propia naturaleza.

Decimos, v. g., en sentido accidental, que «*el que obra bien es músico*», y que «*el hombre es músico*», y que «*el músico es un hombre*» de la misma manera que afirmamos que «*el músico construye*», porque ocurre que el que construye es músico o que el músico es constructor; porque en este caso «*una cosa es otra*» significa «*una es accidente de la otra*», ocurriendo lo mismo en los casos indicados, porque cuando decimos «*el hombre es músico*» y «*el músico es hombre*» o «*el que es blanco es músico*» o «*el músico es blanco*», los dos últimos significan que ambos atributos son accidentes de la misma cosa; el primero que el atributo es un accidente de aquello que *es*, mientras «*el músico es hombre*» significa que «*músico*» es accidente de hombre. (En este sentido se dice también que el *no-blanco es*, porque aquello de lo cual es accidente *es*). Así, cuando se dice que una cosa *es otra* en sentido accidental, lo *es* a causa de que ambas pertenecen a la misma cosa, y ésta *es* o porque aquello a que pertenece el atributo *es*, o porque el sujeto que tiene como atributo aquello que en sí le es atribuído, *es* por sí.

Los géneros del sér esencial son precisamente aquellos que se indican por las figuras de atribución; porque los sentidos de «*sér*» son tantos como las figuras. Puesto que algunos atributos indican lo que *es* el sujeto, otros su cualidad, otros cantidad, otros

relación, otros actividad o pasividad, otros su «*dónde*», otros su «*cuándo*», «*sér*» tiene un significado que responde a cada uno de ellos. Porque no hay diferencia entre «*el hombre está convaleciendo*» y «*el hombre convalece*», como no lo hay entre «*el hombre está paseando*» o «*cortando*», y «*el hombre pasea*» o «*corta*»; lo mismo se aplica en los demás casos; (3.º), además, «*sér*» y «*es*» significan que un aserto es cierto, «*no sér*» que no es cierto sino falso, y tanto en cuanto a la afirmación como en cuanto a la negación; v. g., «*Sócrates ES músico*» significa que esto es cierto, o «*Sócrates ES no-blanco*» significa que esto es cierto; pero «*la relación de la diagonal con el lado del cuadrado NO ES conmensurable*» significa que es falso decir que lo es; (4.º), además, «*sér*» y «*aquello que es*» significan que alguna de las cosas que hemos mencionado «*son*» potencialmente, otras en acto perfecto. Porque tanto decimos de lo que ve potencialmente como de lo que ve realmente que está «*viendo*», diciendo también de aquel que puede realizar su conocimiento, como del que lo está realizando, que ambos conocen, afirmando reposa tanto aquello cuyo reposo es patente como aquello que puede reposar. Otro tanto puede aplicarse si se trata de sustancias; decimos que *el Hermes está en la piedra*, que *la mitad de la línea está en la línea*, diciendo también de lo que no está aún maduro que *está granado*. Cuándo una cosa es en potencia y cuándo no lo es aún, es cosa que explicaremos en otro lugar.

## CAPITULO VIII

Llamamos *SUSTANCIA*: (1.º), a los cuerpos simples, es decir, a la tierra, el fuego, el agua y todo lo de esta especie, y en general a los cuerpos y a las cosas compuestas de ellos, tanto animales como seres divinos, y a sus partes. Todo eso se llama sustancia por no atribuirse a un sujeto sino que todo se atribuye a ellos; (2.º), aquello cuya presencia en las cosas que no se atribuyen a un sujeto es causa de su sér, como el alma lo es del sér del animal; (3.º), las partes cuya presencia en tales cosas las limitan y marcan como individuos, y por cuya destrucción queda destruído el todo, como el cuerpo lo es por la destrucción del plano, como algunos dicen, y el plano por la destrucción de la línea, y en general algunos creen que el número es de esta naturaleza, porque de ser destruído, según afirman, nada existe, siendo él límite de todo; (4.º), la esencia, cuya fórmula es una definición, se llama también sustancia de cada una de las cosas.

De ahí se desprende que «*sustancia*» tiene dos sentidos: (A), el substrato final, que no se atribuye ya a nada más, y (B), aquello que siendo una *entidad*, es también independiente, siendo de esta naturaleza la configuración o forma de cada cosa.

## CAPITULO IX

*IDENTIDAD* significa: (1.º) lo que es lo mismo en sentido accidental, v. g., «*el blanco*» y «*el músi-*



co» son idénticos por ser accidentes de la misma cosa, y «hombre» y «músico» porque uno es accidente del otro; y «el músico» es «hombre» por ser accidente del hombre (la entidad compleja es idéntica a cualquiera de las dos simples y cada una de ellas es idéntica a ella, porque tanto «el hombre» como «el músico» se dice son lo mismo que «el hombre músico», y éste idéntico a ellos). Por eso todos estos asertos no se hacen uníversalmente, porque no es cierto decir que *todo* hombre es idéntico a «el músico» (porque los atributos universales pertenecen a las cosas en virtud de su propia naturaleza); pero en cuanto a los individuos, los asertos se hacen sin restricción, porque «Sócrates» y «Sócrates músico» se cree son idénticos, pero «Sócrates» no es atribuible a más de un sujeto, y por lo tanto no decimos «*todo* Sócrates» de la misma manera que decimos «*todo* hombre».

Algunas cosas se dice son idénticas en este sentido, otras (2.º) lo son por su propia naturaleza, en tantos sentidos como lo que es unidad por propia naturaleza; porque tanto las cosas cuya materia es una en género o en número, y aquellas cuya esencia es una, se dice son idénticas. Claro es que la identidad es unidad de esencia, ya de más de una cosa, o una sola cosa cuando se considera como más de una, es decir, cuando decimos que una cosa es idéntica a sí misma al considerarla como dos.

Llamamos *DIVERSAS* a las cosas si sus géneros, sus materias, sus definiciones o su esencia son más de una, y en general «*diverso*» tiene significados opuestos a los de «*idéntico*».

Llamamos *DIFERENTES*: (1.º), a aquellas cosas que, aunque diversas, son las mismas en algún aspecto, no sólo en número sino en especie, género o por analogía (2.º), a aquellas cuyo género es diverso, y a los contrarios, y a todas las cosas que encierran su diversidad en su esencia.

Llamamos *SEMEJANTES* a las cosas que tienen los mismos atributos en todo aspecto, y a las que tienen más atributos idénticos que diferentes, y a las cosas cuya cualidad es una; aquella cosa que comparte con otra el mayor número o el más importante de los atributos (cada una de ellas uno de dos contrarios) con respecto a los cuales pueden modificarse las cosas, es semejante a la otra cosa. Los sentidos de «*DESEMEJANTE*» son opuestos a los de «*semejante*».

## CAPÍTULO X

El término *OPUESTO* se aplica a los contradictorios, a los contrarios, a los términos relativos, a la privación, posesión, y a los extremos a partir de los cuales y en los cuales se verifica la generación y la disolución, llamando opuestos a los atributos que no pueden existir al mismo tiempo en aquello a que pueden aplicarse, ya ellos mismos o sus constituyentes. El *gris* y el *blanco* no pertenecen al mismo tiempo a la misma cosa, de aquí que sus constituyentes (*blanco* y *negro*) sean opuestos.

Se aplica el término *CONTRARIO*: (1.º), a los atributos que siendo diferentes en género no pueden pertenecer al mismo tiempo al mismo sujeto; (2.º),

a las cosas más diferentes del mismo género; (3.º), a los atributos más diferentes del mismo sujeto a que se atribuyen; 4.º), a las cosas más diferentes comprendidas en la misma facultad; (5.º), a las cosas cuya diferencia es más grande ya absolutamente o en género o en especie. Las demás cosas llamadas contrarias se denominan de este modo porque algunas poseen contrarios del género expuesto anteriormente, otras porque pueden recibirlos o admitirlos, otras a causa de que los producen o son capaces de tales contrarios, o los producen o los sufren, o son pérdidas o adquisiciones, o posesiones o privaciones de tales contrarios. Puesto que «*unidad y sér*» tienen muchos sentidos, los demás términos derivados de ellos, y por lo tanto «*idéntico*», «*diverso*» y «*contrario*», deben corresponder, de manera que han de ser diferentes para cada categoría.

El término «*diverso en especie*» se aplica a las cosas que siendo del mismo género no están subordinadas una a la otra, o que figurando en el mismo género tienen una diferencia, o que tienen una contrariedad en su sustancia; y los contrarios son también diversos uno al otro en especie (todos ellos o los que así llamamos en su primera acepción), siéndolo también aquellas cosas cuyas definiciones difieren en la *infima species* del género (v. g., *hombre* y *caballo* son indivisibles en género, pero sus definiciones son diferentes), y aquellos que figurando en la misma sustancia tienen una diferencia. «*Idéntico en especie*» tiene varias significaciones opuestas a éstas.

## CAPITULO IX

Las palabras *ANTERIOR* y *POSTERIOR* se aplican: (1.º), a las mismas cosas (considerando hay una primera, es decir, una inicial, en cada clase) por estar más próximas a un principio determinado absolutamente y por naturaleza o por referencia a algo, algún sitio, o por cierta gente; v. g., las cosas son anteriores en lugar porque están más cercanas a algún sitio determinado por la naturaleza (v. g., el lugar medio o el último), o algún objeto fortuito; y lo que esté más lejano será lo posterior. Otras cosas son anteriores en tiempo, algunas por estar más alejadas del presente, es decir, cuando se trata de acontecimientos pasados (v. g., *la guerra de Troya fué anterior a la de Persia*, por estar más alejada del presente); otras por estar más cercanas al presente, es decir, cuando se trata de acontecimientos venideros (porque *los juegos de Nemea son anteriores a los de Pythia*, si consideramos el presente como principio y primer punto, por estar más cercanos al presente). Otras cosas son anteriores en movimiento, porque lo más cercano al primer motor es anterior (v. g., *el niño es anterior al hombre*); y el primer motor es también absolutamente un principio.

Otras son anteriores en potencia, porque aquello que excede en potencia, es decir, lo más potente, es anterior; también es anterior aquello cuya voluntad debe aceptar lo otro (lo posterior), de manera que si lo anterior no lo pone en movimiento lo posterior no se moverá, y en este caso la voluntad es un prin-

cipio. Otras son anteriores en orden, siendo éstas las cosas situadas a intervalos con referencia a alguna cosa definida, de acuerdo con alguna regulación o situación, v. g., *en el coro el segundo cantor es anterior al tercero, y en la lira la segunda cuerda grave es anterior a la más baja*, porque en el primer caso el principio es el director, en el segundo la cuerda medial.

Eso es a lo que se llama *anterior* en dicho sentido, pero (2.º), en otro sentido, aquello que es anterior para el conocimiento se considera también anterior en absoluto; entre éstas las cosas que son anteriores en definición no coinciden con las que son anteriores relativamente a la percepción, porque en cuanto a la definición los universales son anteriores, y en cuanto a la percepción lo son los individuos; y en la definición también el accidente es anterior al todo, v. g., «músico» a «hombre músico», puesto que la definición no puede existir como todo sin la parte, no obstante «musical» no puede existir a no ser que alguien sea músico.

(3.º), los atributos de las cosas anteriores se llaman anteriores, v. g., *la rectitud es anterior a la tersura*, porque la primera es atributo de una línea como tal, la otra de la superficie.

Algunas cosas se llaman anteriores y posteriores en ese sentido (4.º), otras respecto de la naturaleza y la sustancia, es decir, aquellas que pueden existir sin otras cosas, mientras las otras no pueden existir sin ellas, distinción que Platón acostumbraba a establecer. (Si consideramos las varias significaciones de «*ser*», primeramente el sujeto es anterior, de ma-

nera que la sustancia es anterior; en segundo lugar, según se considere como potencia o como acto, las cosas diferentes son anteriores, porque algunas son anteriores respecto de la potencia, otras respecto del acto; v. g., en potencia *la media línea es anterior a la entera, y la parte anterior al todo, y la materia anterior a la sustancia concreta*; mas en acto éstas serán posteriores, porque sólo cuando el todo ha sido destruído será cuando existan en acto). En un sentido, por lo tanto, todas las cosas que se llaman anteriores y posteriores reciben esos nombres con referencia a esta cuarta acepción, porque algunas cosas pueden existir sin otras con respecto a la generación, v. g., *el todo sin las partes*, y otras con respecto a la destrucción, v. g., *la parte sin el todo*. Lo mismo se aplica en todos los demás casos.

## CAPITULO XII

*POTENCIA* significa: (1.º), una iniciación de movimiento o transformación, existente en otra cosa que no es la movida o en la misma cosa considerada como otra, v. g., *el arte de construir es una potencia que no existe en la cosa construída, mientras el arte de curar, que es una potencia, puede residir en el hombre curado, pero no en él como curado*. «Potencia», pues, significa, en general, la iniciación de cambio o movimiento en otra cosa o en la misma como otra, y también (2.º) la iniciación de que una cosa sea movida por otra o por sí misma considerada como otra, porque por ese principio, en virtud

del cual un paciente sufre algo, lo denominamos «capaz» de sufrir, ocurriendo esto algunas veces aunque nada sufra en absoluto, otras veces refiriéndonos a todo cuanto sufre, pero únicamente si sufre un cambio hacia lo mejor (3.<sup>o</sup>), la capacidad para efectuar bien lo antedicho o de acuerdo con la intención, porque algunas veces decimos de aquellos que pueden meramente andar o hablar, pero no bien o no como se lo proponen, que no pueden hablar o andar. Otro tanto (4.<sup>o</sup>) acontece si se trata de pasividad (5.<sup>o</sup>), aquellos estados en virtud de los cuales las cosas son absolutamente impasible o incommovibles, o que no se transforman fácilmente empeorando, se llaman potencias, porque las cosas se rompen, aplastan, doblan y destruyen en general no por tener una potencia, sino por carecer de ella y por estar faltas de algo, y las cosas son impasibles con respecto a tales procesos si son escasa y ligeramente afectadas por ellas, a causa de una «potencia» y porque «pueden» hacer algo y gozan de algún estado positivo.

Como la «potencia» tiene dicha variedad de significados, lo «potente» o «capaz» en un sentido significará aquello que puede iniciar un movimiento (o una transformación o cambio en general, porque hasta lo que puede iniciar que las cosas entren en reposo es una cosa «potente») en otra cosa o en sí considerada como otra, y en un sentido aquello sobre lo cual otra cosa disfruta de tal potencia, y, en otro sentido lo que goza de potencia para trocarse en algo, ya tendiendo hacia lo peor, ya hacia lo mejor (porque hasta lo perecedero es considerado como «capaz» de perecer, puesto que no habría perei-

do de no haber sido capaz de ello; lo que en efecto ocurre es que goza de cierta disposición, causa y principio que le hace adecuado para sufrirlo; algunas veces se considera de esta clase por tener algo; otras veces por carecer de algo; mas si la privación es en un sentido «*tener*» o «*costumbre*», todas las cosas serán capaces por tener algo, de manera que las cosas son capaces tanto por tener una *costumbre* positiva y principio, como por tener la privación del mismo, si es posible *tener* una privación; y si la privación *no* es «*costumbre*» en algún sentido, es que «*capaz*» se emplea en dos sentidos distintos); una cosa es capaz en otro sentido porque ni cualquier otra cosa, ni ella misma considerada como otra, tiene potencia o principio que puede destruirla. Además, todas esas cosas son capaces ya meramente, porque puede darse el caso de que la cosa ocurra o que no ocurra, o porque pudiera efectuarlo *bien*. Esta clase de potencia se halla hasta en las cosas inanimadas, v. g., en *los instrumentos*, puesto que decimos que una lira *puede* hablar y otra *no*, si no está templada.

La *incapacidad* es la privación de capacidad, es decir, del principio a que nos hemos referido, ya en general, ya en el caso de algo que tuviera naturalmente capacidad, o aun durante el tiempo en que naturalmente la tuviere ya; porque los sentidos en que pudiéramos llamar a un niño y a un hombre y a un eunuco «*incapaz de engendrar*» son distintos. Además, para cada género de capacidad hay una incapacidad que se le opone, tanto para lo que *pued*



solamente producir movimiento como para aquello que puede producirlo bien.

Algunas cosas reciben el nombre de «*adúnata*» en virtud de este género de capacidad, mientras otras lo son en otro sentido, es decir, que ambos «*dunatón*» y «*adúnaton*» se emplean como sigue: es imposible aquello sobre lo cual lo contrario es cierto de necesidad, v. g., *que la relación de la diagonal con el lado del cuadrado sea conmensurable* es imposible, porque tal afirmación es una falsedad, de la cual lo contrario es, no sólo cierto, sino también necesario, por eso, *que es conmensurable* es no sólo falso, sino falso de necesidad también. Lo contrario de esto, lo posible, se halla cuando no es necesario que lo contrario sea falso, v. g., *es posible que un hombre esté sentado*, porque no es necesariamente falso que no esté sentado. Por lo tanto, como hemos dicho, lo posible significa, en un sentido, aquello que no es falso de necesidad; en otro, aquello que es cierto; en otro, aquello que puede ser cierto. En geometría se emplea «*potencia*» o «*poder*» debido a cambio de significado, hablando de cuadrados y cubos. Estos sentidos de «*capaz*» o «*posible*» no encierran referencia a potencia; pero los sentidos que encierran referencia a potencia se refieren todos al primer género de ella, y esto es iniciación de movimiento en otra cosa o en la misma considerada como otra; porque otras cosas se llaman «*capaces*», algunas porque otra cosa tiene tal potencia sobre ellas, otras debido a no tenerla, otras por tenerla de manera particular. Otro tanto se aplica ciertamente a las cosas incapaces. Por lo tanto, la definición ade-

cuada del primer género de potencia será «*iniciación de movimiento en otra cosa o en la misma cosa considerada como otra.*»

### CAPITULO XIII

*CUANTIDAD* significa aquello que puede dividirse en dos o más partes constituyentes, cada una de las cuales es por naturaleza «*una*» y una entidad. La cantidad es pluralidad si es numerable, magnitud si es mensurable. «*Pluralidad*» significa aquello que es divisible potencialmente en partes no-continuas, «*magnitud*» lo divisible en partes continuas; la magnitud continua en una dimensión es longitud, en dos latitud, en tres profundidad. De éstas, la pluralidad limitada es número, la longitud limitada línea, la anchura superficie y la profundidad sólido o cuerpo.

Además, algunas cosas se llaman cantidad en virtud de su propia naturaleza, otras accidentalmente, v. g., *la línea* es una cantidad por propia naturaleza, *el músico* lo es incidentalmente. Entre las cosas que son cantidad por propia naturaleza algunas lo son como sustancias, v. g., *la línea es cantidad* (porque en la definición que establece es línea, existe «*cierto género de cantidad*»), y otras son modificaciones y estados de este género de sustancia, v. g., *mucho y poco, largo y corto, ancho y estrecho, profundo y superficial, pesado y ligero*, y todos los demás atributos de la índole de éstos, como también *grande y pequeño, y mayor y menor*, tanto en sí como cuando se consideran relativamente uno al otro,

son por naturaleza propia atributos de lo cuantitativo; pero estos nombres se transfieren a otras cosas también. Entre las cosas que son cantidad accidentalmente, algunas se llaman así en el sentido en que dijimos que *el músico* y *el blanco* eran cantidad, es decir, a causa de que *lo musical* y *la blancura* pertenecen a lo que es cantidad, siendo cantidad otros a la manera en que lo son *el movimiento* y *el tiempo*, porque también éstos se llaman cantidad de una serie y continuidad, porque las cosas de que son atributos son divisibles, y no me refiero al móvil, sino al espacio a través del cual se mueve, pues si aquello es cantidad, también lo es el movimiento, y, si este último lo es, también lo es el tiempo.

#### CAPITULO XIV

*QUALIDAD* significa: (1.º), la diferencia en la esencia, v. g., *el hombre es un animal de cierta cualidad porque es bípedo, siéndolo el caballo por ser cuadrúpedo; y un círculo es una figura de cualidad particular, por no tener ángulos*, lo cual indica que la diferencia esencial es una cualidad. Este es uno de los significados de cualidad: la diferencia de esencia; pero (2.º) hay otra acepción en la cual se aplica a los objetos inmóviles de las matemáticas, el sentido en que los números compuestos que no sólo tienen una sola dimensión, sino de los cuales el plano y el sólido son copias (que son aquellos que tienen dos o tres factores, cuadrados y cúbicos); y en general es cualidad aquello existente en la esencia de los números además de la cantidad; porque la esen-

cia de cada uno de ellos es lo que es una vez, v. g., lo *del 6 no es lo que es el 6 dos veces, tres veces, sino lo que es una vez, porque 6 es 6 una vez.*

(3.º), todas las modificaciones de la sustancia móvil, v. g., *calor y frío, blancura y negrura, pesadez y ligereza*, y demás de esta índole, en virtud de las cuales, cuando se mueven, decimos que se alteran los cuerpos (4.º), la cualidad respecto de *la virtud y el vicio* y, en general, *del mal y el bien.*

Por lo dicho parece que la cualidad tenga dos significados, siendo uno de ellos el más propio. La cualidad primera es la diferencia en la esencia, siendo la cualidad en los números una parte de ellos; porque es una diferencia en esencias, mas no de las cosas móviles o consideradas como móviles. En segundo lugar, tenemos las modificaciones de las cosas móviles, consideradas como móviles, y las diferencias de movimientos. La virtud y el vicio figuran entre estas modificaciones, por indicar diferencias de movimiento o actividad, de acuerdo con las cuales las cosas que están en movimiento obran o sufren bien o mal, porque lo que puede moverse u obrar de una manera es bueno, y lo que puede efectuarlo de otra (la contraria) es vicioso. El *bien* y el *mal* indican cualidad especialmente en las cosas vivientes, y entre éstas especialmente aquéllas que se proponen un fin.

## CAPITULO XV

Las cosas son *RELATIVAS*: (1.º), a la manera que lo es *el doble a la mitad, el triple al tercio,*

y en general como aquello que contiene otra cosa muchas veces a lo contenido muchas veces en otra cosa, como aquello que excede a aquello que es excedido; (2.º), como aquello que puede calentar a lo que puede ser calentado, lo que puede cortar a lo que puede ser cortado, y en general lo activo a lo pasivo; (3.º), como lo mensurable a la medida, lo cognoscible al conocimiento, y lo perceptible a la percepción.

Los términos relativos del primer género están numéricamente relacionados, ya indefinida, ya definitivamente, con los números mismos o con 1; v. g., el doble está en relación numérica definida con 1, y lo que es «*muchas veces tan grande*» está en relación numérica con 1, pero no definida, es decir, que no está en él o en dicha relación numérica con él; la relación entre lo que es la mitad tan grande como otra cosa y esta cosa es una relación numérica definida con un número; aquello que es  $\frac{n+1}{n}$  veces otra cosa es una relación indefinida con aquella cosa, de la misma manera que lo que es «*muchas veces tan grande*» está en relación indefinida con 1; la relación de aquello que excede con lo excedido es numéricamente indefinida por completo, porque el número es siempre mensurable, y «*número*» no se atribuye a lo inconmensurable, mas lo que excede es, con relación a lo excedido, otro tanto y algo más; y este algo es indefinido, puesto que puede indiferentemente ser igual o desigual a lo excedido. Todas estas relaciones se expresan numéricamente siendo determinaciones del número; de la misma manera lo

son en otro aspecto, lo igual, lo semejante y lo idéntico, pues todos se refieren a la unidad. Son idénticas las cosas cuya sustancia es una; semejantes aquellas cuya cualidad es una; iguales aquellas cuya cantidad es una, siendo 1 el principio y medida del número, de modo que todas esas relaciones encierran número, aunque no del mismo modo.

Las cosas activas o pasivas encierran una potencia activa o pasiva y los actos o realizaciones de las potencias, v. g., lo que es capaz de calentar está relacionado con lo capaz de ser calentado, porque *puede* calentarlo, y, además, lo que calienta está relacionado con lo que es calentado y aquello que corta con lo que es cortado, en el sentido de que efectúan realmente tales cosas. Pero las relaciones *numéricas* no se realizan, a no ser en el sentido que hemos expuesto en otro lugar; no tienen realización en el sentido de movimiento. Entre las relaciones que encierran potencia hay algunas que también comprenden períodos particulares de tiempo, v. g., lo que produce es relativo a lo que ha sido producido, lo que producirá a lo que será producido, pues éste es el sentido en que decimos que *el padre es padre de su hijo*, puesto que uno de ellos ha producido y el otro ha sido objeto de su producción en cierto modo. También hay términos relativos que denotan *privación* de potencia, v. g., «*incapaz*», y los demás de esta índole, v. g., «*invisible*».

Los términos relativos que denotan número o potencia lo son todos debido a que su misma esencia encierra en su naturaleza referencia a otra cosa y no a que otra cosa sea la que en sí haga referencia a

*aquella*; mas lo mensurable, cognoscible o inteligente se llama relativo debido a que otra cosa encierra algo que se refiere a ello, porque «*inteligible*» denota *posibilidad de ser entendido*, mas la inteligencia no es relativo a «*aquello cuya inteligencia es*», porque de ser así expresaríamos dos veces lo mismo. En el mismo sentido es la vista vista de algo, no «*de aquello cuya vista es*» (aunque sea cierto expresarnos de este modo), sino que en efecto es relativo al color u otra cosa de tal índole. Pero según el otro modo de expresarnos diríamos dos veces lo mismo, a saber: que «*la vista es de aquello cuya vista es*».

Las cosas llamadas relativas por su propia naturaleza se denominan así en estos sentidos algunas veces, otras si los géneros en que estuvieren incluidas fueren de esta índole, v. g., *la medicina* es término relativo porque su género (la ciencia) se considera término relativo. Además, tenemos las propiedades en cuya virtud las cosas que las poseen se llaman relativas, v. g., *la igualdad* es relativo porque lo igual lo es, *la semejanza*, por serlo lo semejante. Otras cosas son relativas por accidente, v. g., *un hombre* es relativo porque ocurre es el *doble* de algo y *doble* es término relativo; ahora bien, *lo blanco* es relativo, si ocurre que la misma cosa *es doble y blanca*.

## CAPITULO XVI

Llamamos *PERFECTO*: (1.º), a aquello fuera de lo cual no es posible hallar ninguna de sus partes, v. g., *el tiempo perfecto* de cada cosa es aquel fue-

ra del cual no es posible hallar ningún tiempo que sea parte propia de ella (2.º), aquello que con respecto a la excelencia y bondad no puede ser superado en su género, v. g., tenemos *un médico perfecto* o *un perfecto tocador de flauta*, cuando no carezcan de nada respecto a la forma de su propia excelencia. Transfiriendo la palabra a las cosas malas, decimos que uno es *un perfecto calumniador* y *un ladrón perfecto*; fijándonos observaremos los hemos llamado *buenos*, es decir, *buen ladrón* y *buen calumniador*. La excelencia es perfección porque todas las cosas son perfectas, lo mismo que toda sustancia, cuando respecto de la forma de su propia excelencia no carece de parte alguna de su magnitud natural. (3.º), las cosas que han llegado a su finalidad, siendo ésta buena, se llaman perfectas, porque las cosas son perfectas en virtud de haber logrado su fin. Como el fin es algo extremo, transferimos la palabra a las cosas malas diciendo que una cosa ha sido *perfectamente deteriorada* y *perfectamente destruída*, cuando ha llegado al último punto de deterioro o destrucción, sin detenerse en ningún punto medio. A esto se debe también que llamemos fin a la muerte empleando el lenguaje figurado, debido a que ambos vocablos son cosas extremas. Por lo tanto, las cosas que se llaman perfectas en virtud de su *propia* naturaleza se denominan de este modo en todos esos sentidos, unas por no carecer de nada con respecto a la bondad, por no poder ser superadas y por no poder hallar fuera de ellas parte que les sea propia; otras, en general, a causa de no poder ser superadas en sus varias clases y por no haber



parte de ellas fuera de sí mismas; *ótras* presuponen estos dos primeros géneros, y se llaman perfectas por producir o contener algo de esta índole o estar en armonía con ello, o porque de una manera u otra hacen referencia a las cosas llamadas perfectas en el sentido primitivo.

## CAPITULO XVII

Llamamos *TERMINO* al último punto de las cosas, es decir, al primer punto más allá del cual no nos es posible hallar ninguna de sus partes, y al primero dentro del cual está comprendida cada una de sus partes; (2.º), la forma, cualquiera que sea, de una magnitud de espacio o de una cosa que tenga magnitud; (3.º), el fin de las cosas (siendo de esta naturaleza aquello a que tienden el movimiento y la acción, no aquello de lo que parten, aunque algunas veces sea ambas cosas, aquello de que parte y aquello a que tiende el movimiento, es decir, la causa final); (4.º), la sustancia de cada una de las cosas, y la esencia de cada una de ellas, porque este es el término del conocimiento; y si lo es del conocimiento, lo será también del objeto. Por lo tanto, es evidente que término tiene tantos sentidos como «*principio*», y aún más, porque el principio es un término, mas no todo término es principio.

## CAPITULO XVIII

*AQUELLO EN CUYA VIRTUD* tiene varios sentidos: (1.º), la forma o sustancia de cada cosa, v. g.,

*aquello en cuya virtud un hombre es bueno es el bien en sí* (2.º), el sujeto inmediato en el que se halla la naturaleza de un atributo, v. g., *el color en la superficie*. Por lo tanto, «*aquello en cuya virtud*», en su primer sentido es la forma, y en el segundo la materia de todas las cosas y el inmediato substrato de todas ellas. En general, «*aquello en cuya virtud*» se hallará en igual número de sentidos que «*causa*», porque decimos indiferentemente (3.º), «*¿en virtud de qué ha venido?*» o «*¿con qué fin ha venido?*»; y (4.º), «*¿en virtud de qué ha formado paralogismo o silogismo?*», o «*¿cuál es la causa de la deducción errónea?*» Además, «*aquello en cuya virtud*» se emplea también refiriéndonos a posición, v. g., «*en lo que está*» o «*por lo que anda*», porque todas las frases de tal índole indican lugar y posición.

Por lo tanto, «*en virtud propia*» (en sí y por sí) debe tener también varios significados. Lo siguiente pertenece a una cosa en virtud propia: (1.º), la esencia de cada cosa, v. g., *Kallías es Kallías en virtud propia* y lo que tenía que ser Kallías; (2.º), aquello que existe en la entidad, v. g., *Kallías es un animal* en virtud propia, porque «*animal*» existe en su definición; Kallías es un animal particular; (3.º), cualquier atributo que reciba una cosa en sí misma directamente o en una de sus partes, v. g., *una superficie es blanca en virtud de sí misma*, por propia virtud, y *un hombre está vivo por propia virtud*, porque el alma, en la cual reside directamente la vida, es una parte del hombre; (4.º), aquello que no tiene más causa que la propia; el hombre tiene más de una causa (*animal, bípedo*); sin embargo, el hom-

bre es hombre en virtud propia, por sí; (5.º), cualquier atributo perteneciente a una cosa sola, y mientras le pertenezca meramente en virtud propia considerada aislada y en sí.

## CAPITULO XIX

*DISPOSICION* significa la ordenación de aquello que tiene partes, tanto respecto del lugar como de la potencia o del género, porque debe hacer cierta posición, como la *palabra* «*disposición*» indica.

## CAPITULO XX

*POSEER* significa: (1.º), cierto género de actividad entre el poseedor y lo poseído, algo semejante a una acción o movimiento, porque de la misma manera que cuando una cosa hace o produce y otra es hecha o producida, decimos que entre ellas media la hechura o producción, diremos que entre el que posee una vestidura y esta vestidura hay una posesión; más es posible *poseer* esta clase de posesión, pues de ser posible el proceso llegaría al infinito, de poder poseer la posesión de lo poseído; (2.º), significa asimismo disposición de acuerdo con la cual se dispone bien o mal de lo que se dispone, ya en sí, ya con referencia a otra cosa, v. g., *la salud es una disposición*, por ser de tal índole; (3.º), significa también estado, si una parte de la cosa presenta tal disposición, por eso *la excelencia de las partes* es un estado de la cosa como conjunto.

## CAPITULO XXI

*PASION* significa: (1.º), una cualidad con respecto a la cual puede alterarse una cosa, v. g., *blanco* y *negro*, *dulce* y *amargo*, *pesadez* y *ligereza*, y todo lo demás de este género; (2.º), también se aplica este término a la realización de las alteraciones, una vez efectuadas; (3.º), llamamos pasión especialmente a las alteraciones y movimientos nocivos, y, sobre todo, los daños dolorosos; (4.º), las desgracias y calamidades se llaman pasiones cuando son de importancia.

## CAPITULO XXII

Decimos *PRIVACION*: (1.º), cuando algo no tiene los atributos que debe naturalmente tener una cosa, hasta en el caso en que dicha cosa en sí no los tuviere naturalmente, v. g., decimos que una planta está «*privada*» de ojos; (2.º), si, aunque la cosa en sí o su género tuviere naturalmente un atributo, no lo tiene, v. g., *un ciego* y *un topo* están en diferentes sentidos «*privados*» de vista; el último contrastando con su género (animal), el primero contrastando con su propia naturaleza normal; (3.º), si, aunque naturalmente tuviere el atributo, y cuando naturalmente lo tuviere, no lo tiene, porque la ceguera es privación, pero uno no está «*ciego*» en cualquier edad y en todas, sino sólo si uno no tiene vista en la edad en que uno naturalmente debería tenerla. Llamamos *ciega* a una cosa de manera

semejante a no tener vista en el ambiente en que, y respecto al órgano respecto al cual, y con referencia al objeto con referencia al cual, y en las circunstancias en que naturalmente la tuviere; (4.º), llamamos privación cuando se quita algo violentamente.

En realidad hay tantos géneros de privaciones como palabras con prefijo negativo, porque una cosa se llama *desigual* por no tener igualdad aunque naturalmente debiera tenerla, e *invisible* ya por no tener color en absoluto o por ser pobre en él, y ápodo ya a causa de no tener pies en absoluto o por tenerlos imperfectos. Además, un término privativo puede emplearse debido a que la cosa tenga poco del atributo (queriendo decir esto que lo tiene en un sentido imperfectamente), v. g., «*sin hueso*», o porque no lo tiene fácilmente o no lo tiene bien (v. g., decimos que una cosa es *irrompible* no sólo cuando no se puede romper, sino también cuando no puede romperse fácilmente o bien); o porque no tiene el atributo en absoluto, porque no es *el tuerto*, sino el privado de la vista de ambos ojos al que llamamos ciego. A esto se debe que no todos los hombres sean «*buenos*» o «*malos*», «*justos*» o «*injustos*», sino que hay un estado intermedio.

### CAPÍTULO XXIII

*TENER* o *DOMINAR* tiene muchos significados: (1.º), tratar una cosa con arreglo a nuestra propia naturaleza o con arreglo al propio impulso, así se dice que la fiebre *domina* al hombre, que los ti-

ranos *dominan* sus ciudades, que la gente *posee* las vestiduras que lleva; (2.º), aquello en que existe una cosa, de la misma manera que decimos *tiene* la cosa algo que puede recibirla, v. g.: *el bronce contiene la forma de la estatua*, y *el cuerpo contiene la enfermedad*; (3.º), la manera cómo lo que contiene tiene las cosas que en ello están, porque se dice que una cosa es contenida por aquello en que está como en un continente, v. g.: decimos que *la vasija contiene el líquido* y que *la ciudad contiene hombres y el buque marineros*, diciéndose también que *el todo contiene las partes*; (4.º), lo que impide que una cosa se mueva u obre de acuerdo con su propio impulso decimos que la *retiene*, de la misma manera que las columnas *sostienen* el peso que sobre ellas gravita, y como los poetas hacen que *Atlas sostenga* los cielos, suponiendo que de no ser así se desplomarían sobre la tierra, como dicen también algunos filósofos físicos. También se dice de este modo aquello que *retiene* las cosas unidas, pues de no ser así se disgregarían, siguiendo su impulso cada una de ellas.

«*Estar en algo*» tiene parecidos y correspondientes significados a «*dominio*» y «*posesión*».

## CAPITULO XXIV

*PROVENIR* o «venir *de* algo» significa: (1.º), provenir de algo como de la materia, y en dos sentidos: ya con referencia al género supremo, o con referencia a las especies ínfimas, v. g.: en cierto sentido, todo cuanto puede derretirse proviene del

agua, pero en cierto sentido la estatua proviene del bronce; (2.º), motivado por el primer principio motor, v. g.: *¿de qué provino la riña?* debido al lenguaje insultante, puesto que éste fué el origen de ella; (3.º), el compuesto de materia y forma, como las partes provienen del todo, y el verso de la «*Iliada*», y las piedras de la casa (en casos como éstos el todo es un compuesto de materia y forma), porque la forma es el fin, y sólo aquello que llega a un fin es perfecto o completo; (4.º), como la forma de su parte, v. g.: *hombre de «bípedo»* y *sílaba de «letra»*, porque este sentido es diferente de aquel en que *la estatua proviene del bronce*, porque la sustancia compuesta proviene de la materia sensible, pero la forma proviene también de la materia de la forma. Por eso se dice que algunas cosas provienen de otra cosa en esos sentidos, mientras (5.º), otras se llaman así si uno de esos sentidos puede aplicarse a una parte de esa otra cosa, v. g.: *el hijo* proviene de su padre y madre, y *las plantas de la tierra*, porque provienen de una parte de dichas cosas; (6.º), significa también venir tras una cosa en cuanto al tiempo, v. g.: *la noche* viene *del día* y *la tormenta* del *buen tiempo*, a causa de que una cosa viene tras la otra. Entre estas cosas, algunas se consideran de tal modo por admitir la transformación una en otra, como ocurre en los casos mencionados; otras meramente debido a que se suceden en el tiempo, v. g., el viaje se realizó a «*partir*» del equinocio, porque se efectuó *tras* el equinocio, y la fiesta de Thargelia viene «*en seguida*» de las de Dionisio, porque se celebra *después* de las últimas.

## CAPITULO XXV

*PARTE* significa: (1.º), (a) aquello en que una cantidad puede dividirse de una manera cualquiera, porque lo que se toma de una cantidad como tal cantidad se llama siempre parte de ella, v. g.: en cierto sentido se llama a 2 parte de 3. También significa (b), entre las partes consideradas en el primer sentido, únicamente aquellas que mide el todo; por este motivo 2, aunque en un sentido se llame parte de 3, no lo es en otro; (2.º), los elementos en que puede dividirse un género independientemente de la cantidad se llaman también partes suyas, por esta razón decimos que *las especies son partes del género*; (3.º), los elementos en que se divide un todo, o los que lo constituyen (significando el «todo» ya la forma o aquello que tenga la forma, v. g.: *el bronce*, de tratarse de *la esfera de bronce* o *del cubo de bronce*, es decir, tanto la materia en que está la forma, como el ángulo característico son partes; (4.º), los elementos en la definición que explica una cosa son también partes del todo; por este motivo se dice que *el género es parte de la especie*, aunque en otro sentido la especie es parte del género.

## CAPITULO XXVI

*TODO* significa: (1.º), aquello en que no hay ausencia de ninguna de las partes de que se dice forman naturalmente un total, y (2.º), aquello que contiene las cosas que contiene de manera que for-



men una unidad; esto tiene dos sentidos, ya sean las cosas contenidas una sola de por sí, o constituyendo la unidad entre todas, porque (a) aquello que es cierto aplicado a una clase entera, a toda una clase, y se dice se le aplica como todo (que denota es una especie de todo) será cierto de un todo en el sentido de que contiene muchas cosas al atribuirlo a cada una de ellas, y a todas ellas, v. g.: *hombre, caballo, dios*, por ser independientemente una sola cosa, puesto que todos ellos son seres vivientes. Pero (b) lo continuo y limitado es un todo, cuando sea una unidad consistente de muchas partes, especialmente si existen sólo potencialmente, mas, en su defecto, aun en el caso de acto o existencia real. Entre estas cosas, aquéllas que sean del modo indicado por naturaleza son «*todos*» en mayor grado que las que lo sean debido al arte, como ya indicamos al hablar sobre la unidad también, pues la totalidad (integridad) es, en efecto, una especie de unidad.

Además (3.º), entre las cantidades que tienen principio, medio y fin, aquellas a las que no afecte la posición no estableciendo diferencia, se llaman totales, mientras las afectadas se llaman enteras; las que admitan ambas definiciones serán enteras y totales al mismo tiempo. Estas son las cosas cuya naturaleza continúa siendo la misma después de sufrir trasposición, pero cuya forma no continúe siéndolo, v. g.: *la cera o un vestido*, a las que se llama enteras y totales, por reunir ambas características. *El agua* y todos los líquidos y *el número* se llaman to-

tales, pero nadie dice «*el entero número*» o «*el agua entera*», a no ser empleando el significado por extensión. A las cosas a que apliquemos el término «*total*» consideradas como una, se aplicará el término «*todo*» cuando se consideren separadamente, v. g.: «*este número total*», «*todas estas unidades*».

## CAPITULO XXVII

No hay probabilidad alguna de poder decir que una cosa cuantitativa sufra *MUTILACION*; tiene que ser un todo y divisible, porque el *dos* no queda mutilado de quitarle *uno* de los *dos unos* (porque la parte que se quita por mutilación no es nunca igual a la que queda), mas en general, ningún número sufre mutilación, porque también se requiere para ello que la esencia persista en la cosa que la sufra, v. g.: si mutilamos *una taza* la taza continuará siendo *una taza*, mientras *el número* no continuará siendo el mismo. Además, aun en el caso en que las cosas estuvieren constituídas por partes iguales, no podría decirse que dichas cosas sufrían mutilación, porque en un sentido un número contiene partes desiguales, v. g.: *dos* y *tres*, de la misma manera que puede contenerlas iguales, pero en general en lo referente a las cosas cuya posición no establece diferencia, v. g.: *el agua*, *el fuego*, no sufren tampoco mutilación. Para poder ser mutiladas precisa que las cosas lo sean en virtud de que su esencia ocupa cierta posición; además, deben ser continuas; una escala musical consiste de partes desiguales y ocupa posición, pero tampoco puede ser mu-

tilada. Además, ni aun las cosas que son enteras quedan mutiladas por privación de *cualquiera* de sus partes, puesto que para ello precisa que las partes que se les quite sean aquellas que determinen su esencia, ni tampoco una cualquiera, sin tener en cuenta su posición; v. g.: *una taza* no se dirá que ha sufrido mutilación si se le ha hecho *un agujero*, sino únicamente cuando *su asa* o cualquiera de sus partes salientes se hubiere quitado; no se dirá que *el hombre* ha quedado *mutilado* de haberle extraído el *bazo* o un *trozo de su carne*, sino en el caso en que se le corte una de sus extremidades, mas no una cualquiera indiferentemente, sino una de aquellas que una vez separada de su cuerpo no pueda desarrollarse o crecer nuevamente; por eso no decimos de un calvo que esté mutilado.

## CAPITULO XXVIII

El vocablo *GENERO O RAZA* se emplea: (1.º), si la generación de las cosas que tienen la misma forma es continua, v. g., «*mientras dure la raza de los hombres*» equivale a decir: «*mientras la generación de los hombres sea continua*»; (2.º), se emplea con referencia a lo que primeramente produjo la existencia de las cosas, pues por esto precisamente se llama a algunos Helenos debido a la raza y a otros Jonios, porque los primeros procedían de Helleno y los últimos de Jon, que fueron los que les engendraron. El vocablo se emplea con referencia al engendrador antes que con referencia a la materia, aunque los individuos también adquieren nombre de

raza debido a la hembra, v. g.: «*los descendientes de Pyrrha*»; (3.º), hay un género en cuyo sentido «*plano*» es el género de las figuras planas y «*sólido*» o «*cuerpo*» de los sólidos o cuerpos, porque cada una de las figuras es en un caso un plano de tal o cual género, y en el otro un sólido o cuerpo de tal o cual género; en eso se basa la diferencia. Además (4.º), en cuanto a las definiciones el primer elemento constituyente, incluido o que figura en la entidad, es el género, cuyas diferencias se dice son las cualidades. Por lo tanto, se emplea «*género*» de todas estas maneras (1): con referencia a la generación continua del mismo género; (2), con referencia al primer motor del mismo género que las cosas que mueve; (3), como materia, pues aquello a que pertenece la diferencia o cualidad es el substrato, al que llamamos materia.

Decimos son «*diversas en género*» las cosas cuyo substrato inmediato es diferente, las que no se resuelven una en otra, ni ambas en la misma cosa, v. g.: *forma y materia* son diferentes en género, como las cosas pertenecientes a diferentes categorías del sér, pues algunas de las que decimos que «*son*» significan esencia, cualidad otras, y otras pertenecen a las demás categorías que expusimos en otro tratado; tampoco éstas se resuelven una en otra ni en una misma cosa.

## CAPITULO XXIX

*FALSO* significa: (1.º), lo que es falso como *cosa*, ya (a) por estar fuera de la realidad, ya por po-

der estarlo, v. g.: «*que la relación de la diagonal con el lado del cuadrado es conmensurable*», o «*que tú estás sentado*», puesto que el primero de dichos asertos es falso siempre, el segundo algunas veces, diciéndose en ambos sentidos que dichas cosas son irreales, inexistentes; (b), hay cosas que aunque existen su naturaleza les hace aparecer no tal cual son, o cosas inexistentes, v. g.: *un esbozo o un sueño*, porque no obstante ser algo no son aquello cuya apariencia producen en nosotros. Por eso llamamos falsas a dichas cosas, ya debido a su inexistencia, ya debido a que la apariencia resultante es la de algo inexistente.

(2.º), se dice que una *definición* es falsa cuando expresa cosas inexistentes, en cuanto contiene de falso. De aquí se deduce que toda definición es falsa cuando se aplica a otra cosa que no sea la que verdaderamente expresa, v. g.: *la definición de un círculo será falsa cuando se aplique a un triángulo*. En un sentido hay definición para cada una de las cosas, es decir, la definición de su esencia, pero en otro sentido habrá muchas, puesto que la cosa en sí y la cosa en sí con atributo son la misma en un sentido, v. g.: *Sócrates* y *Sócrates músico* (la definición falsa no es la definición de algo, excepto en sentido restringido.) Por eso Antístenes obró algo a la ligera cuando afirmaba no era posible definir nada de no aplicarle la definición apropiada, un atributo a un sujeto, de lo cual se desprendía la acostumbrada conclusión, que no podía haber contradicción, y casi que era imposible el error. Pero es posible definir una cosa, no sólo

aplicándole su propia definición, sino también la de algo que sea otra cosa; puede darse el caso de que la definición continúe siendo falsa, mas hay también una manera de hacerlo para que sea cierta, v. g.: definiendo *ocho* como número *doble* empleando la definición del *dos*.

En esos sentidos llamamos falsas a dichas cosas, pero (3.º) el *hombre* falso es aquel que se siente dispuesto a presentar tales definiciones o que gusta de ellas, no debido a otra razón, sino únicamente por su afición a ellas, como lo es también el que acostumbra a imbuir tales definiciones en los demás, de la misma manera que decimos que las *cosas* son falsas cuando producen falsa apariencia. Por ese motivo consideramos sofística la prueba del «*Hippias*» que dice que *el mismo hombre es falso y veraz*, porque supone que el que puede engañar es falso (es decir, el hombre que sabe y es sabio), y, además, que aquel que es malo *voluntariamente* es mejor. Ello se debe a falso resultado de inducción, porque el hombre que cojea voluntariamente es mejor que el que no lo hace voluntariamente, y aquí Platón, al decir «*que cojea*», se refiere a «*remedar a un cojo*», porque si el hombre *estuviere* cojo voluntariamente, es de suponer sería peor en este caso que en el caso correspondiente de carácter moral.

### CAPÍTULO XXX

*ACCIDENTE* significa: (1.º), aquello que se relaciona con alguna cosa y puede afirmarse con verdad, mas no necesaria ni usualmente, v. g.: *si al-*

güien encuentra un tesoro al excavar un hoyo para plantar algo. Esto, es decir el encuentro del tesoro, es accidental, en cuanto al hombre que excavaba, puesto que una cosa no se desprende necesariamente de la otra, ni se deduce de la otra, ni cuando un hombre planta algo encuentra usualmente tesoros. También puede ser pálido el músico, pero como esto no ocurre ni necesaria ni usualmente, lo llamaremos accidente. Por lo tanto, puesto que hay atributos y se aplican a los sujetos, y algunos de ellos se aplican sólo en lugar particular y tiempo particular, todo cuanto se aplique a un sujeto será accidente, pero no a causa de ser tal sujeto, ni porque el tiempo fuere tal tiempo, o el lugar tal lugar. Por eso tampoco hay causa definida de un accidente, sino causa fortuita, es decir, incierta, indeterminada, v. g.: si un hombre va a Aegina debido a que la tormenta le haga perder su ruta o por haber sido apresado por los piratas y no debido a propia iniciativa diremos que ha sido accidentalmente. El accidente acontece o existe, no en virtud de la naturaleza del sujeto, sino de algo independiente de ella, porque la tormenta fué causa de que fuese a un lugar al que no era su intención dirigirse, es decir, a Aegina.

También tiene «accidente» otra significación (2.º), todo lo que se atribuye a una cosa en su propia virtud, pero que no está en su esencia, de la misma manera que tener sus ángulos iguales a dos rectos se atribuye al triángulo. Y los accidentes de esta índole pueden ser eternos, no siéndolo ninguno de los de otra. Esto lo explicamos en otra parte.

# LIBRO V

## CAPÍTULO I

Estamos buscando los principios y causas de las cosas existentes y, naturalmente, como existentes. Aunque hay causa de salud y bienestar, y los objetos de las matemáticas tienen primeros principios y elementos y causas, y en general toda ciencia intelectual o referente al conocimiento trata sobre causas y principios, más o menos precisos, todas ellas, indican algún sér particular, algún género, inquiriendo sobre él, mas no sobre el sér sencillamente ni como tal sér, no ofreciendo tampoco discusión alguna sobre la esencia de las cosas de que tratan, sino que, partiendo de la esencia, aclarándola a nuestros sentidos algunas de ellas, asumiéndola como hipótesis otras, demuestran, de manera más o menos convincente, los atributos esenciales del género que tratan. Por lo tanto, es natural que tal inducción no proporciona demostración de la sustancia o esencia, sino algún otro modo de presentarla. De la misma manera omiten las ciencias la cuestión de si el género que tratan existe o no, porque la demostración de su quiddidad y que existe pertenece al mismo género de inteligencia.

Y, puesto, que la ciencia natural, como otras ciencias, trata en efecto de una clase de sér, es decir,



aquella clase de sustancia que tiene el principio de su movimiento y existe en sí misma, es evidente, que ni es activa ni creadora, porque cuando se trata de cosas creadas el principio está en el creador, siendo la razón, el arte o alguna potencia, mientras que si se trata de cosas activas está en el agente, es decir, en la elección, porque acción equivale a elección. Por lo tanto, si toda inteligencia es activa o creadora, o técnica, la física debe ser ciencia especulativa, pero especulará sobre el sér que admite movimiento, y sobre la sustancia tal cual se concibe en su mayor parte como inseparable de la materia. Mas no debemos dejar de observar la manera de ser de la esencia y su definición, porque sin ello nuestra investigación sería ociosa. Entre las cosas definidas, es decir, «*lo que son*», algunas son como «*convexo*» y algunas como «*cóncavo*», difiriendo porque «*convexo*» está limitado por la materia (puesto que lo convexo es una *nariz cóncava*), mientras la concavidad es independiente de la materia perceptible. Si, por lo tanto, todas las cosas naturales son análogas a lo convexo en su naturaleza, v. g.: *la nariz, el ojo, la cara, la carne, el hueso*, y en general, el animal; *la hoja, la raíz, la corteza*, y, en general, la planta (porque ninguna de ellas puede definirse sin hacer referencia al movimiento, puesto que todas tienen materia), es evidente cómo tendremos que buscar y definir la «*quiddidad*» al tratarse de objetos naturales, y también que corresponde al que estudia la naturaleza considerar el alma en cierto sentido, es decir, en cuanto no es independiente de la materia.

Estas consideraciones evidencian que la física es

ciencia especulativa. También lo son las matemáticas, aunque no esté aclarado del todo hoy que sus objetos sean inmóviles y separables de la materia; no obstante es patente que *algunos* teoremas matemáticos los *consideran* como inmóviles y como separables de la materia. Pero si existe algo eterno e inmóvil e independiente, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa, no a la física, sin embargo, porque la física trata de ciertas cosas móviles; tampoco a las matemáticas, sino a una ciencia anterior a ellas, pues la física trata de cosas existentes independientemente, pero que no son inmóviles, y algunas partes de las matemáticas tratan de cosas que son inmóviles, mas que es de presumir no existen independientemente, sino incorporadas a la materia, mientras la primera ciencia trata de cosas que existen independientemente y son inmóviles. Ahora bien, todas las causas deben ser eternas, especialmente éstas, por ser las causas que obran sobre tan grande parte de lo celeste tal como se nos manifiesta. Debe haber, pues, tres filosofías especulativas: las matemáticas, la física y lo que pudiéramos llamar la teología, puesto que es palmario que si lo divino existe en todas partes, estará presente en cosas de esta índole, y la ciencia superior debe tratar del género superior. Así, mientras las ciencias especulativas son más deseables que las demás, ésta será más de desear que las otras ciencias especulativas, porque pudiéramos preguntar si la primera filosofía es universal, o trata de un género, es decir, algún género de ser, porque no todas las ciencias matemáticas son iguales en este respecto, pues la

geometría y la astronomía tratan de cierto género particular de cosa, mientras la matemática universal se aplica igualmente a todos. Nuestra respuesta es la siguiente: si no hay otra sustancia sino aquellas formadas por la naturaleza, la ciencia física será la primera ciencia, pero si hay una sustancia inmóvil, la ciencia que le corresponde debe ser anterior debiendo ser primera filosofía, y universal en este aspecto, porque es primera, y a ésta corresponderá la consideración del sér como sér, tanto su quiddidad como los atributos que le pertenecen como tal sér.

## CAPITULO II

Pero como el término indeterminado «sér» tiene muchos significados, entre los cuales vimos que uno es lo accidental y otro lo cierto (siendo el falso «no-sér»), y, como además de éstos, tenemos las figuras de la atribución o categorías (v. g.: quiddidad, cualidad, cantidad, lugar, tiempo y demás significados semejantes que puede tener «sér»), y, también, junto a todos ellos, tenemos lo que «es» potencialmente o en acto, puesto que «ser» tiene muchos significados, debemos ante todo decir considerando lo *accidental*, que no puede tratarse de él científicamente. Esto lo confirma el hecho de que ninguna ciencia activa, productiva o especulativa, se preocupa de él en sí. Por una parte, el que produce una casa no produce todos los atributos que entran en existencia juntamente con ella, por ser innumerables; la casa *construída* puede muy bien ser cómoda para algunas personas, incómoda para otras,

útil para otras, y diferente, para abreviar, a cuantas cosas existen, y la ciencia de la construcción no se aplica a producir ninguno de dichos atributos. Tampoco se ocupa el geómetra ni considera los atributos que afectan de tal modo a las figuras, ni de que «*triángulo*» sea diferente a «*triángulo cuyos ángulos son iguales a dos rectos*». Esto ocurre, naturalmente, porque lo accidental no pasa de mera denominación. Por eso Platón no se equivocó en cierto sentido al afirmar que la sofística trataba de lo que no es, porque los argumentos de los sofistas tratan de lo accidental sobre todo, pudiéramos decir, v. g.: si «*músico*» y «*gramático*» es la misma cosa o diferente; si «*Korisko músico*» y «*Korisko*» son el mismo, y si «*todo lo que existe, mas no es eterno, ha llegado a la existencia*», con la conclusión paradójica que si uno que era *músico* ha llegado a ser *gramático*, debió haber sido *gramático* y llegado a ser *músico*, y demás argumentos de esta índole; lo accidental es naturalmente análogo a no-sér. Claro y patente es cuanto digo considerando argumentos como el siguiente: las cosas existentes en otro sentido se generan y destruyen debido a un proceso, mas las cosas que existen accidentalmente no. Pero debemos decir también, considerando lo accidental, cuál es su naturaleza y la causa de que procede, porque tal vez al mismo tiempo aclarásemos por qué no hay ciencia sobre ello.

Puesto que entre las cosas existentes, algunas existen siempre en el mismo estado, existiendo necesariamente (no por necesidad en el sentido de forzosamente, sino la que aplicamos a las cosas porque no pue-

den ser de otro modo), y algunas no existen necesariamente, ni siempre, sino para la mayor parte, éste es el principio y ésta es la causa de la existencia de lo accidental, porque aquello que ni existe siempre ni para la mayor parte, es lo que llamamos accidental; v. g.: si *durante la canícula el tiempo es ventoso y frío*, diremos que es un accidente, mas no afirmaremos otro tanto si hace calor sofocante, porque esto último es lo que siempre o casi siempre ocurre, mas no lo primero. También es accidente que *un hombre sea pálido*, puesto que esto no es general ni lo presenta la mayor parte, pero no es debido a accidente por lo que *el hombre es animal*, y que *el arquitecto procure la salud* es también accidente, por no ser de la naturaleza del arquitecto el procurar, sino de la del médico, pero ocurre que *ese arquitecto es médico también*. Supongamos que un confitero, procurando hacer algo agradable, haga algo salútfero, no en virtud del arte de la confitería, en este caso diremos «*fué accidentalmente*», y, aunque en cierto sentido lo hiciera, no lo hace en el absoluto, aunque para otras cosas haya potencias que las producen, lo accidental no es resultado de arte o potencia determinadas, porque la causa de la existencia de las cosas existentes o que llegan a existencia por accidente es también accidental. Por eso, como no todas las cosas existen o llegan a existir necesariamente y siempre, sino que su mayoría existe *para la mayor parte*, lo accidental debe existir; v. g.: *un hombre pálido no siempre es músico*, como tampoco lo es *la mayor parte de los hombres pálidos*; no obstante, como esto ocurre algunas veces debe re-

putarse accidental, pues de no serlo todo existiría necesariamente. Por eso, la materia capaz de ser de otro modo o como usualmente es, debe ser causa de lo accidental, por lo cual debemos tomar como punto de partida la cuestión de si no hay nada que no sea ni siempre ni para la mayor parte, cosa que es imposible, habiendo por lo tanto algo además, algo fortuito y accidental. Mas, puesto que existe lo usual, ¿no es posible decir de nada que exista siempre, o hay verdaderamente cosas eternas? Cuestión es ésta que merecerá más adelante nuestra consideración, pero que no hay ciencia de lo accidental es cosa patente, porque todas las ciencias tratan siempre sobre cosas que existen siempre o para la mayor parte; porque, ¿qué otra cosa puede uno aprender de otro o enseñarle? Debe determinarse la cosa o como que ocurre siempre o para la mayor parte, v. g.: que *el aguamiel es útil para un paciente en caso de fiebre* es cierto para la mayor parte. Mas lo contrario a la ley usual científica no será posible afirmarlo, es decir, cuando la cosa *no ocurre*, v. g.: «*en el día del novilunio*», porque hasta aquello que ocurre en el día del novilunio ocurre entonces, ya siempre o para la mayor parte, mas lo accidental es contrario a tales leyes. Ya hemos asentado, pues, qué es lo accidental, y la causa que lo motiva, y, además, que no hay ciencia que trate de ello.

### CAPITULO III

Es evidente hay principios y causas generadores y destructores sin que a su vez sean generados o destruídos, pues de no ser así todas las cosas serían de necesidad, puesto que aquello que está generándose o destruyéndose debe tener una causa que no sea accidentalmente su causa. ¿Existirá A o no existirá? Existirá *si* B ocurre, pero no en caso contrario. Y B existirá si ocurre C. Y así, si se quitara tiempo a una extensión limitada de tiempo, llegaríamos naturalmente hasta el presente; v. g.: este hombre morirá violentamente, *si* sale de casa, y saldrá si tiene sed, y tendrá sed si ocurre tal otra cosa; de esta manera llegaríamos a lo actual o a un acontecimiento pasado; v. g.: saldrá si tiene sed, tendrá sed si toma alimentos picantes, ocurriendo o no ocurriendo así, de manera que morirá necesariamente, o no morirá necesariamente. Otro tanto acontece si uno salta hasta llegar a ocurrencias pasadas, porque esto, es decir, lo pasado, existe ya en algo ahora. Por lo tanto, todo cuanto será, será de necesidad, v. g.: *es necesario que el que vive muera un día*, debido a algo que ha llegado a existir ya, v. g.: la presencia de contrarios en el mismo cuerpo. Pero si tiene que morir de enfermedad o violentamente es cosa no determinada aún, sino dependiente de la ocurrencia de cualquier otra cosa. Claramente se ve que el proceso retrocede hasta llegar a cierto punto de partida, que no indica otra cosa ulterior. Este será, pues, el punto de partida para lo fortuito, no

teniendo nada más como causa de ocurrencia; pero la índole del punto de partida y la clase de causa a que debemos referir lo fortuito, ya en cuanto a la materia, al propósito o potencia motriz, es cosa que hay que considerar cuidadosamente.

#### CAPITULO IV

Dejemos lo accidental, por haber ya determinado su naturaleza suficientemente. Mas, puesto que lo que *es* en el sentido de ser cierto, o lo que *no es* en el sentido de ser falso, dependen de la combinación y división o separación, y la verdad y la falsedad dependen de la situación de dos juicios contradictorios, porque el juicio cierto afirma cuando se combinan realmente el sujeto y el atributo, negando cuando se dividen o separan, mientras el juicio falso sitúa de manera opuesta; que nosotros concibamos las cosas juntas o separadas es otra cuestión, y por «*unidas*» e *independientes* entiendo pensarlas de manera tal que no haya sucesión en los pensamientos, sino que se conviertan en unidad; porque la verdad y la falsedad no están en las cosas, sino en la mente, no como si lo bueno fuera cierto y lo malo falso en sí; mientras en lo referente a los conceptos simples y la quiddidad, la falsedad y verdad no existen ni en la mente, siendo como decimos, hemos de considerar más adelante lo que hay que discutir con respecto a lo que *es* o *no es* en este sentido. Pero puesto que la combinación y la separación están en la mente y no en las cosas, y lo que *es* en este sentido es una clase diferente de «*ser*» de las



cosas que son en el pleno sentido (porque la inteligencia atribuye o quita a los sujetos «*lo que son*» o que tengan cierta cualidad o cantidad u otra cosa), aquello que *es* accidentalmente y lo que *es* en el sentido de ser cierto debe descartarse; porque la causa del primero es indeterminada, y la del segundo es alguna impresión de la mente, estando ambas relacionadas con el género remanente del sér, no indicando la existencia de ninguna clase de sér independientemente. Por lo tanto, las abandonaremos y consideraremos las causas y principios del sér en sí, considerado como sér. (Ya se vió, en nuestra exposición sobre los diferentes significados de los términos, que «*sér*» tiene varios).

# LIBRO VI

## CAPITULO I

Varios sentidos hay en los que se puede decir que una cosa «es», según manifestamos previamente en nuestro libro sobre los varios sentidos de las palabras, porque en un sentido el «*ser*» significa «*lo que es una cosa*» o una «*entidad*», y en otro sentido significa una cualidad o cantidad o una de las otras categorías que se atribuyen de la misma manera que ellas. Mientras «*ser*» tiene todos esos significados, y naturalmente aquello que «*es*» primeramente es la «*quididad*», que nos indica la sustancia de la cosa; porque cuando decimos de qué cualidad es una cosa, decimos que es *buena* o *mala*, no que es *tres codos* de longitud o que es *un hombre*; mas cuando afirmamos *lo que es*, no decimos «*blanca*» o «*caliente*» o «*tres codos de longitud*», sino «*un hombre*» o «*un dios*». Y si se dice que todas las otras cosas *son* se dice por ser, algunas de ellas cualidades de aquello que *es* en el primer sentido, otras cualidades de ello, otras impresiones de ello, y otras alguna otra determinación de ello. De modo que pudiérase suscitar la cuestión de si las palabras «*pascam*», «*gozar salud*», «*sentarse*» llevan consigo que cada una de estas cosas goza de existencia, y lo mismo en cualquier otro caso de esta índole; porque ninguna de ellas es su-

ficiente en sí o capaz en sí de separarse de la sustancia, sino más bien es lo que anda o está sentado o goza salud la cosa existente, de existir algo. Ahora bien, esas cosas se consideran más reales por haber algo definido que las sustenta, es decir, la sustancia o el individuo, que lleva consigo tal atributo; porque nunca empleamos la palabra «*bueno*» o «*sentado*» sin que algo lo lleve consigo. Claro es, pues, que en virtud de esta categoría *es* también cada una de las otras cosas; por lo tanto, aquello que es primero, es decir, no en sentido restringido, sino sin calificación, debe ser sustancia.

Ahora bien, hay varios sentidos en los que una cosa se dice que es primera; sin embargo, la sustancia lo es en todos: (1) en definición, (2) en orden de conocimiento, (3) en tiempo, porque entre las demás categorías ninguna puede existir independientemente, sino únicamente la sustancia, siendo primera también en definición, puesto que en la definición de cada uno de los términos debe figurar la definición de su sustancia; además, creemos conocer la cosa más perfectamente, cuando conocemos o sabemos lo que es, v. g.: *lo que es el hombre*, o *lo que es el fuego*, antes que cuando conocemos su cualidad, su cantidad o su lugar, puesto que conocemos cada uno de dichos atributos también, solamente cuando conocemos *lo que* es la cantidad o la cualidad.

Ciertamente, la cuestión suscitada en tiempos antiguos y actualmente y siempre, estando siempre sujeta a duda, ha sido ésta: *¿qué es el sér?* que se reduce precisamente a esta otra: *¿qué es la sustancia?*, pues ésta es la que algunos afirman es una, otros

más de una, la que unos asientan es limitada en número, ilimitada otros. También debemos considerar principal y primeramente, casi exclusivamente qué es lo que *es* en *este* sentido.

## CAPITULO II

Se cree que la sustancia pertenece naturalmente a los cuerpos; por eso decimos que no sólo los animales y plantas y sus partes son sustancias, sino también los cuerpos naturales tales como el fuego y el agua y la tierra y todo lo de esta índole, como todas las cosas que forman parte de ellos o están compuestas de ellos (ya de partes o de cuerpos enteros), v. g.: *el cielo y sus partes, las estrellas, la luna y el sol*. Debemos considerar si sólo éstas son sustancias, o hay otras también, o solamente algunas de ellas, u otras también, o ninguna de ellas, sino únicamente algunas otras cosas. Creen algunos que los límites del cuerpo, es decir, la superficie, la línea, el punto y la unidad son sustancia, siéndolo más aún que el cuerpo o el sólido.

También hay quien cree no hay nada sustancial aparte de las cosas sensibles, pero otros creen hay sustancias eternas que son más en número y más reales, v. g.: Platón presentaba dos géneros de sustancia: las Formas y los objetos de las matemáticas, como también un tercer género: la sustancia de los cuerpos sensibles. Speusippo consideró todavía más géneros de sustancia, comenzando por la Unidad, y asumiendo principios para cada género de sustancia, una para los números, otra para la extensión,

y otra para el alma, y, continuando de esta manera, multiplica los géneros de sustancia. Dicen algunos que las Formas y los números tienen la misma sustancia, y que las otras cosas vienen tras ellos (líneas y planos) hasta que llegamos a la sustancia del universo material y a los cuerpos sensibles.

Respecto de estos asuntos debemos indagar cuáles de las aseveraciones corrientes son justas y cuáles no, y qué sustancias hay, y si hay o no hay alguna además de las sensibles, y cómo existen las sensibles, y si hay una sustancia capaz de existencia independiente, aparte de las sustancias sensibles, y, ante todo, debemos esbozar la naturaleza de la sustancia.

### CAPITULO III

Se aplica la palabra *sustancia* a cuatro cosas principales al menos, tal vez en más sentidos, porque tanto la esencia como lo universal y el género se consideran como sustancia de todas las cosas; en cuarto lugar se aplica al substrato, al sujeto. Ahora bien, el sujeto es aquello a que se atribuye todo lo demás, mientras él no es atribuído a cosa alguna; por eso debemos determinar primeramente su naturaleza, puesto que aquello que subyace o sustenta una cosa primeramente se considera su sustancia en el más estricto sentido, y se afirma en un sentido que la materia es de la naturaleza del substrato, la forma en otro, y el compuesto por ellas en un tercero. Entiendo por materia, v. g.: *el bronce*, por forma *el modelo de su configuración*, y por el com-

puesto de ellas dos *la estatua*, el todo concreto. Por eso, si la forma es anterior a la materia y más real, será anterior también al compuesto de ambas, debido a la misma razón.

Hemos esbozado ya la naturaleza de la sustancia, indicando es aquello que no es atribuido a un sujeto, sino a lo que se atribuye todo lo demás. Pero no hemos de afirmar meramente la materia de este modo, pues con ello no basta. La afirmación en sí es oscura y, además, de acuerdo con esta opinión, la *materia* se convierte en sustancia, porque de no ser sustancia, nos impide decir qué otra cosa pueda serlo y, una vez descartado todo lo demás, es evidente que nada sino la materia es lo que persiste, pues mientras lo remanente son cualidades, productos y potencias de cuerpos, longitud, anchura y profundidad son cantidades y no sustancia (porque una cantidad no es sustancia), sino que la sustancia es más bien aquello a que aquéllas pertenecen primeramente. Mas cuando la longitud, la anchura y la profundidad quedan descartadas, vemos no queda nada a no ser algo que ellas limitan, de manera que para aquellos que considerán la cuestión de este modo la materia es lo único que debe parecer es sustancia. Entiendo por materia aquello que en sí no es ni una cosa particular ni tampoco de cierta cantidad, ni atribuida a cualquier otra de las categorías que determinan al sér; porque hay algo a lo que cada una de ellas se atribuye, cuyo sér es diferente a cada uno de los atributos (puesto que los atributos ajenos a la sustancia se atribuyen a ella, mientras la sustancia se atribuye a la materia). Por lo

tanto, el último substrato no es en sí ni una cosa particular ni una cantidad particular ni está caracterizado positivamente de otro modo, no siendo tampoco la negación de eso, porque las negaciones le pertenecerán también únicamente debido a accidente.

Si adoptamos este punto de vista, de ello se desprenderá que la materia es sustancia, mas esto es imposible, porque tanto la independencia como la *entidad* se cree pertenecen principalmente a la sustancia; y de la misma manera, la forma y el compuesto de ella y la materia se creería son sustancia antes que materia. La sustancia compuesta de ambas, es decir, de materia y configuración, puede descartarse, porque es posterior, y su naturaleza es evidente; también la materia es manifiesta, en un sentido; pero debemos indagar sobre el tercer género de sustancia, por ser el que más perplejidades produce.

Se admite generalmente que algunas de las sustancias sensibles son sustancias, de manera que debemos buscar primeramente entre ellas; por ser ventajoso avanzar hacia aquello que es más cognoscible, y la ciencia procede en todo de esta manera, pasando por aquello que es menos cognoscible por naturaleza y avanzando hacia lo que es más cognoscible; de la misma manera que en la conducta, nuestro deber consiste en partir de lo que es bueno para todos, procurando lo que es bueno sin restricción, bueno para todos, también en esto que nuestro deber estriba en avanzar partiendo de lo más cognoscible para nosotros mismos y hacer que lo que es cognoscible por

naturaleza sea cognoscible para uno mismo. Ahora bien, lo que es cognoscible y primero para un conjunto particular de individuos es con frecuencia cognoscible para muy pocos, teniendo poca o ninguna realidad. No obstante, uno debe partir de aquello que es puramente cognoscible más cognoscible para él, procurando conocer lo cognoscible sin restricción, llegando hasta ello, como hemos indicado antes, por medio de aquellas mismas cosas que uno conoce ya.

#### CAPITULO IV

Puesto que desde el comienzo de nuestro tratado distinguimos los varios indicios mediante los cuales determinamos la sustancia, creyendo que uno de ellos es la esencia, a ésta debemos dirigir nuestras investigaciones. Ante todo, bueno será hagamos algunas observaciones lingüísticas sobre ella. La esencia de cada cosa es aquello que se dice ser *en virtud de sí misma*, porque *ser* tú, no es *ser* músico, puesto que tú no eres músico debido a tu propia naturaleza; lo que tú eres debido a tu propia naturaleza es tu esencia.

Tampoco es todo eso por entero la esencia de una cosa, no siendo tampoco lo que es en *virtud de sí misma* a la manera como *blanco* es respecto de la *superficie*, porque ser una superficie no es idéntico a ser blanco. Mas la combinación de ambas cosas, ser una *superficie blanca*, no es la esencia de la superficie, porque añadimos «*superficie*». Por lo tanto, la fórmula en que el término en sí no esté en presencia, sino que exprese su significado, será la



fórmula de la esencia de cada una de las cosas. Por eso, si ser una *superficie blanca* es ser una *superficie tersa*, ser *blanco* y ser *terso* será una y misma cosa.

Pero, puesto que hay también compuestos que responden a las otras categorías (por haber un substrato para cada una de ellas, v. g.: para la cualidad, cantidad, tiempo, lugar y movimiento), debemos inquirir si hay fórmula de la esencia de cada una de ellas, es decir, si hay esencia perteneciente o correspondiente a estos compuestos, v. g.: para «*hombre blanco*». Supongamos que el compuesto sea denotado por «*vestidura*». ¿Cuál será la esencia de vestidura? Pero ésta no es expresión «*en virtud de sí mismo*», pudiera alegarse. A ello contestaremos hay dos modos de acuerdo con los cuales un atributo puede dejar de ser cierto sobre un sujeto «*en virtud propia*»; uno de ellos es resultado de la adición de un determinante, de su omisión el otro. Un género de atributo no es «*en virtud propia*», porque el término que se define está combinado con otro determinante, v. g.: si al definir la esencia de *blanco* presentase alguien la fórmula de *hombre blanco*; el otro porque en el sujeto hay otro determinante combinado con aquel que se expresa en la fórmula, v. g.: si «*vestidura*» significase «*hombre blanco*», yuviésemos que definir vestidura como blanco; hombre blanco es blanco ciertamente, pero su esencia no es ser blanco.

Pero, ¿es esencia ser vestidura? No es ello probable, porque la esencia es precisamente aquello que algo *es*; pero cuando se afirma un atributo de un sujeto diverso a sí mismo, el compuesto no es preci-

samente lo que alguna «*entidad*» es, v. g.: *hombre blanco* no es precisamente lo que alguna «*entidad*» es, puesto que la entidad pertenece solamente a las sustancias. Por lo tanto, hay esencia únicamente de las cosas cuya fórmula es una definición. Tenemos definición, no cuando disponemos de palabra y fórmula idénticas en significado (porque en este caso todas las fórmulas o grupos de palabras serían definiciones, puesto que habría nombre para todo grupo de palabras, fueren las que fueren, de modo que hasta la «*Iliada*» sería definición), sino cuando haya fórmula de algo primero, siendo primeras las cosas que no llevan consigo la atribución de un elemento existente en ellas a otro elemento. Nada, pues, de lo que no es especie de un género tendrá *esencia*, teniéndolo únicamente las especies, porque se cree que éstas llevan consigo no sólo que el sujeto participa del atributo y lo posee como pasión, o por accidente, sino que para todo lo demás también, si tiene nombre, habrá una «*fórmula de su significado*», es decir, que tal atributo pertenece a tal sujeto, o en lugar de una simple fórmula podremos dar alguna más exacta, mas no habrá definición ni tampoco esencia.

Pero, ¿tiene la «*definición*» diversos significados de la misma manera que los tiene «*lo que es una cosa?*» «*Lo que es una cosa*» en un sentido significa sustancia y la «*entidad*» en otro cualquiera de los atributos, cantidad, cualidad y cosas parecidas; porque como «*es*» pertenece a todas las cosas, aunque no en el mismo sentido, sino a una clase de cosa primeramente y a otras de modo secundario, también

«*lo que es una cosa*» pertenece a la sustancia en su simple sentido, pero en el estricto pertenece a las otras categorías; porque podemos preguntar *lo que es aun* refiriéndonos a la cualidad, de modo que también la cualidad es un «*lo que, una cosa es*», no en el sentido simple, sin embargo, sino precisamente como algunos dicen (recalcando la forma de hablar), al tratarse de lo que no es, que aquello que no es *es*, no que *es* simplemente, sino que *es* inexistente; otro tanto ocurre con la cualidad.

Lo que debemos inquirir sin duda alguna es la manera cómo debemos expresarnos sobre cada uno de los puntos, mas sin rebasar el modo cómo los hechos se nos ofrecen realmente. Ahora que es evidente el lenguaje que empleamos la esencia pertenecerá, de la misma manera que pertenece «*lo que una cosa es*», primeramente y en el simple sentido a la sustancia, y de modo secundario a las demás categorías también, no la esencia en el simple sentido, sino la esencia de una cualidad o de una cantidad; porque o se debe a equivocación decir que ellas *son*, o por añadir y quitar al significado de «*son*» (a la manera como lo que no es conocido puede decirse que se conoce); la verdad es que no empleamos la palabra ambiguamente ni en el mismo sentido, sino precisamente como aplicamos la palabra curar en virtud de *referencia* a una y misma cosa, no *significando* una y misma cosa, ni hablando ambiguamente; porque un paciente y una operación y un instrumento no se dice que curan debido a ambigüedad ni con un solo significado, sino con referencia a un fin común. Es indiferente

en cuál de los dos modos prefiramos describir los hechos; evidente es que la definición y la esencia en el sentido primero y simple pertenecen a las sustancias. No obstante, pertenecen a otras cosas del mismo modo, pero no en el primer sentido, porque de suponerlo, no se desprende haya definición para cada palabra que signifique lo mismo que cualquier fórmula; debe significar lo mismo que un género de fórmula particular, y esta condición queda cumplida de ser fórmula de algo que sea unidad, no debido a continuidad, como la «*Iliada*» o aquellas cosas que son una por estar ligadas unas a otras, sino en uno de los principales sentidos de *unidad*, que responde a los sentidos de «*es*»; ahora bien, «*lo que es*», en un sentido denota una «*entidad*», en otro una cantidad, en otro una cualidad. De manera que puede haber fórmula o definición aun para *hombre blanco*, mas no en el sentido en que hay definición de *blanco* o de una sustancia.

## CAPÍTULO V

Si se niega que una fórmula con un determinante añadido es una definición, es difícil afirmar si alguno de los términos que no son simples, sino que estén pareados, pueden definirse, porque *debemos* explicarlos añadiendo un determinante; v. g.: tenemos la nariz, y la concavidad y la convexidad, compuesta aquélla por las dos debido a la presencia de una en la otra, no siendo por *accidente* por lo que la nariz tiene el atributo de concavidad o convexidad, sino en virtud de su naturaleza; tampoco se apli-

can a ella como *la blancura* a Kallías, o al hombre (porque Kallías, que ocurre es un hombre, sea blanco), sino a la manera que «*macho*» se aplica al animal e «*igual*» a la cantidad, y a la manera que todos los llamados «*atributos en virtud propia*» se aplican a sus sujetos. Y tales atributos son aquellos en los que se halla comprendida ya la *fórmula* o el *nombre* del sujeto del atributo particular, y que no puede explicarse sin ello; v. g.: *blanco* puede explicarse independientemente de *hombre*, pero *hembra* no puede explicarse independientemente de *animal*. Por lo tanto, no hay esencia ni definición para ninguna de estas cosas, o si la hay, es en otro sentido, como hemos dicho ya.

Pero surge una segunda dificultad respecto de esta cuestión; porque si *nariz convexa* y *nariz cóncava* son la misma cosa, *convexo* y *cóncavo* serán lo mismo; pero si no lo son (por ser imposible hablar de *convexidad* independientemente de la cosa de que es atributo *en virtud de sí misma*, porque la *convexidad* es *concauidad en una nariz*), siendo también imposible decir «*nariz convexa*», pues de ser posible hubiéramos dicho dos veces lo mismo repitiéndolo, es decir, *nariz-cóncava-nariz*, porque *nariz convexa* sería *nariz-cóncava-nariz*. De manera que es absurdo que tales cosas tengan esencia, y de tenerla, habría regresión infinita, porque en *nariz-convexa-nariz* iría comprendida otra «*nariz*».

Evidente es, pues, que únicamente la sustancia es definible, pues si las demás categorías lo son, se debe a la adición de un determinante; así se define lo cualitativo, lo mismo que lo impar, por no po-

der definirse independientemente del número, como tampoco es posible definir la *hembra* independientemente del *animal*, y cuando digo «*por adición*» me refiero a las expresiones en las que resulta que estamos diciendo lo mismo dos veces, como en esos ejemplos. De ser esto cierto, también los términos acoplados o pareados, tales como «*número impar*», no pueden ser definibles (esto escapa a nuestra observación porque nuestras fórmulas no son exactas). Mas si también ellos son definibles, o lo serán de algún otro modo o, como dijimos, habrá que admitir que la definición y la esencia tienen más de un sentido. Por lo tanto, en un sentido, nada tendrá definición y nada tendrá esencia, excepto las sustancias, pero en otro la tendrán las demás cosas. Evidente es, pues, que la definición es la fórmula de la esencia, y la esencia pertenece a las sustancias, ya únicamente, ya primeramente, y en sentido absoluto.

## CAPITULO VI

Debemos también inquirir si cada una de las cosas y su esencia son lo mismo o diferente, porque esto nos será útil para indagar respecto de la sustancia, por creerse que las cosas no son diferentes a su sustancia, diciéndose que la esencia es la sustancia de las cosas.

Ahora bien, de tratarse de unidades accidentales en general se cree que las dos son diferentes, v. g.: *hombre blanco* se creería es diferente de la esencia de *hombre blanco*; porque de ser lo mismo, la esencia de hombre y la de hombre blanco serían tam-

bién lo mismo, puesto que un hombre y un hombre blanco son una misma cosa, como dice el vulgo, de manera que la esencia de hombre blanco y la de hombre serían también la misma. Pero tal vez no se desprenda de ello que la esencia de las unidades accidentales sea la misma que la de los términos simples, porque éstos no son idénticos al término medio de idéntica manera. Mas tal vez pudiere creerse que *eso* es lo que se deduce: que los términos extremos, los accidentes, resulte son lo mismo, v. g.: la esencia de *blanco* y la de *músico*, pero no se cree que ocurra *esto* en realidad.

Pero, ¿es necesario que una cosa sea lo mismo que su esencia de tratarse de las llamadas cosas subsistentes por sí? ¿Hay sustancias que no tengan otras sustancias o entidades anteriores a ellas, sustancias como algunos afirman son las Ideas? Si la esencia del bien es ser diferente al bien en sí, y la del animal diferente a la del animal en sí, y la del sér a la del sér en sí, habrá, primeramente, otras sustancias y entidades e Ideas además de aquéllas que se afirman, y, en segundo lugar, esas otras serán sustancias anteriores, si la esencia es sustancia. Y, si las sustancias posteriores y las anteriores son separadas unas de las otras (a), no habrá conocimiento de las primeras, y (b) las últimas no tendrán sér. (Por *separar*, quiero decir, si el bien en sí no tiene la esencia del bien, y este último no tiene la propiedad de ser bien), puesto que hay conocimiento de la cosa únicamente cuando conocemos su esencia. Lo mismo se aplica de tratarse de otras cosas que cuando se trate del bien; de manera que si la esen-

cia del bien no es el bien, tampoco será la esencia de la realidad real, ni la de la unidad ser uno. Y, o todas las esencias existen lo mismo o no existe ninguna de ellas, de manera que si la esencia de la realidad no es real, tampoco lo será ninguna de las otras. Además, aquello a lo cual no pertenece la esencia del bien no es bueno. El bien, pues, debe ser idéntico a la esencia del bien, y lo bello lo mismo que la esencia de la belleza, aplicándose otro tanto a todas las demás cosas que no dependen de otra sino que subsisten por sí, y son primeras; porque basta con que sean así, aun si no son Formas, o más bien, tal vez, hasta *siéndolo*. (Al mismo tiempo es evidente que si hay Ideas tal como algunos afirman, no será el substrato lo que es sustancia, puesto que ellas deben ser sustancias, pero no atribuibles al substrato, porque de serlo existirían únicamente por participación.)

Por lo tanto, cada cosa y su esencia son una y misma cosa, no de manera meramente accidental, como se evidencia tanto por los anteriores argumentos como porque *conocer* la cosa, al menos, equivale a conocer su esencia, de manera que aun por medio de los ejemplos queda aclarado que ambas deben ser una.

(Pero en lo referente a un término accidental, v. g.: «*lo músico*» o «*lo blanco*», puesto que tiene dos significados, no es cierto afirmar que ellos en sí sean idénticos a su esencia, porque tanto aquello a que pertenece la cualidad accidental, como la cualidad accidental, son *blancos*, de manera que en un sentido el accidente y su esencia son idénticos, y en



otro sentido no lo son, porque la esencia de *blanco* no es idéntica al *hombre* o al *hombre blanco*, sino que es idéntica al atributo *blanco*.

El absurdo de la separación se manifestaría también de querer asignar un nombre a cada una de las esencias; porque habría aún otra esencia además de la original, v. g.: a la *esencia de caballo* pertenecería una segunda esencia. Sin embargo, ¿por qué no serían algunas cosas sus esencias desde el comienzo, puesto que la esencia es sustancia? Lo cierto es, no sólo que la cosa y su esencia son idénticas, sino que su fórmula es también la misma, como resulta claramente de lo que hemos manifestado; porque no es por accidente por lo que la esencia de unidad y la unidad, son una. Además, si han de ser diferentes, el proceso se extendería hasta el infinito, porque tendríamos (1.º), la esencia de unidad, y (2.º), la unidad, de manera que el mismo argumento puede aplicarse a términos del primer género.

Claro es, pues, que toda cosa primera y subsistente por sí es idéntica a su esencia. Las objeciones sofísticas opuestas a este modo de considerar, y la pregunta de si *Sócrates* y *ser Sócrates* es idéntico, quedan naturalmente satisfechas por medio de la misma solución; porque no hay diferencia entre el punto de vista del que se formule la pregunta, y aquel de acuerdo con el cual pudiéramos responder con éxito. Ya hemos explicado en qué sentido son las cosas idénticas a su esencia y en qué sentido no lo son.

## CAPITULO VII

Entre las cosas generadas algunas lo son por naturaleza, otras debido al arte, otras espontáneamente. Ahora bien, toda cosa generada lo es por agencia de alguna cosa y de alguna cosa, llegando a ser algo. Y ese algo que digo llega a ser puede hallarse en cualquier categoría, pudiendo ser entidad, tener tamaño o grandor, alguna cualidad, ocupar un lugar.

Ahora bien, las generaciones naturales son las de aquellas cosas producidas por naturaleza, y aquello de que provienen es lo que llamamos materia; aquello de que se generan es algo que existe naturalmente y lo que devienen es un hombre, una planta u otra de las cosas de este género, de las que decimos son sustancias, antes que nada, pues todo lo generado naturalmente o por arte tiene materia, por la razón de poder ser o no ser; esta capacidad es la materia existente en dichas cosas; en general, tan naturaleza es aquello de que son generadas como el modelo de acuerdo con el cual se generan, pues lo generado, v. g.: *una planta, un animal*, tiene naturaleza, lo mismo que aquello por lo que es generado, lo llamado naturaleza *formal*, que específicamente es la misma, aunque esté en otro individuo, porque el hombre engendra al hombre.

Así se producen, pues, las generaciones naturales, y todas las demás se llaman *creaciones*, procediendo todas éstas del arte, de una potencia o de la mente. Algunas de ellas se generan espontáneamente también debido al azar, de la misma manera que las ge-

neraciones naturales algunas de las veces, porque también hay casos que las mismas cosas son generadas sin semilla de la misma manera que de ella. Más adelante investigaremos sobre estos casos; del arte proceden las cosas cuya forma existe en la mente del artista. (Entiendo por forma la esencia de cada cosa y su sustancia primera.) Hasta los contrarios tienen en un sentido la misma forma, porque la sustancia de una privación es la sustancia opuesta, v. g.: *salud* es la sustancia de *la enfermedad* (porque la enfermedad es la ausencia de la salud); y la salud es la fórmula en la mente o su conocimiento. El sujeto sano se produce como resultado de la siguiente concatenación de pensamientos:—puesto que *esto* es salud, si el sujeto tiene que disfrutar salud, debe existir *ésta*, es decir, un estado uniforme del cuerpo, y de disfrutarlo, debe tener calor; el médico continúa pensando de este modo hasta que reduce el asunto a un algo final que él es capaz de producir. Por lo tanto, el proceso, a partir de este punto y avanzando, es decir, el proceso hacia la salud, se llama *operación*. Por lo tanto de ahí se desprende que en un sentido *la salud* proviene de *la salud*, y *la casa* de *la casa*, lo que tiene materia de lo que no la tiene, porque el arte de la medicina y el arte de la construcción son la forma de la salud y de la casa; y cuando digo sustancia sin materia me refiero a la esencia.

En las generaciones o procesos una parte se denomina pensamiento y la otra operación; la que procede del punto de partida y de la forma es pensamiento, y la que procede del punto final del pensa-

miento, operación; todas las demás cosas, intermedias, son producidas de la misma manera. Quiero decir, por ejemplo: que si el sujeto tiene que gozar salud su estado corporal debe procurarse tenga uniformidad, y, ¿qué supone procurar uniformidad? Tal o cual cosa, dependiendo de que entre en calor. ¿Qué supone esto? Supone otra cosa; esta otra cosa existe potencialmente, y lo que existe potencialmente está ya dentro de lo que puede el médico.

Por lo tanto, el principio activo y el punto de partida del proceso de devenir sano es, si ocurre mediante arte, la forma en la mente, y de ser espontáneamente, es aquél, sea cual fuere, que inicia la operación, para el hombre que opera por medio de arte, como ocurre en la curación, el punto de partida o arranque es tal vez la producción del calor, cosa que produce el médico por fricción. El calor en el cuerpo, por lo tanto, es o parte de la salud o va seguido, ya directamente o mediante gradación, por algo semejante que es parte de la salud, y esto, es decir, lo que produce la parte de salud, es el punto límite en este caso y en todos los demás.

Por lo tanto, como se dice vulgarmente, es imposible producir nada de no haber nada que exista anteriormente. Natural es, pues, que parte del resultado preexista necesariamente, porque la materia es una parte, y ésta existe en el proceso, siendo ella la que deviene algo. Pero, ¿es la materia elemento de la *fórmula*? Ciertamente es que describimos de ambas maneras lo que son los círculos de bronce, describiendo la materia diciendo es bronce, y la forma diciendo que es tal o cual figura; siendo la figura el

género próximo en que está comprendida. El círculo de bronce, pues, tiene su materia *en su fórmula*.

En cuanto a aquello de que son producidas como materia, algunas de las cosas, una vez han sido producidas, se dice no son *aquello*, sino *de aquello*, v. g.: no diremos que *la estatua es piedra*, sino *de piedra* (o *pétrea*), del mismo modo no se dirá que un hombre sano es aquello de que proviene. El motivo de eso es que aunque una cosa proviene tanto de su privación como de su substrato, al que llamamos su materia (v. g.: *lo que cura es tanto un hombre como un inválido*), se dice proviene antes de una privación (v. g.: *el sujeto sano más bien proviene de un inválido que de un hombre*). También decimos que el sujeto sano *es*, no un inválido, sino un hombre, y decimos que el hombre está sano. Pero en cuanto a las cosas cuya privación sea oscura e innominada, v. g.: en *el bronce* la privación de una forma particular o en *los ladrillos y la madera* la privación de la disposición como casa, la cosa se cree producida *de* los materiales, de la misma manera que en el caso anterior el hombre sano se produce *del* inválido. Y, de la misma manera que no se dice que una cosa es aquello de que proviene, en este caso la estatua no se dirá *es leño*, sino que por cambio verbal diremos *es leñosa*, no *bronce*, sino *bronceña*, no *piedra*, sino *pétrea*, y, en cuanto a la casa, no diremos que sea *ladrillos*, sino *de ladrillos* (aunque no diríamos sin restricción, considerando la cosa cuidadosamente, ni que *una estatua es producida de la madera* o *una casa de ladrillos*, porque provenir, generarse, devenir implica transformación

en aquello que una cosa deviene, y no permanencia). Debido a esta razón empleamos esta manera de expresarnos.

## CAPITULO VIII

Puesto que todo cuanto es producido es producido por alguna cosa (a lo que llamo el punto de partida de la generación), y de alguna cosa (entendiendo que esto no sea la privación, sino la materia, porque el significado que aplicamos a esto ha sido explicado ya), y puesto que algo es producido (pudiendo ser una esfera o un círculo o cualquier otra cosa que fuere), de la misma manera que no creamos el substrato (*el bronce*), no creamos tampoco la esfera, a no ser accidentalmente, porque la esfera broncea es una esfera y lo que creamos es la primera; porque crear una *entidad* es crear una *entidad* del substrato en el pleno sentido de la palabra. (Quiero decir que el hacer redondo o redondear el bronce no es hacer la redondez o la esfera, sino algo distinto, es decir, producir esta forma en algo diferente a ello mismo; porque si creamos la forma, hemos de crearla de algo que sea otra cosa, que es lo que dijimos; v. g.: creamos una esfera broncea, y en el sentido de que *de esto*, que es *bronce*, hacemos *eso* otro, que es una *esfera*). Si, por lo tanto, creamos el substrato en sí, claro está que lo haremos de la misma manera, y los procesos de generación retrocederán hasta el infinito. Es por tanto manifiesto que también la forma, o cualquier cosa que pudiéramos llamar configuración existente en la

cosa sensible, no es lo generado, no habiendo tampoco creación alguna de ello, ni creamos la esencia tampoco, porque para que así sea hay que hacer que algo sea otra cosa ya por arte, naturaleza o mediante alguna potencia, y lo que tenemos es una *esfera broncea*; esto es lo que creamos, puesto que lo hacemos del bronce y la esfera, aportando la forma a esta materia particular, siendo el resultado la esfera de bronce. Pero si hay que generar la esencia de la esfera en general, habrá que generar algo de algo, porque el producto tiene que ser siempre divisible, y una de sus partes será *esto* y otra aquello; quiero decir que lo uno debe ser materia, forma lo otro. Si una esfera «*es la figura cuya circunferencia equidista en todos sus puntos del centro*», parte de ella será el medio por el cual la cosa hecha existe y parte estará en dicho medio, siendo el todo la cosa hecha, que corresponde a la esfera de bronce. Es evidente, pues, debido a lo dicho, que aquello de que hablamos como forma o sustancia no es producido, sino que la cosa concreta que de ella toma su nombre es lo producido, y que en todo aquello que es generado existe la materia, y una parte de la cosa es materia y la otra forma.

¿Hay una esfera aparte de las esferas *sensibles* o una casa independiente de los ladrillos? De ser así antes diríamos que ninguna *entidad* había llegado a existir nunca, sino que la «*forma*» significa la *cualidad*, no siendo «*entidad*», es decir, cosa definida; pero el artista crea, o el padre engendra, un *cual* de una «*entidad*», y cuando ha sido engendrado, es «*cual entidad*». La entera *entidad*, Kallías o Sócrates

tes, es análoga a *esta broncínea esfera*, pero el hombre y el animal son análogos a la «*esfera broncínea*» en general. Es evidente, pues, que la causa de las Formas (considerada en el sentido en que algunos sustentan la existencia de las Formas, es decir, de ser algo independiente de los individuos), es inútil, al menos en lo referente a las generaciones y a las sustancias; debido a esta razón no precisa que las formas sean sustancias subsistentes por sí. Cierto es que en algunos casos el engendrado es naturalmente del mismo género que el que le engendró, no siendo sin embargo *idéntico*, ni unidad con él, sino en forma, es decir, como cuando se trata de generaciones naturales (porque el hombre engendra el hombre), a no ser que ocurra algo contrario a la naturaleza, v. g.: *que un caballo engendre una mula* (y aun estos casos son iguales, porque aquello que se hallaría común al caballo y al asno, el género próximo superior a ellos, no ha recibido nombre, pero sin duda sería ambos animales, es decir, algo parecido a una mula). Por lo tanto, es evidentemente innecesario erigir una Forma como modelo (porque en estos casos hubiéremos buscado Formas antes que en los otros, por ser sustancias como las demás); el generador es adecuado a la generación del producto y a la causa de la forma en la materia; cuando tenemos el todo, *tal y tal forma en esta carne y estos huesos*, la entidad es entonces Kallias o Sócrates, siendo diferentes en virtud de su materia (por ser ésta diferente), pero la misma en forma, porque su forma es indivisible.



## CAPITULO IX

Pudiere preguntársenos a qué se debe que algunas cosas se produzcan espontáneamente lo mismo que mediante arte, v. g.: *la salud*, mientras respecto de otras no es posible afirmar otro tanto, v. g.: *una casa*. La razón es que en algunos casos la materia que rige la generación en la creación o producción de cualquier trabajo artístico, en el cual existe ya una parte de lo producido, es materia capaz de entrar en movimiento *per se*, no siendo otra de esta naturaleza y, entre las primeras, las hay que pueden moverse por sí del modo especialmente requerido, mientras otra materia es incapaz de ello, porque muchas cosas pueden entrar en movimiento *per se*, mas no de modo particular, v. g.: *el del baile*. Por lo tanto las cosas cuya materia es de esta índole, v. g.: *las piedras*, no pueden ser movidas del modo particular requerido, a no ser debido a otra cosa, mas pueden moverse por sí de otra manera, ocurriendo esto en cuanto al fuego. Por eso algunas cosas no existirán independientemente de alguien que posea el arte de crearlas, mientras otras existirán, porque el movimiento arrancará de aquellas cosas que no tienen o poseen arte, pero que pueden ser movidas por otras cosas que tampoco lo tienen o por movimiento que arranque de una parte del producto.

Evidente es también, debido a lo dicho, que en un sentido todo producto del arte es producido de una cosa que comparte su nombre (como en la ge-

neración de los productos naturales), o de una parte de sí misma que comparte su nombre (v. g.: *la casa* es producida de una casa, aunque sea producto de la inteligencia o la mente, puesto que el arte de construir es la forma de la casa), o de algo que contenga una parte de ello (de excluir las cosas producidas por accidente), porque la causa de que las cosas produzcan el producto directamente *per se* es una parte del producto. El calor existente en el movimiento causó calor en el cuerpo, y esto es salud, o parte de ella, o va seguido por una parte de salud o por la salud en sí. De este modo decimos que causa la salud, porque causa aquello a lo que se atribuye la salud como consecuencia.

Por lo tanto, como en los silogismos, la sustancia es el punto de partida de todo. El silogismo parte de «*aquello que una cosa es*», y los procesos de generación arrancan también de lo mismo según vemos ahora.

Las cosas formadas por naturaleza se hallan en el mismo caso que las que son producto del arte, puesto que la semilla es generadora o productora de la misma manera que las cosas que actúan debido a arte, porque tiene la forma potencialmente, y aquello de que proviene la semilla tiene en un sentido el mismo nombre que el vástago, sólo en un sentido, pues no hay que esperar que el padre y la prole lleven siempre exactamente el mismo nombre, como ocurre en la generación del «*sér humano*» del «*sér humano*», porque también una «*mujer*» puede ser engendrada por un «*hombre*», a no ser que el vástago fuere forma imperfecta, a lo que se debe que

el generador de la *mula* no sea una *mula*. Las cosas naturales que (como los objetos artificiales previamente considerados) pueden generarse espontáneamente son aquellos cuya materia puede moverse *per se* a la manera como la semilla se mueve usualmente; las cosas que no tengan dicha materia no pueden generarse a no ser por los animales padres. \*

Pero nuestro argumento no prueba sólo en cuanto a la sustancia que su forma no se genera, sino que se aplica también a todas las clases primeras de la misma manera, v. g.: la cantidad, la cualidad, y las otras categorías. Así como lo que se produce es la esfera bronceína, mas no la esfera ni el bronce, ocurriendo lo mismo en cuanto al bronce en sí, que de producirse lo producido es su concreta unidad (porque la materia y la forma deben existir siempre anteriormente), en el caso de la sustancia, en el de la cualidad, la cantidad y demás categorías ocurre otro tanto, porque la cualidad tampoco se produce, sino la *madera* de tal cualidad, y la cantidad no se produce tampoco, sino la *madera* o el *animal de aquel* tamaño. Estos ejemplos nos muestran una peculiaridad de la sustancia; que debe existir de antemano en acto otra sustancia que genere, v. g.: *un animal*, si lo generado es *un animal*, no siendo necesario preexista una cualidad o una cantidad de no ser potencialmente.

## CAPITULO X

Puesto que la definición es fórmula, y toda fórmula tiene partes, y entre la fórmula y la cosa existe

la misma relación que entre la parte de la fórmula y la parte de la cosa, se ha preguntado si la fórmula de las partes debe existir en la fórmula del todo o no, porque en algunos casos se observa la existencia de las fórmulas de las partes y en otros no ocurre así, pues la fórmula del círculo no comprende la de los segmentos mientras la de la sílaba comprende la de las letras, no obstante dividirse el círculo en segmentos lo mismo que la sílaba en letras. Además, si las partes son anteriores al todo, y el ángulo agudo es parte del ángulo recto y el dedo parte del animal, el ángulo agudo será anterior al ángulo recto y el dedo al hombre; sin embargo, se cree que los últimos son anteriores a los primeros, porque en la fórmula las partes se explican por referencia a ellos, lo mismo que en lo concerniente al poder de existir independientemente uno de otro los todos son anteriores a las partes.

Quizás hubiere que afirmar que «parte» se emplea en varios sentidos, siendo uno de ellos «*aquello que mide otra cosa respecto de la cantidad*». Pero dejemos este sentido a un lado, dedicándonos a inquirir sobre las partes constituyentes de la *sustancia*. Si, por lo tanto, la materia es una cosa, la forma otra y el compuesto por ellas dos una tercera cosa, y tanto la materia, la forma como su compuesto son *sustancia*, aun la materia será llamada en un sentido parte de una cosa, mientras en otro no *lo* será sino sólo los elementos constitutivos de la fórmula de la forma. V. g.: *la carne* no es parte de la concavidad (porque la carne es la materia en que se produce), pero será parte de la convexidad;

también será *el bronce* parte de la estatua concreta, pero no de la estatua cuando se hable de ella en el sentido de la forma (porque la forma, o la cosa que tenga forma, podría decirse es la cosa, pero el elemento material por sí no debe decirse nunca lo sea). Por eso la fórmula del círculo no lleva en sí ni comprende la de los segmentos, y la fórmula de la sílaba sí lleva la de las letras, porque las letras son partes de la fórmula de la forma, y no materia, pero los segmentos son partes en el sentido de materia en la que sobreviene la forma; no obstante, están más próximos a la forma que el bronce cuando se produce la redondez en él. Pero en un sentido no toda clase de letra existirá en la fórmula de la sílaba, v. g.: *las letras de cera* o *las letras como movimiento en el aire*, porque también en éstas tenemos algo ya que es parte de la sílaba sólo en el sentido de que es su materia perceptible. Porque si aun cuando la línea se divide parece en sus mitades, o el hombre en huesos, músculos y carne, no se desprende de ello que estén compuestos de éstos como partes de su esencia, sino más bien como materia, siendo partes de la cosa concreta, pero no de la forma, es decir, de aquello a que se refiere la fórmula; por consiguiente, no existen en las fórmulas. Por lo tanto, en una clase de fórmula, la fórmula de tales partes existirá, mas no en otra, cuando no se refiera al objeto concreto; por esta razón, algunas cosas tienen como principios constitutivos partes en las cuales perecen, mientras otras cosas no los tienen. Aquellas cosas que sean la forma y la materia tomados conjuntamente, v. g.: *lo con-*

*vexo*, o el círculo de bronce, parecen en estos materiales, siendo la materia parte de ellos; pero aquellas cosas que no suponen materia, sino que carecen de ella, y cuyas fórmulas son fórmulas de la forma solamente, no perecen, o en absoluto, o no de esa manera. Por lo tanto, esos materiales son principios y partes de las cosas concretas, mientras no lo son de la forma. Por eso la estatua de arcilla se resuelve en arcilla y la esfera en bronce y Kallías en carne y huesos, y el círculo en segmentos, por haber un sentido de «círculo» que supone materia; porque «círculo» se emplea ambigüamente, significando tanto el círculo, sin restricción, como el círculo individual, por no haber nombre peculiar para los individuos.

Ya hemos afirmado la verdad; no obstante, la asentaremos con mayor claridad, volviendo a considerar la cuestión. Las partes de la fórmula, en las que se divide, son anteriores a ella, ya todas, ya algunas de ellas. La fórmula del ángulo recto, no obstante, no supone ni lleva en sí la del recto, porque el que defina el agudo emplea el recto, por ser el agudo «*menos que un ángulo recto*». El círculo y el semicírculo se hallan también en la misma relación, puesto que el semicírculo se define por el círculo, y otro tanto ocurre con el dedo con respecto al cuerpo, puesto que un dedo es «*tal parte de un hombre*». Por eso las partes que son de la naturaleza de la materia, y en las que se divide una cosa como materia, son posteriores, mas aquellas que son de la naturaleza de las partes de la fórmula, y de la sustancia según su fórmula, son anteriores, to-

das o algunas de ellas. Puesto que el alma de los animales (porque ella es la sustancia de un sér viviente) es su sustancia según la fórmula, es decir, la forma y la esencia de un cuerpo de cierto género tendremos que definir cada una de las partes, de definirlo bien, no sin referencia a su función, que no puede pertenecerle sin percepción, de manera que las partes del alma son anteriores, ya todas, ya algunas de ellas, al «*animal*» concreto, ocurriendo lo mismo con cada animal individual; su cuerpo y sus partes son posteriores a esto, a la sustancia esencial, no siendo la sustancia sino la cosa concreta lo que se divide en estas partes como materia suya; siendo así, las partes son en un sentido anteriores a la cosa concreta, no siéndolo en otro, porque no pueden existir si se las separa del todo, porque no es un dedo como lo es el de una cosa viva en todo y cualquier estado, sino un dedo muerto, que es dedo solamente en nombre. Algunas partes no son ni anteriores ni posteriores al todo, es decir, aquellas que dominan y en las que la fórmula, quiero decir, la sustancia esencial, existe inmediatamente, v. g.: quizás *el corazón* o *el cerebro*, siendo indiferente cuál de los dos posea dicha cualidad. Pero *hombre* y *caballo* y los términos que se aplican de este modo a los individuos universalmente, no son sustancia, sino algo compuesto de esta fórmula particular y esta materia particular considerada como universal, y en cuanto se refiere a lo individual, Sócrates ya lleva consigo materia individual final, ocurriendo lo mismo en todos los demás casos. «*Una parte*» puede ser una parte de la forma (es

decir, de la esencia), o del compuesto de la forma y la materia, o de la materia en sí. Mas únicamente las partes de la forma son partes de la fórmula, y la fórmula es de lo universal; porque «*ser un círculo*» equivale a círculo, y «*ser un alma*» equivale a alma. Pero cuando llegamos a la cosa concreta, v. g., *este círculo*, es decir, uno de los círculos individuales, ya sea perceptible, ya inteligible (y al decir inteligible me refiero a los círculos matemáticos, y al decir perceptible a los de bronce o de madera), no disponemos de definición, sino que se conocen con la ayuda del pensamiento intuitivo o de la percepción; cuando salen de su completa realización no está claro si existen o no, afirmándose y reconociéndose por medio de la fórmula universal. Mas la materia es incognoscible en sí. Hay materia perceptible y materia inteligible, siendo la perceptible el bronce y la madera, y toda la que puede transformarse, mientras la inteligible es la existente en las cosas perceptibles no como perceptibles, v. g., los objetos de las matemáticas.

Ya hemos presentado el estado de la cuestión referente a *todo* y *parte*, y su prioridad y posterioridad. Mas cuando alguien pregunte si el ángulo recto y el círculo y el animal son anteriores, o lo son las cosas en que se dividen y que los constituyen, es decir, las partes, deberemos salir al encuentro del que interroga diciendo que la pregunta no puede responderse francamente, simplemente, porque si aun el alma desnuda es el animal o la cosa viviente, o el alma de cada individuo es el individuo en sí, y «*ser un círculo*» es el círculo, y «*ser un ángulo recto*»



y la esencia del ángulo recto es el ángulo recto, en este caso el todo en un sentido debe llamarse posterior a la parte en un sentido, es decir, a las partes incluídas en la fórmula y a las partes del ángulo recto individual (porque tanto el ángulo recto material hecho de bronce, como el formado por líneas individuales, son posteriores a sus partes), mientras el ángulo recto inmaterial es posterior a las partes incluídas en la fórmula, más anteriores a las comprendidas en el ejemplo o caso particular, por lo cual no puede responderse a la pregunta sencillamente. No obstante, si el alma es algo diferente no siendo idéntica al animal, aun siendo así algunas partes deben llamarse anteriores y otras no, como hemos sustentado antes.

## CAPITULO XI

Surge otra cuestión: ¿qué clase de partes pertenece a la forma y qué clase no le pertenece sino que corresponde a la cosa concreta? Si no vemos claramente cuáles son unas y otras no nos será posible definir nada, porque la definición se aplica a lo universal y a la forma. De no ser evidente qué clase de partes es de la naturaleza de la materia y qué clase no lo es, tampoco será evidente la fórmula de la cosa. Si se trata de cosas que se observa ocurren en materias específicamente diferentes, a la manera como un círculo puede existir en el bronce, la piedra o la madera, parece ser claro que éstos, es decir, el bronce, la piedra o la madera, no son parte de la esencia del círculo, puesto que se halla fue-

ra de ellos. En cuanto a las cosas que *no se observa* existen independientemente, no hay razón para que no se considere del mismo modo, como si todos los círculos que se han visto hasta ahora fueren de bronce, porque, no obstante, el bronce no sería parte de la forma; pero es difícil descartarlo mentalmente. V. g.: la forma del hombre se halla siempre en la carne, huesos y partes de este género: ¿son también éstos partes de la forma y de la fórmula? No, puesto que son materia, pero debido a que el hombre no se halla también en otras materias somos incapaces de efectuar la abstracción.

Puesto que se cree que ello es posible, mas no está claro *cuando* ocurre así, algunos suscitan la cuestión aun hasta cuando se trata del círculo y el triángulo, creyendo no es justo definirlos por referencia a líneas y a lo continuo, sino que todo ello es para el círculo o el triángulo como la carne y huesos para el hombre, y el bronce o la piedra para la estatua, y todo lo reducen a números, afirmando que la fórmula de la *línea* es la del *dos*. Y entre los que afirman las Ideas, algunos hacen del *dos* la línea en sí, otros lo consideran Forma de la línea, porque en algunos casos dicen que la Forma y aquello de lo que es Forma son lo mismo, v. g.: *dos* y la Forma de *dos*, pero si se trata de la *línea* dicen que no ocurre ya eso.

De ello se desprende que hay una Forma para muchas cosas cuya forma es evidentemente diferente (conclusión que arrojaron los Pitagóricos también), desprendiéndose asimismo que es posible considerar una cosa como Forma en sí de todo, y con-

siderar que las demás no son Formas, de manera que de ser así todas las cosas serían una.

Ya hemos indicado que la cuestión de las definiciones lleva consigo alguna dificultad, y por qué es así; la reducción de todo a las Formas y la eliminación de la materia es trabajo inútil, porque seguramente algunas cosas son una forma particular en una materia particular, o cosas particulares en un estado particular. La comparación que Sócrates el joven acostumbraba a emplear tratándose del *animal* no nos parece acertada porque nos aleja de la verdad, haciéndonos suponer que puede existir el hombre sin sus partes, de la misma manera que el círculo sin el bronce. Pero el caso no es igual, porque un animal es algo perceptible, no siendo posible definirlo sin referirnos al movimiento, ni por lo tanto, sin referirnos a que las partes se hallen en cierto estado; porque no es una mano en cualquier estado y en todos ellos lo que es parte del hombre, sino sólo cuando puede efectuar su trabajo, y por lo tanto, únicamente cuando está viva; de no estar viva no es parte suya.

Si consideramos los objetos de las matemáticas, ¿a qué se debe que las fórmulas de las partes no sean partes de las fórmulas de los todos?, v. g.: ¿por qué no figuran los semicírculos en la fórmula del círculo? No es posible decir: *porque estas partes son cosas perceptibles*, puesto que no lo son. Quizás no establezca ello diferencia, porque aun algunas cosas que no son perceptibles deben tener materia; es evidente hay alguna materia en todas las cosas que no es esencia y mera forma, sino *entidad*. Por eso los

semicírculos no serán partes del círculo universal, mas lo serán de los círculos individuales, como se dijo anteriormente, porque mientras un género de materia es perceptible, hay otro que es inteligible.

Evidente es también que el alma es la primera sustancia y el cuerpo la materia, siendo el hombre o el animal el compuesto de ambos tomados o considerados universalmente y *Sócrates* o *Korisko*, si el alma de Sócrates puede llamarse Sócrates, tiene dos significados (porque hay quien denomina el alma empleando tal término, mientras otros lo emplean para la cosa concreta), pero si *Sócrates* o *Korisko* significan sencillamente esa alma particular y ese cuerpo particular, lo individual será análogo a lo universal en su composición.

Ya consideraremos más adelante si hay, independientemente de la materia de tales sustancias, otro género de materia, y si podemos buscar alguna sustancia que no sea éstas, v. g., los números o alguna cosa de esta clase, porque precisamente este es el motivo que nos impulsa a intentar la determinación de la naturaleza de las sustancias perceptibles también, puesto que en un sentido la indagación sobre las sustancias perceptibles pertenece a la física, es decir, a la segunda filosofía, puesto que el físico debe llegar a saber, no sólo la materia, sino también la sustancia expresada en la fórmula, y quizás más sobre ésta que sobre aquélla. En cuanto a las definiciones, las estudiaremos más tarde, considerando cómo son los elementos parte de la definición en la fórmula y por qué es fórmula la definición, puesto

que es evidente que la cosa es una, mas, ¿en virtud de *qué* es una la cosa, aunque tiene partes?

Lo que es la esencia y en qué sentido es independiente, ya se ha establecido universalmente de manera cierta en todos los casos, así como también por qué la fórmula de la esencia de algunas cosas contiene las partes de la cosa definida, mientras la de otras no las contiene. Hemos establecido que en la fórmula de la sustancia las partes materiales no están en presencia (por no llegar a ser partes de la sustancia en ese sentido, sino de la sustancia concreta; pero para esta última hay fórmula en un sentido, mientras en otro no la hay, porque no hay fórmula para ella con su materia, puesto que ésta es indefinida, mientras sí la habrá de ella con referencia a su primera sustancia, v. g., en el hombre la fórmula del alma, puesto que la sustancia es la forma residente, de la cual y de la materia se deriva la llamada sustancia concreta; v. g., la concavidad es una forma de esta clase, porque de ésta y la nariz surge *nariz convexa* y *convexidad*); pero en la sustancia concreta, v. g., *una nariz convexa* o *Kallías*, tendremos presente la materia, y ya hemos establecido que la esencia y la cosa en sí son lo mismo en algunos casos, es decir, de tratarse de primeras sustancias, v. g., *corvadura* y *la esencia de la corvadura*, si ésta es primera. (Entiendo por sustancia *primera* la que no lleva consigo presencia de alguna cosa en otra cosa, es decir, en algo que subyace y que hace de materia). Mas las cosas de la naturaleza de la materia, o de *todos* que comprenden materia, no son idénticas a sus esencias, ni son

unidades accidentales como la de *Sócrates* y *músico*, pues éstas son idénticas únicamente debido a accidente.

## CAPITULO XII

Ahora consideraremos primeramente la definición, en la parte no tratada en los «*Analíticos*», porque el problema planteado en ellos nos es de utilidad en nuestras indagaciones en lo concerniente a la sustancia; me refiero al siguiente problema: ¿en qué puede consistir la unidad de aquello cuya fórmula llamamos definición?, v. g., *animal bípedo*, cuando del hombre se trata, porque suponiendo que ésta sea la fórmula del hombre, ¿a qué se debe sea ésta y no muchas, es decir, *animal* y *bípedo*? Porque cuando decimos *hombre* y *pálido* hay pluralidad cuando uno de los términos no pertenece al otro, y unidad cuando le pertenece y el sujeto, *hombre*, tiene cierto atributo, puesto que se produce unidad y tenemos «*el hombre pálido*». Por otra parte, en este caso (*animal* y *bípedo*), uno no participa en el otro, porque no se cree que el género participe de sus diferencias (pues en este caso la misma cosa participaría de los contrarios, puesto que las diferencias por las que el género se divide son contrarias). Aun si el género no participa de ellas, aplicaremos el mismo argumento, puesto que las diferencias existentes en el hombre son muchas, v. g.: *provisto de pies*, *bípedo*, *implume*. ¿Por qué son una y no muchas? No por existir en una cosa, porque siguiendo este principio una unidad puede formarse con *todos* los atributos de una cosa; pero todos los

atributos *deben* ser uno en la definición, puesto que la definición es simple fórmula y la fórmula de la sustancia, de manera que debe ser fórmula de alguna cosa que sea una, puesto que sustancia significa *Una* y *entidad*, como sustentamos.

Lo primero que debemos inquirir es sobre las definiciones obtenidas por el método de las divisiones. En una definición nada hay más que el género mencionado primeramente y las diferencias. Los otros géneros son el primer género y junto a él las diferencias que con él se toman, v. g., el primero puede ser *animal*, el próximo *animal que es bípedo*, y luego *animal que es bípedo e implume*, y así sucesivamente, si la definición comprende más términos. En general no se establece diferencia, ya comprenda muchos o pocos términos, tampoco si comprende pocos o dos sencillamente, y de estos dos uno será la diferencia y el otro el género, v. g.; en *animal bípedo*, «*animal*» es el género y el restante la diferencia.

Si el género no existe en absoluto independientemente de las especies de un género, o si existe como materia (porque la voz es género y materia, mas sus diferencias crean las especies, es decir, las letras, sacándolas de él), evidente será que la definición es la fórmula que comprende las diferencias.

Pero es necesario también que la división sea de la diferencia *de la diferencia*; v. g.: *dotado o provisto de pies* es una diferencia de «*animal*»; además, la diferencia de «*animal provisto de pies*» debe ser suya considerado *como provisto de pies*. Por lo tanto, no diremos si queremos hablar correctamente, que

de aquello *provisto de pies* una parte tiene plumas y otra es implume (y de efectuarlo lo haremos debido a incapacidad); debemos dividirlo únicamente en *patihendido* y no *patihendido*, porque éstas son diferencias en el pie, pues *patihendido* es forma de provisto de pies; el proceso requiere se continúe siempre hasta llegar a la especie que no contenga diferencias. Entonces habrá tantos géneros de pie como diferencias, y los géneros de animales dotados de pies serán iguales en número a las diferencias. De ser como decimos, es evidente que la *última* diferencia será la sustancia de la cosa y su definición, puesto que no es justo establecer las mismas cosas más de una vez en nuestras definiciones, por ser superfluo; mas esto ocurre, porque cuando decimos *animal provisto de pies y bípedo*, hemos dicho: *animal que tiene pies, que tiene dos pies*, y, si lo dividimos adecuadamente, observaremos que se dice lo mismo más de una vez, tantas veces cuantas diferencias haya.

Si tomamos sucesivamente una diferencia cada vez, la última será la forma y la sustancia, pero si dividimos de acuerdo con cualidades accidentales, v. g., si tuviésemos que dividir *lo que está provisto de pies en blanco y en negro*, habría tantas diferencias como divisiones. Por lo tanto, claro está que la definición es la fórmula que contiene las diferencias, o, según el método razonable, la última de ellas. Esto se evidenciaría si tuviésemos que invertir el orden de tales definiciones, v. g., expresando así la del hombre: «*animal que es bípedo y provisto de pies*», porque «*provisto de pies*» es superfluo una vez se ha



dicho «*bípodo*». Pero en la sustancia no hay orden, porque, ¿cómo pensaremos que un elemento es posterior y anterior el otro? Respecto de las definiciones obtenidas por el método de división, consideramos suficiente lo expresado como primer intento para asentar su naturaleza.

### CAPITULO XIII

Volvamos al asunto de nuestra investigación, es decir, a la sustancia. De la misma manera que el substrato, la esencia y el compuesto de ellos se llaman sustancia, llámase sustancia a lo universal. Ya hemos hablado sobre dos de ellos, sobre la esencia y el substrato, del que hemos dicho que subestá en dos sentidos o acepciones. ya como «*entidad*» (que es el modo como un animal es sujeto de sus atributos), o como la materia es sujeto de la completa realidad. También lo universal es considerado por algunos como causa y principio en el más amplio sentido; por eso vamos a emprender la discusión de este punto también, porque parece imposible que ningún término universal deba ser nombre de una sustancia, pues la sustancia de cada cosa es ante todo aquello que le es peculiar, que no pertenece a nada más, pero lo universal es común, puesto que se llama universal a lo que es de tal modo que pertenece a más de una cosa. ¿De qué individuo pues, será esto sustancia? De todos o de ninguno; pero no puede ser la sustancia de todos. Y si ha de ser sustancia de uno, este uno será los otros también, puesto que las cosas cuya sustancia es una y cuya esencia es una son también una.

Además, la sustancia significa aquello que no es atribuible a un sujeto, mas lo universal es atribuible a algún sujeto siempre.

Pero quizás lo universal, mientras no puede ser sustancia a la manera que lo es la esencia, pueda existir en ella, v. g., «*animal*» puede existir en «*hombre*» y «*caballo*». Entonces es claro que será fórmula de la esencia, no estableciendo diferencia aun en el caso de no ser fórmula de todo lo que hay en la sustancia, porque lo universal será no obstante sustancia de alguna cosa, como «*hombre*» es sustancia del *hombre particular* en que existe, de manera que obtendríamos una vez más el mismo resultado, porque lo universal, v. g., «*animal*», sería la sustancia de aquello en que existe como algo que le es peculiar. Además, es imposible y absurdo que la *entidad*, es decir, la sustancia, si consiste de partes, no consistiese de sustancias ni tampoco de lo que es una «*entidad*», sino de cualidad, porque lo que no es sustancia, es decir, la cualidad, sería entonces anterior a la sustancia y a la «*entidad*», cosa que es imposible, porque ni en fórmula ni en tiempo ni en el devenir pueden ser anteriores las modificaciones a la sustancia, porque en este caso podrían separarse de ella. Además, *Sócrates* contendría una sustancia existente en una sustancia, de modo que ésta sería la sustancia de dos cosas. De esto se desprende, en general (si el hombre y tales cosas son sustancia), que ninguno de los elementos en sus fórmulas es sustancia de nada, ni existe independientemente de las especies o en nada más; quiero decir, por ejemplo, que ningún «*animal*» existe independientemente de

los géneros particulares de animal, ni ninguno de cualquier otro de los elementos existentes en las fórmulas existe independientemente.

Si, por lo tanto, consideramos el asunto desde estos puntos de vista, es evidente que ningún atributo universal es sustancia, siendo patente también debido al hecho de que ningún atributo común indica una entidad, sino una cualidad; de no ser así se deducen muchas dificultades y especialmente el «*tercer hombre*».

También es evidente la conclusión debido a la siguiente consideración: una sustancia no puede consistir de sustancias existentes en ella en acto; porque las cosas que son así en acto *dos* no son nunca *una* en acto, aunque si son *dos potencialmente*, pueden ser *una* (v. g., la línea doble consiste de dos mitades (potencialmente); por la realización completa de las mitades divídelas una de otra); por lo tanto, si la sustancia es una, no consistirá de sustancias existentes en ella y existentes de esta manera, que describe justamente Demócrito; dice que una cosa no puede crearse de dos ni dos de una, porque identifica las sustancias con sus indivisibles magnitudes. Claro es que esto mismo se aplica al número, si el número es síntesis de unidades, según dicen algunos, porque ni *dos* es *uno*, ni existe unidad presente en él en acto.

Pero nuestro resultado encierra una dificultad. Si no hay sustancia que consista de universales porque un universal indica una *cualidad*, no una «*entidad*», y si no hay sustancia que pueda componerse de sustancias existentes en acto, toda sustancia sería in-

compuesta, de manera que no habría fórmula de ninguna sustancia. Pero todos creen, cosa establecida hace ya mucho tiempo, que sólo la sustancia puede definirse, o ella más que nada; no obstante, ahora parece que ni aun ella puede definirse. Por lo tanto, no puede haber definición para nada, o la podrá haber en un sentido y en otro no, y lo que estamos diciendo quedará aclarado por lo que sigue.

#### CAPÍTULO XIV

De esos hechos se desprende evidentemente la consecuencia que deben afrontar aquellos que afirman que las Ideas son sustancias capaces de existencia independiente, y al mismo tiempo quieren que la Forma consista del género y las diferencias. Porque si existen las Formas y el «*animal*» existe en el «*hombre*» y el «*caballo*», será uno e idéntico en número, o diferente. (En fórmula es claramente uno porque el que afirma la fórmula empleará la misma fórmula en ambos casos). Por eso, si hay un «*hombre en sí*» que es una «*entidad*» y existe independientemente, también las partes de que consiste, v. g., «*animal*» y «*bípedo*», deben indicar «*entidades*», y ser capaces de existencia independiente, y sustancias; por eso «*animal*», lo mismo que «*hombre*» deben ser de esta clase.

Ahora bien (1), si el «*animal*» en «*el caballo*» y en «*el hombre*» es uno y el mismo, como tú lo eres contigo mismo (a), ¿cómo será la *unidad* en cosas que existen independientemente *uno*, y cómo evitará este «*animal*» la división en sí mismo?

Además (b), si tiene que participar de «*bipedo*» y «*de muchos pies*», de ello se desprende imposible conclusión, porque entonces le pertenecerán al mismo tiempo los atributos contrarios aun siendo unidad y «*entidad*». De no participar de ellos, ¿cuál será la relación que encierra afirmar que el animal es bípedo o que tiene pies? Quizás ambas cosas estén «*yuxtapuestas*» y «*estén en contacto*», o estén «*fundidas*»; pero todas estas expresiones son absurdas.

Pero (2) supongamos que la Forma es diferente en cada una de las especies. En este caso habrá verdaderamente infinito número de cosas cuya sustancia es «*animal*», porque no se debe a accidente que «*hombre*» tenga a «*animal*» como uno de sus elementos. Además, muchas cosas serían «*animal en sí*», porque el (i) «*animal*» en cada especie será la sustancia de la especie, porque la especie recibe su nombre de eso y de nada más; de ser así, lo otro sería elemento en «*hombre*», es decir, que sería el género de hombre. Además (ii), todos los elementos de que se compone «*hombre*» serían Ideas. Ninguno de ellos será la Idea de una cosa y la sustancia de otra, pues esto es imposible. Por lo tanto, el «*animal*» existente en cada una de las especies de animales será el animal en sí. Además, ¿de qué se deriva este «*animal*» en cada especie, y cómo se derivará de animal en sí? O, ¿cómo puede este «*animal*», cuya esencia es simplemente animalidad, existir independientemente del animal en sí?

Además (3), de tratarse de las cosas sensibles se desprenderán dichas dos consecuencias y otras más absurdas todavía. Si, por lo tanto, dichas consecuen-

cias son imposibles, claro está no hay Formas de cosas sensibles en el sentido en que algunos sustentan su existencia.

## CAPÍTULO XV

Puesto que la sustancia es de dos géneros, la cosa concreta y la fórmula (quiero decir que un género de sustancia es la fórmula tomada con la materia, mientras el otro género es la fórmula en su generalización), las sustancias en el primer sentido son capaces de destrucción (puesto que lo son también de generación), mas no hay destrucción de la fórmula en el sentido de que esté siempre en curso de ser destruída (porque no hay tampoco generación de ella; el sér de la casa no se genera, sino solamente el sér de *esta casa*), pero sin generación y destrucción las fórmulas existen y no existen, porque ya hemos indicado que nadie las engendra ni las crea. Debido a esta razón tampoco hay definición ni demostración de las sustancias sensibles individuales, porque su materia es de naturaleza tal que son capaces tanto de ser como de no ser, por cuya razón todos sus casos individuales son destructibles. Si, por lo tanto, la demostración se aplica a las verdades necesarias y la definición es proceso científico, y si, de la misma manera que el conocimiento no puede ser unas veces conocimiento y otras ignorancia, sino que el estado que produce su variación es la opinión, tampoco la demostración y la definición podrán variar, sino que será la opinión lo que hace que algo pueda ser de otro modo de como es. claro

está, no puede haber definición ni demostración sobre los individuos sensibles; porque las cosas perecederas son oscuras para aquellos que poseen el pertinente conocimiento, una vez han rebasado nuestra percepción, y, aunque las fórmulas continúan invariables en la mente, no habrá ya definición ni demostración. Por eso, cuando uno de esos definidores profesionales defina cualquier individuo, debe reconocer que su definición puede ser rebatida siempre, por ser imposible definir tales cosas.

Tampoco es posible definir ninguna Idea, porque la Idea es, como dicen sus defensores, un individuo, y puede existir independientemente, y la fórmula debe consistir de palabras, y el que define no debe inventar un vocablo (porque sería desconocido), sino que las palabras establecidas son comunes a todos los pertenecientes a una clase, y dichos vocablos deben aplicarse a algo, además de la cosa definida; v. g., si uno estuviere definiéndote, diría: «*un animal que es esbelto*» o «*pálido*», u otra cosa que podría aplicarse igualmente a alguien que no fueses tú. Si alguno afirmase que quizás todos los atributos considerados independientemente pudieren pertenecer a muchos sujetos, pero que conjuntamente pertenecían únicamente a este individuo, replicaríamos ante todo que también pertenecen a ambos elementos, v. g., «*animal bípedo*» pertenece a *animal* y a *bípedo*. (De tratarse de entidades eternas (las Ideas) esto sería hasta necesario, puesto que los elementos son anteriores a las partes del compuesto y partes del mismo; es más, podrían existir independientemente también, si «*hombre*» puede

existir independientemente, porque o pueden ambos o ninguno. Si ninguno de ellos puede, el género no existirá independientemente de las varias especies, pero si existe, existirá también la diferencia). Luego replicaremos que «*animal*» y «*bípedo*» son anteriores en existencia a «*animal bípedo*», y las cosas anteriores a otras no se destruyen cuando se destruyen las otras.

Además, si las Ideas consisten de Ideas (como deben, puesto que los elementos son más simples que el compuesto), será también necesario que los elementos constitutivos de las Ideas, v. g., «*animal*» y «*bípedo*», se atribuyan a muchos sujetos, pues de no ser así, ¿cómo llegaríamos a conocerlos?, pues en este caso habría una Idea que no puede atribuirse a más de un sujeto, cosa que no se cree posible, porque se considera que toda Idea es capaz de ser compartida.

Como hemos dicho, la imposibilidad de definir los individuos se nos olvida cuando se trata de las cosas eternas, especialmente aquellas que son únicas, como el sol o la luna; porque la gente yerra no sólo añadiendo atributos a los que sobrevive el sol cuando se le quitan, v. g., «*girar alrededor de la tierra*» u «*ocultarse de noche*» (porque de su opinión se desprende que si se detuviere o fuere visible (de noche), dejaría de ser el sol; pero es extraño que sea así, porque «*el sol*» significa cierta *sustancia*); ocurre otro tanto cuando se menciona atributos que pudiesen pertenecer a otro sujeto, v. g., si llega a existir otra cosa con los atributos mencionados, evidentemente será *un sol*; por lo tanto, la fórmula es ge-



neral. Pero se supuso que *el sol* era un individuo, como *Kléon* o *Sócrates*. Después de todo, ¿cómo es que ninguno de los que afirman las Ideas nos da la definición de una Idea? Entonces quedaría aclarado que cuanto acabamos de decir es cierto.

## CAPITULO XVI

Es evidente que aun entre las cosas que se considera sustancias las más de ellas son únicamente potencias, como las partes de los animales (porque ninguna existe independientemente, y, cuando *son* separadas existen también, todas ellas, como mera materia), como *la tierra, el fuego y el aire*, porque ninguno de ellos es unidad, sino como si dijéramos mera masa, hasta que se integran creándose una unidad con ellos. Pudiéramos suponer que las partes de las cosas vivientes y las partes del alma están casi en la misma relación, dando por resultado que son ambas cosas, es decir, que existen en acto de la misma manera que en potencia, porque tienen principios de movimiento en algo que hãyan en sus articulaciones, por cuya razón algunos animales viven cuando se destrozan. Sin embargo, todas las partes deben existir sólo potencialmente, cuando son una y continua por naturaleza, no por la fuerza, o desarrollarse formando una, porque tal fenómeno constituye anormalidad.

Puesto que el término «*unidad*» se emplea como el término «*sér*», y la sustancia de aquello que es uno es una, y las cosas cuya sustancia es numéricamente una son numéricamente una, es evidente que

ni la unidad ni el sér pueden ser la sustancia de las cosas, de la misma manera que ser elemento o principio no pueden ser sustancias, mas entonces preguntamos qué es el principio, para poder reducir la cosa a algo más cognoscible. Ahora bien, entre estos conceptos «*sér*» y «*unidad*» son más sustanciales que «*principio*» o «*elemento*» o «*causa*», pero ni aun los primeros son sustancia, puesto que en general nada de lo que es común es sustancia, porque la sustancia no pertenece a nada sino a sí misma y a lo que la tiene, a aquello de lo cual es sustancia. Además, lo que es uno no puede estar en muchos lugares al mismo tiempo, pero lo que es común existe en muchos lugares al mismo tiempo, de manera que es patente no existe el universal independientemente de sus individuos.

Los que afirman la existencia de las Formas están en lo cierto por una parte, al concederles existencia independiente, si son sustancias; por otra parte no tiene razón, puesto que dicen que la unidad sobre la multitud es una Forma. Lo que motiva opinen de este modo es que no pueden declarar qué son las sustancias de esta clase, las impercederas que existen independientemente de las individuales y sensibles. Ellos las consideran, pues, idénticas en género a las cosas percederas (porque éste es el género que conocemos), «*hombre en sí*» y «*caballo en sí*», añadiendo a las cosas sensibles la expresión «*en sí*». No obstante, aunque no hubiésemos visto las estrellas, no creo que por ello dejaren de ser sustancias eternas independientes de aquellas que conocíamos, de manera que también en el caso presente,

si no conocemos qué sustancias no-sensibles pueda haber, es indudablemente necesario *existen* algunas. Es evidente que ningún término universal es nombre de sustancia, y que ninguna sustancia está compuesta de sustancias.

## CAPITULO XVII

Vamos a establecer lo que es la sustancia, es decir, qué género de cosa es aquel que pudiere decirse es la sustancia, emprendiendo esta vez nuestra discusión desde otro punto de vista, pues quizás desde él consigamos obtener también clara visión de la sustancia existente independientemente de las sustancias sensibles. Puesto que la sustancia es principio y causa, vamos a considerarla desde este punto de partida. El porqué se indaga siempre en esta forma, ¿por qué se atribuye una cosa a otra? Porque inquirir por qué el hombre músico es un hombre músico, equivale a inquirir, como hemos dicho, por qué el hombre es músico, o es otra cosa. Ahora bien, *por qué es una cosa lo que es en sí* es pregunta insignificante (porque (para dar significado a la pregunta «¿por qué?») el hecho o la existencia de la cosa debe ser evidente ya, v. g., *que la luna está eclipsada*, pero el hecho de que una cosa sea lo que es en sí es la sola razón y la única causa que hay que dar al responder a todas las preguntas de esa índole, tales como: *¿Por qué es el hombre hombre o el músico músico?*, a no ser que se respondiese: «*porque toda cosa es inseparable de sí misma, y ser una significa esto precisamente*»; esto, sin embargo, es común a

todas las cosas, siendo breve y fácil manera de satisfacer la pregunta). Pero *podemos* indagar por qué es el hombre animal de tal o cual naturaleza, siendo claro no indagamos por qué el que es hombre es hombre, sino que indagamos por qué algo puede atribuirse a algo (y que es atribuible debe estar claro, pues de no ser así, la indagación no indaga nada). V. g., *¿Por qué truena?*, que equivale a preguntar: *¿por qué se produce el sonido en las nubes?* Así es que la indagación se refiere a la atribución de una cosa a otra. Y, *¿por qué son estas cosas, es decir, los ladrillos y las piedras, una casa?* Claro es que lo que indagamos es la causa, siendo la esencia (hablando de manera abstracta), lo que en algunos casos constituye el fin, v. g., tal vez en el caso de tratarse de una casa o una cama, y en algunos casos es el primer motor, porque también éste es causa. Pero mientras lo que se busca es la causa eficiente, cuando se trata de génesis o destrucción, la causa final es lo buscado también cuando se trata del sér.

El objeto de la investigación se descuida con facilidad cuando un término no es atribuible expresamente a otro (v. g., cuando indagamos «*qué es el hombre*»), por no distinguir ni decir definitivamente que ciertos elementos forman cierto todo. Mas debemos articular nuestro significado antes de iniciar la indagación, pues de no hacerlo así, la indagación se estaciona en la línea divisoria entre ser indagación de algo y no ser indagación de nada. Puesto que debemos contar con la existencia de la cosa como algo dado, claro es que la pregunta es

*por qué* es la materia alguna cosa definida; v. g., *¿por qué son estos materiales una casa?* Porque lo que era la esencia de una casa existe. Y *¿por qué es esta cosa individual, o este cuerpo que tiene esta forma, un hombre?* Por lo tanto, lo que estamos buscando es la causa, es decir, la forma, por razón de la cual la materia es alguna cosa definida, y esto es la sustancia de la cosa. Evidente es, pues, que cuando se trata de términos *simples* no es posible inquirir ni enseñar; nuestra actitud ante tales cosas es diferente a la de la indagación.

Puesto que lo compuesto de algo de manera tal que el todo sea uno, no como un montón, sino como una sílaba, y la sílaba no es sus elementos, porque *ba* no es lo mismo que *b* y *a*, tampoco es la carne fuego y tierra (porque cuando éstos se separan los todos, es decir, *la carne* y *la sílaba*, no existen ya, mas los elementos de la sílaba existen, lo mismo que *el fuego* y *la tierra*); la sílaba, pues, es algo, no sólo sus elementos (la vocal y la consonante), sino también algo más, y la carne no es el fuego y la tierra o lo cálido y lo frío, sino algo más; si, por lo tanto, ese algo debe ser o elemento o compuesto de elementos (1), si es elemento se aplicará el mismo argumento, porque la carne consistirá de esto y fuego y tierra y algo más también, de manera que el proceso llegará hasta el infinito. Pero (2) si es un compuesto, claro está que será compuesto, no de uno, sino de más de uno (de otro modo ese uno será la cosa en sí), de manera que también en este caso podemos emplear el mismo argumento que cuando se trate de *la carne* o *la sílaba*. Pero parecería que esto

«otro» es algo, y no elemento, y que es la *causa* lo que hace que *esta* cosa sea carne y *aquella* una sílaba, ocurriendo otro tanto en todos los demás casos. Y esto es la *sustancia* de cada cosa (por ser la causa primera de su sér); y, puesto que mientras algunas cosas no son sustancias, todas las que lo son se forman de acuerdo con una naturaleza que les es propia y por un proceso natural, y su sustancia parece ser este género de «*naturaleza*» (la causa formal) que no es elemento, sino principio. Por otra parte, un elemento es aquello en que una cosa se divide y que existê en ella como materia, v. g., *a* y *b* son los elementos de *la sílaba*.

# LIBRO VII

## CAPITULO I

Ahora debemos estimar los resultados que hemos obtenido con lo dicho, computar su suma, dando el toque final a nuestras investigaciones.

Hemos dicho que las causas, principios y elementos de las sustancias son el objeto de nuestra investigación; que algunas sustancias son reconocidas como tales por todo el mundo, que otras han sido defendidas por ciertas escuelas. Las reconocidas en general son las naturales, es decir, *el fuego, la tierra, el agua, el aire*, etc., los cuerpos simples; en segundo lugar, las plantas y sus partes, los animales y sus partes, y finalmente el universo físico y sus partes, mientras ciertas escuelas dicen que las Formas y los objetos de las matemáticas son sustancias. Tenemos argumentos que nos permiten llegar a la conclusión de que hay otras sustancias, la esencia y el substrato. Además, en otro aspecto el género parece más sustancial que las varias especies, y los universales más que los particulares. Las Ideas se relacionan con el género y lo universal, creyéndose son sustancia en virtud del mismo argumento. Puesto que la esencia es sustancia, y la definición es fórmula de la esencia, hemos tenido que considerar la definición y la atribución esencial. Puesto que la definición es

una fórmula, y la fórmula tiene partes, hemos tenido que considerar también con referencia a la noción de «parte», qué son partes de la sustancia y qué no son, y si las partes de la sustancia son también partes de la definición. Además, ni el universal ni el género son sustancia; más adelante estudiaremos las Ideas y los objetos de las matemáticas, porque algunos afirman son sustancias lo mismo que las sensibles.

Ahora resumiremos nuestro estudio sobre las sustancias reconocidas como tales en general. Se trata de las sustancias sensibles y éstas todas tienen materia. El substrato es sustancia, y éste es en un sentido la materia (entendiendo por materia aquello que no siendo *entidad* realmente, lo es potencialmente), y en otro sentido la fórmula o forma (aquello que siendo «*entidad*» puede formularse independientemente), y en tercer lugar el compuesto de estos dos, lo sólo que se genera y destruye, y que es, sin restricción, capaz de existir independientemente, porque entre las sustancias que pueden expresarse por completo en una fórmula algunas son separables y otras no lo son.

Es evidente que también la materia es sustancia, porque en todas las mutaciones opuestas sufridas hay algo que sufre dichas mutaciones, v. g., respecto al lugar lo que está *aquí* ahora y luego en *otra parte*, y referente al aumento lo que ahora tiene un tamaño es luego menor o mayor, y en lo concerniente a la alteración, lo que ahora goza de salud luego sufre enfermedad, y lo mismo respecto de la sustancia hay algo que ahora se está generando y



luego está en proceso de destrucción, y ahora sufre el proceso como «*entidad*» y luego lo sufre respecto de una privación de carácter positivo. Y en *esta* transmutación quedan comprendidas las otras; pero en una o dos de las otras no está comprendida ésta, por no ser necesario, si una cosa tiene materia para cambiar de lugar, tenga también materia para la generación y la destrucción.

La diferencia entre devenir en el sentido lato y devenir en sentido restringido ha sido ya establecida en nuestra obra sobre la «*Física*».

## CAPÍTULO II

Puesto que la sustancia que existe como substrato y como materia es generalmente reconocida, y esto es lo que existe potencialmente, queda por decir qué es la sustancia de las cosas sensibles en el sentido de *acto*. Parece que Demócrito cree hay tres géneros de diferencia entre las cosas: el cuerpo substancial, la materia, es uno y el mismo, pero difieren en forma, o en movimiento, es decir, posición, o intercontacto, es decir, en orden. Es evidente que existen muchas diferencias, por ejemplo, algunas cosas se caracterizan por la manera de estar compuesta su materia, v. g., las cosas formadas por la combinación, como el *aguamiel*, otras por estar ligadas, como *un haz*, otras por estar pegadas, como *un libro*, y otras por estar clavadas, como una *arquilla*, habiéndolas también de más de una de dichas maneras, y otras por posición, v. g.: *umbral* y *dintel* (por diferir estos últimos debido a estar colocados de cier-

ta manera), otras por el tiempo, v. g., *almuerzo* y *desayuno*, otros por el lugar, v. g., *los vientos*, otras por las cualidades propias de las cosas sensibles, v. g., *dureza* y *blandura*, *densidad* y *fluidéz*, *sequedad* y *humedad*, y algunas por algunas de estas cualidades, otras por todas ellas, y en general algunas por exceso y algunas por defecto. Es evidente que la palabra «*es*» tiene precisamente otros tantos significados; una cosa *es* un *umbral* por estar en tal o cual posición, y su *sér* significa su situación en esa posición, mientras que *ser hielo* significa estar solidificado de tal o cual manera. Y el *sér* de algunas cosas se definirá por *todas* estas cualidades, porque algunas de sus partes están fundidas, otras combinadas, otras ligadas, otras solidificadas, mientras otras presentan las otras diferencias, v. g.: *la mano* o *el pie* requieren definición compleja. Por lo tanto, debemos descubrir los géneros de diferencias (porque éstos serán los principios de *sér* de las cosas), v. g., las cosas caracterizadas por *el más* o *el menos*, o por *lo denso* o por *lo flúido*, y por otras cualidades de esta índole; porque todas estas son formas de exceso y defecto. Y cualquier cosa caracterizada por configuración o por suavidad y aspereza está caracterizada por *lo recto* y *lo curvo*. En cuanto a otras cosas su *sér* significará estar combinadas, y su no *sér* significa lo opuesto.

Claro es que, debido a estos hechos, puesto que su sustancia es la causa del *sér* de toda cosa, debemos indagar en estas diferencias cuál es la causa del *sér* de cada una de estas cosas. Ahora bien, ninguna de esas diferencias es sustancia, ni aun cuando vaya

acoplada a la materia, siendo sin embargo lo análogo a la sustancia en todos los casos; y de la misma manera que en las sustancias aquello que atribuido a la materia es el acto en sí, también en todas las demás definiciones es lo que más se parece al acto perfecto, v. g., si tuviésemos que definir un *umbral*, habría que decir: «*madera o piedra en tal o cual posición*»; de tratarse de una *casa* diríamos: «*ladrillos y vigas en tal y cual posición*» (pudiendo existir también algún propósito en algunos casos), y de tener que definir *el hielo* debería decirse: «*agua helada o solidificada de tal y cual manera*», y en cuanto a la armonía: «*tal y cual combinación de agudos y graves*», y así sucesivamente en otros casos.

Es natural, pues, que el acto o la fórmula es diferente siempre que la materia sea diferente, porque en algunos casos es la composición, en otros la combinación y en otros algún otro atributo de los mencionados. Por eso, entre los aficionados a la definición, aquellos que definen la casa como piedras, ladrillos y vigas nos hablan de la casa potencial, puesto que eso son los materiales, la materia, mientras aquellos que proponen esta definición: «*recinto para albergar enseres y seres vivientes*», o algo por este estilo, nos hablan del acto. Los que combinen ambas cosas nos hablarán de una tercera clase de sustancia, compuesta de materia y forma (porque la fórmula que procura las diferencias parece ser relación de la forma o realidad, mientras la que procura los componentes es más bien relación de la materia); otro tanto puede aplicarse al género de definición que Architas acostumbraba a aceptar; son

relaciones de la forma y la materia combinadas; v. g.: *¿qué es tiempo sereno? La ausencia de movimiento en gran extensión de aire, aire es la materia, y ausencia de movimiento es la actualidad y sustancia. ¿Qué es la calma? La tranquilidad del mar; el substrato material es el mar, y la actualidad o forma es la tranquilidad.* De lo dicho se desprende naturalmente qué es la sustancia sensible y cómo existe, un género de ella como materia, otro como forma o actualidad, mientras el tercer género es el compuesto de ambos.

### CAPITULO III

No debe escapar a nuestra observación que algunas veces no es muy ostensible que el nombre signifique la sustancia compuesta, o la actualidad o la forma, v. g.: si «*casa*» es signo de la cosa compuesta, es decir «*una cubierta que consta de ladrillos y piedras superpuestas de tal y cual manera*», o de la actualidad o la forma, «*una cubierta*», y si una línea es «*dualidad en longitud*» o «*dualidad*», y si un animal es «*un alma en un cuerpo*» o «*un alma*», porque alma es la sustancia o actualidad de algún cuerpo. Pudiere aplicarse «*animal*» a ambas cosas, no como algo definible por una fórmula, sino relacionado con una sola cosa. Pero la cuestión, aunque importante para otro propósito, carece de importancia en cuanto a la investigación de la sustancia sensible, porque la esencia se atribuye ciertamente a la forma y a la actualidad; porque «*alma*» y «*ser alma*» son lo mismo, pero «*ser hombre*» y «*hombre*» no son lo mis-

mo, a no ser que haya que llamar hombre al alma desnuda; de esta manera la cosa es la misma que su esencia interpretándola de un modo, no siéndolo de otro.

Si nos fijamos observaremos que la sílaba no consta de letras+juxtaposición, no siendo tampoco la casa ladrillos+yuxtaposición; esto cierto, porque la yuxtaposición o combinación no consiste en aquellas cosas cuya yuxtaposición o combinación es, pudiéndose aplicar lo mismo en todos los demás casos, v. g., si *el umbral* se caracteriza por su posición, la posición no está constituida por *el umbral*, sino que más bien este último estará constituido por la primera. Tampoco es el hombre animal+bípedo, sino que debe haber algo además de esas cosas, si es que son materia, algo que no es ni elemento en el todo, ni un compuesto, sino la sustancia; lo que ocurre es que la gente lo elimina, afirmando sólo la materia. Si, por lo tanto, esto es la causa del ser de la cosa, y si la causa de su ser es su sustancia, no será la sustancia en sí lo que afirman o establecen.

(Esta debe o ser eterna o ser destructible, no estando nunca en curso de ser destruída, y debe haber devenido sin haber estado nunca en curso de devenir; pero se ha probado y explicado en otra parte que nadie crea o genera la forma, sino que lo que se crea es el individuo, es decir, el complejo de la forma y la materia. No se ha aclarado todavía si las sustancias de las cosas destructibles pueden existir independientemente, excepto en *algunos* casos en que esto es naturalmente imposible, v. g., en lo referente a las cosas que no pueden existir

independientemente de los casos individuales, como *una casa o un utensilio*. Quizás ni estas cosas, ni ninguna de las otras no formadas por la naturaleza, son sustancias en absoluto, porque pudiese decirse que la naturaleza en los objetos naturales es la única sustancia que se halla en las cosas perecederas.)

Por lo tanto, la dificultad habitual que presentaba la escuela de Antísthenes y otras personas faltas de cultura, goza de cierta oportunidad. Afirmaban aquéllos que *la quiddidad* no puede definirse (porque la definición que se da es un «*largo galimatias*»); no obstante, creían posible explicar en la actualidad *de qué clase* es una cosa, v. g.: *la plata*, no diciendo *lo que es*, sino diciendo que *es parecida o semejante al estaño*. Por lo tanto, es posible definir y formular un género de sustancia, es decir, el género compuesto, ya sea perceptible o inteligible, pero las partes primeras que lo constituyen no pueden definirse, puesto que una fórmula definidora atribuye algo a algo, y una parte de la definición debe representar el papel de materia y la otra el de la forma.

También es claro que, si las sustancias son números en un sentido, lo son en éste, y no como números de unidades como algunos dicen, porque una definición es una especie de número; porque (1) es divisible, y en partes divisibles (puesto que las fórmulas definidoras no son infinitas), y también el número es de esta naturaleza. Y (2), de la misma manera que cuando una de las partes de que consta el número ha sido quitada o añadida al número no es ya el mismo número, sino uno diferente, hasta en

el caso de ser la más reducida parte la que se haya quitado o añadido, la definición y la esencia no continuarán siendo las mismas cuando se haya quitado o añadido algo. Y (3) el número debe ser algo en virtud de lo cual es Unidad, cosa que no pueden afirmar estos pensadores, es decir, lo que le hace ser unidad, si es que lo es (porque o no es unidad, sino una especie de montón, o de serlo, hay que decir qué es lo que hace unidad de una pluralidad); y la definición es una, no pudiendo tampoco decirnos ellos qué es lo que hace *sea* una. Esto es resultado natural, pudiéndose aplicar debido a esta misma razón, siendo una la sustancia en el sentido que hemos mencionado, pero no, como dicen algunos, por ser una especie de unidad o punto, porque cada una es un acto perfecto y una naturaleza definida. Y (4) de la misma manera que el número no admite el más y el menos, tampoco los admite la sustancia, en el sentido de la forma, y si alguna sustancia los admite, será únicamente la sustancia que lleva consigo materia. Consideramos lo expresado suficiente en cuanto a la generación y destrucción de las llamadas sustancias, en qué sentido es posible y en cuál es imposible, y de la reducción de las cosas al número.

#### CAPÍTULO IV

En lo concerniente a la sustancia material no debemos olvidar que aun en el caso en que todas las cosas provengan de la misma causa primera o tengan las mismas cosas como causas primeras, y si la mis-

ma materia sirve de punto de partida para su generación, hay sin embargo una materia propia de cada una de ellas, v. g., para *la flema lo dulce o lo graso*, y para *la bilis lo amargo*, u otra cosa, aunque quizás ellas provengan de la misma materia original. Hay veces que contribuyen varias materias a una misma cosa, cuando una materia es materia de la otra, v. g.: *la flema proviene de la grasa y de lo dulce, si la grasa proviene de lo dulce, proviniedo de la bilis por análisis de la bilis en su última materia*; porque hay que tener en cuenta que una cosa proviene de otra en dos sentidos, ya por hallarla en período ulterior, o porque es producida si se analiza la otra en sus constituyentes originales. Cuando la materia es una, puede producirse cosas diferentes debido a la diferencia en la causa motriz, v. g., *de la madera puede hacerse tanto una arquilla como una cama*. Pero algunas cosas diferentes deben tener diferente su materia, v. g.: *una sierra no puede hacerse de madera*, no estando esto tampoco en la potencia de la causa motriz, porque no puede hacer una sierra de lana o madera. Pero, si en efecto, la misma cosa puede hacerse de materiales diferentes, claro es que el arte, es decir, el principio motor, es el mismo, porque si tanto la materia como la causa motriz fueren diferentes, el producto lo sería también.

Cuando se indaga sobre la causa de algo, puesto que se habla de las «causas» en varios sentidos, hay que exponer todas las causas posibles; v. g.: *¿cuál es la causa material del hombre? ¿Diremos que es «el flujo menstrual»? ¿Cuál es la causa motriz? ¿Di-*



remos que es *el semen*? ¿Y la causa formal? Su esencia. ¿Y la causa final? Su fin u objeto. Tal vez las dos últimas sean la misma. Lo que debemos expresar son las causas inmediatas. ¿Cuál es la causa material? No hay que mencionar el fuego o la tierra, sino la materia peculiar de la cosa.

En lo referente a las sustancias naturales y generables, si las causas son realmente éstas y en el indicado número y tenemos que saber las causas, habrá que indagar de este modo, si queremos efectuarlo adecuadamente; pero en lo concerniente a las sustancias naturales pero *eternas*, procederemos de modo distinto; tal vez algunas no tengan materia, o materia que no es de esta clase, sino únicamente la móvil respecto del lugar. Tampoco pertenece la materia a las cosas existentes por naturaleza, pero que no son sustancias, siendo su substrato la *sustancia*, v. g., ¿cuál es la causa del eclipse? ¿Cuál es su materia? No vemos ninguna, siendo la *luna* la que sufre el eclipse. ¿Cuál es la causa motriz que extinguió la luz? La tierra. Quizás no exista la causa final. El principio formal es la fórmula definidora, mas es oscura, de no encerrar la causa; v. g., ¿Qué es eclipse? Privación de luz; mas si añadimos «*porque la tierra se interpone*», ésta será la fórmula que encierra la causa. Si se trata *del sueño* no aparece claro lo que inmediatamente sufre el efecto. ¿Habrá que decir que es el animal? Sí, pero el animal ¿en virtud de qué?, es decir, ¿cuál es el sujeto inmediato? El corazón o alguna otra parte. Y luego, ¿por qué es producido? Y luego, ¿cuál es el efecto? ¿el del sujeto inmediato y no el del animal entero? ¿Habrá que

decir es la inmovilidad de tal o cuál género? Sí, pero, ¿a qué proceso en el sujeto inmediato se debe?

## CAPITULO V

Puesto que algunas cosas existen y no existen sin que se generen ni destruyan, v. g.: los puntos, si podemos decir que *existen*, y las formas en general, porque no es «blanco» lo que deviene, sino la madera la que deviene blanca, si todo lo que se genera proviene de algo y deviene algo, no todos los contrarios pueden provenir uno de otro, sino que *un hombre pálido* proviene de uno moreno y lo pálido proviene de lo moreno en diferentes sentidos. Tampoco todas las cosas tienen materia, sino aquellas que devienen y se transforman una en otra. Las cosas que, sin sufrir nunca el curso de la transformación o movimiento, existen o no existen, no tienen materia.

Se nos presenta una dificultad en la cuestión de cómo la materia de cada cosa se relaciona con sus estados contrarios; v. g., si el cuerpo es potencialmente *sano*, y *la enfermedad* es contraria a la salud, ¿es potencialmente ambas cosas *sano* y *enfermo*? ¿Es *el agua vino* y *vinagre* potencialmente? A esto respondemos que es la materia del uno en virtud de su estado positivo y su forma, y en cuanto al otro en virtud de la privación de su estado positivo y su corrupción contraria a su naturaleza. También es difícil decir por qué no se dice que *el vino* es la materia del *vinagre* ni *vinagre* potencialmente (aunque el vinagre se produzca de aquél), y por qué no de-

timos que *un hombre vivo* es potencialmente *un hombre muerto*. De hecho no lo son, mas las corrupciones de que se trata en este caso son accidentales, siendo la *materia* del animal la que es en sí en virtud de su corrupción la potencia y materia de un cadáver, y el agua la que es materia del vinagre; porque *el cadáver* proviene *del animal*, y *el vinagre del vino*, como proviene *la noche del día*. Y todas las cosas que se transforman así una en otra deben retroceder volviendo a su materia, v. g., si de un cadáver se produce un animal, el cadáver primeramente retrocede volviendo a su materia, y sólo entonces llega a ser animal; y el vinagre primeramente retrocede volviendo al agua, y sólo entonces se convierte en vino.

## CAPÍTULO VI

Volviendo a la dificultad que hemos mencionado respecto de las definiciones y los números: ¿cuál es la causa de su unidad? Cuando se trata de cosas que tienen varias partes y en las que la totalidad no es como si dijésemos un mero montón, sino que el todo es algo además de las partes, habrá una causa, porque aun en los cuerpos el contacto es causa de unidad en algunos casos, y en otros la viscosidad, o alguna otra cualidad parecida. La definición es una serie de palabras que forman una unidad, no por estar relacionadas unas con otras, como la «*Iliada*», sino por tratar de un objeto. ¿Qué es, pues, lo que hace que el hombre sea unidad? ¿Por qué es unidad y no pluralidad, v. g., *animal + bípedo*, especialmente

si hay, como algunos afirman, *un animal en sí y un bípedo en sí*? ¿Por qué no son esas formas en sí el hombre, de manera que existiese el hombre por participación no en el hombre, ni en una Forma, sino en dos, *animal* y *bípedo*, y que en general fuese el hombre no una cosa, sino más de una, *animal* y *bípedo*?

Es evidente que si la gente procede de este modo en su habitual manera de definir y expresarse, no podrá explicar y resolver la dificultad. Pero, si como indicamos, un elemento es materia y el otro forma, y uno es potencialmente y el otro actualmente, ya no podrá considerarse esta cuestión como dificultad; porque esta dificultad es la misma que surgiría si «*bronce redondo*» fuera la definición de «*capa*», porque esta palabra sería signo de la fórmula definidora, de modo que la cuestión será: ¿cuál es la causa de la unidad de «*redondo*» y «*bronce*»? La dificultad desaparece, porque uno es materia, el otro forma. ¿Qué es lo que causa esto, es decir, que lo que era potencialmente sea actualmente, de no ser el agente, al tratarse de cosas que son generadas? Porque no hay otra cosa debido a la cual *la esfera potencial* devenga esfera actual, sino que ésta fuese la esencia de ambas. Hay materia inteligible y materia perceptible, y en una fórmula siempre hay un elemento de materia lo mismo que uno de actualidad, v. g., el círculo es «*una figura plana*». Pero entre las cosas que no tienen materia, ya fueren inteligibles, ya perceptibles, todas son por su naturaleza esencialmente un género de unidad, de la misma manera que son esencialmente un género de ser,

sustancia individual, cualidad o cantidad (y por ello en sus definiciones nada hay «*existente*» ni «*unidad*»), y su esencia es por su misma naturaleza un género de unidad de la misma manera que es un género de sér, y por eso ninguna de ellas tiene razón fuera de sí misma de ser una, ni de ser un género de sér, porque todas ellas son por su naturaleza un género de sér y un género de unidad, no como sér en el género del «*sér*» o «*unidad*», tampoco en le sentido que sér y unidad pueden existir independientemente de los individuos.

Debido a la dificultad sobre la unidad hablan algunos de «*participación*», suscitando la cuestión de cuál es la causa de la participación y qué es participar; otros nos hablan de «*comunión*», como Lycóphron dice que el conocimiento es una comunión del conocer con la mente; otros dicen que la vida es una «*composición*» o «*conexión*» del alma con el cuerpo. No obstante, en todos los casos se aplica la misma explicación, porque *estar sano*, de acuerdo con estas indicaciones, será «*comunión*», «*conexión*» o «*composición*» del alma y la salud, y el hecho de que *el bronce sea un triángulo* será «*composición*» de *bronce* y *triángulo*, y el hecho de que *una cosa sea blanca* será «*composición*» de *superficie* y *blancura*. Lo que ocurre es que la gente busca una fórmula unificadora, y una diferencia, entre potencia y acto perfecto. Pero, como hemos dicho ya, la materia inmediata y la forma son una y misma cosa, la una potencialmente, actualmente la otra. Por lo tanto, lo mismo es preguntar cuál es en general la causa de la unidad que preguntar por qué es uno

el sér de la cosa, porque todas las cosas son unidad, y lo potencial y lo actual son uno de algún modo. Por lo tanto, no hay otra causa de ello, a menos que haya algo que causase el movimiento desde la potencia al acto. Todas las cosas que *no* tienen materia son unidades esencialmente *sin restricción*.

# LIBRO VIII

## CAPÍTULO I

Ya hemos tratado de lo que *es* primero, a lo que se refieren todas las demás categorías del sér, es decir, la sustancia; porque en virtud del concepto de sustancia se dice que todas las demás existen: cantidad y cualidad y las de esta índole; puesto que se observa que todas llevan consigo el concepto de sustancia, como dijimos en la primera parte de nuestra obra. Y como «*sér*» se divide en un sentido en cosa individual, cualidad y cantidad, y en otro se distingue con respecto de la potencia y acto perfecto, y de función, hablaremos ahora sobre la potencia y la completa actualidad o acto. Primeramente explicaremos la potencia en el más estricto de los sentidos, el cual, sin embargo, no es el más *útil* para nuestro presente propósito; porque la potencia y el acto se extienden rebasando los casos que llevan consigo referencia a movimiento. Pero una vez hayamos tratado de este primer género, en nuestra disertación sobre el acto explicaremos los otros géneros de potencia también.

Ya indicamos en otra parte que «*potencia*» y la palabra «*poder*» tienen varios sentidos. Pasaremos por alto todas las potencias así llamadas erróneamente; porque algunas se denominan de este modo por ana-

logía, como en geometría decimos que una cosa es o no es «potencia» de otra en virtud de la presencia o ausencia de alguna relación existente entre ellas. Mas todas las potencias que se conforman al mismo tipo son principios originales de algún género, llamándose potencias por referencia a un primer género de potencia, que es principio original de transformación en otra cosa o en la cosa misma considerada como otra. Porque un género es una potencia de poder ser afectada, es decir, el principio original, en la misma cosa que es afectada o sufre, de ser transformada pasivamente por otra cosa o por sí misma considerada como otra; otra clase es un estado de insensibilidad al movimiento o transformación hacia lo peor y a la destrucción por otra cosa, o por la misma cosa considerada como otra, en virtud de un principio original de movimiento. Todas estas definiciones encierran la fórmula de la potencia en el primer sentido. Además, las llamadas potencias son potencias, ya actúen meramente o sufran, afecten o sean afectadas *bien*, de manera que aun en las fórmulas de las últimas están encerradas las fórmulas de los primeros géneros de potencia en cierto modo.

Es evidente que, en un sentido, la potencia activa y pasiva es una (porque una cosa puede ser *capaz* ya porque puede sufrir o porque otra cosa puede sufrir por su causa), pero en otro sentido las potencias son diferentes, porque una de ellas está en la cosa que sufre, debido a que contiene cierto principio original, y porque aun la materia es principio original, por lo que la cosa que sufre sufre,



una cosa por una, otra por otra; porque lo que es *oleaginoso* puede arder, y lo que *cede* de manera particular puede ser aplastado; lo propio ocurre en todos los demás casos. Pero la otra potencia está en el agente, v. g.: *el calor* y *el arte de edificar* existen, uno en lo que puede producir calor y otro en *el hombre* que puede edificar. Y así, en cuanto una cosa es unidad orgánica, no puede sufrir o ser afectada por sí misma, puesto que es *una* sola y no *dos* cosas diferentes. «*Impotencia*» e «*impotente*» representan la privación contraria a la potencia de este género, de modo que cada potencia pertenece al mismo sujeto y se refiere al mismo proceso que la impotencia correspondiente. Privación tiene varios sentidos, porque significa (1) aquello que no tiene cierta cualidad y (2) lo que pudiere naturalmente tenerla pero no la tiene, ya (A) en general o (B) cuando pudiere tenerla naturalmente, y ya (a) de alguna manera particular, v. g., cuando no la tiene por completo, o (b) cuando no la tiene en absoluto. Y en ciertos casos, si las cosas que tienen naturalmente una cualidad la pierden por la violencia, decimos han sufrido privación.

## CAPÍTULO II

Puesto que algunos de esos principios originales existen en las cosas inanimadas, y otros en las animadas, y en el alma, y en la parte racional de ella, claro es que algunas potencias no serán racionales, yendo otras acompañadas de la fórmula racional. A esto se debe que todas las artes, es decir, todas

las formas productivas de conocimiento sean potencias, por ser principios originales de movimiento en otra cosa o en el artista mismo considerado como otro.

Y cada una de las otras que vaya acompañada de fórmula racional es también capaz de efectos contrarios, pero una potencia irracional produce un efecto, v. g., *lo caliente* es únicamente capaz de calentar, pero *el arte de la medicina* puede producir salud y enfermedad. La razón de esto es que la ciencia es fórmula racional, y la misma fórmula racional explica la cosa y su privación, pero no de la misma manera, aplicándose en un sentido a ambas cosas mientras que en otro se aplica más bien al hecho positivo. Por eso tales ciencias deben tratar de los contrarios, del uno en virtud de su propia naturaleza y del otro no en virtud de ella, porque la fórmula racional se aplica a un objeto en virtud de la naturaleza de dicho objeto, al otro en un sentido, accidentalmente, puesto que presenta el contrario debido a negación y eliminación, porque el contrario es la privación primera siendo esto la eliminación del término positivo. Ahora bien, los contrarios no existen en la misma cosa, sino que la ciencia es una potencia dependiente de la posesión de una fórmula racional, y el alma posee un principio original de movimiento; por eso, mientras *lo sano* produce sólo *salud* y *lo calorífico* sólo *calor*, y *lo frigorífico* sólo *frío*, *el hombre de ciencia* produce ambos efectos contrarios; porque la fórmula racional es tal que se aplica a ambos, aunque no de la misma manera estando en un alma que posee principio original

de movimiento; de manera que el alma pondrá en movimiento ambos procesos, arrancando del mismo principio original, encadenándolos a la misma cosa. De esa manera las cosas cuya potencia está de acuerdo con una fórmula racional actúan contrariamente a las cosas cuya potencia es irracional, porque los productos de la primera figuran y dependen de un principio original, la fórmula racional.

Es evidente que la potencia meramente activa o pasiva está encerrada en la de actuar o sufrir *bien*, mientras que la última no lo está siempre en la primera, porque el que obra bien necesariamente obra, mientras que el que obra meramente no obra necesariamente bien.

### CAPÍTULO III

Hay quien dice, como la escuela de Megara, que una cosa «*puede*» obrar únicamente cuando está en acción, y que cuando no lo está «*no puede*» obrar, v. g., que *el que no está edificando no puede edificar*, sino sólo el que esté edificando (mientras edifica), afirmando otro tanto en todos los demás casos. No es muy difícil observar el absurdo que encierra dicha opinión.

Según este modo de pensar, es evidente que un hombre no será constructor a menos que esté construyendo (porque ser constructor significa ser capaz de construir), ocurriendo otro tanto en cuanto a las demás artes. Si, por lo tanto, es imposible poseer tales artes si uno no las aprendiere alguna vez adquiriéndolas, y es entonces imposible no poseer-

las si alguien las perdiere alguna vez (ya por olvido o algún accidente o debido al tiempo, puesto que no puede ser por destrucción del *objeto*, porque éste es eterno), no poseería el hombre el arte una vez hubiere cesado de dedicarse a él, y, no obstante, pudiere inmediatamente construir o edificar de nuevo; ¿cómo obtenía entonces el arte? Lo mismo ocurre en lo referente a las cosas inanimadas; nada será frío o caliente o dulce o perceptible si la gente no está percibiéndolo, de manera que los defensores de dicha opinión tendrán que sustentar la doctrina de Protágoras. En ese caso nada tendría percepción de no estar percibiendo, es decir, ejerciendo la percepción. Si, por lo tanto, *lo ciego* es lo que no tiene vista cuando naturalmente debiera tenerla, aun cuando naturalmente la tuviere y aun cuando existiere, el mismo individuo sería ciego muchas veces durante el día, como pudiera ser sordo.

Además, si lo que está privado de potencia es incapaz, lo que no ocurre ahora será incapaz de ocurrir; mas el que diga de lo que es incapaz de ocurrir que ocurre o puede ocurrir, dirá lo que no es cierto, porque eso es lo que significa incapacidad. Por lo tanto, estas opiniones descartan el movimiento y el devenir. Porque lo que está en pie lo estará siempre, y lo que esté sentado lo estará siempre, puesto que si está sentado no se levantará, porque lo que, según se nos dice, no puede levantarse será incapaz de levantarse. Pero eso no podemos afirmarlo; de manera que es evidente que potencia y acto son diferentes (mientras dichas opiniones hacen sean lo mismo, de modo que no es poca cosa lo que

pretenden aniquilar); de manera que es posible que una cosa sea capaz de ser y no *sea* y capaz de no ser, y sin embargo, *sea*, ocurriendo lo mismo en cuanto a las demás clases de atributo; puede ser capaz de andar y sin embargo no anda, o capaz de no andar y sin embargo anda. Y una cosa es capaz de hacer algo de no haber nada que imposibilite la actuación de aquello sobre lo que se dice tiene capacidad. Quiero decir, v. g., que si una cosa es capaz de sentarse y está en libertad para sentarse, no habrá nada que imposibilite se siente realmente; y del mismo modo, si es capaz de ser movida o de moverse, o de estar en pie o hacer se esté en pie, o de ser o devenir, o de no ser o no devenir.

La palabra «acto», que relacionamos con «*realidad perfecta*», ha sido principalmente extendida de los movimientos a otras cosas, porque acto en el estricto sentido se considera idéntico a movimiento; por eso la gente no asigna movimiento a las cosas inexistentes, aunque les asigne otros atributos; v. g.: se dice que las cosas inexistentes son objetos del pensamiento y del deseo, pero no que son móviles, y esto debido a que mientras no existen en acto hipotéticamente, existirían realmente si fueren móviles, porque entre las cosas inexistentes algunas existen potencialmente, pero no *existen*, por no existir en la completa realidad (en acto).

## CAPITULO IV

Si lo que hemos explicado es idéntico a lo capaz o puede reducirse a ello, no será cierto decir «*esto es capaz de ser pero no será*», cosa que encerraría en sí que las cosas incapaces de ser se desvanecerían. Supongamos, por ejemplo, que un hombre, (uno de esos que no consideran lo incapaz de ser), dijese que la relación de la diagonal con el lado del cuadrado es capaz de medirse, pero no se medirá, porque una cosa puede muy bien ser capaz de ser o devenir, y sin embargo, no ser o no estar a punto de ser o devenir. Pero necesariamente se desprende de las premisas, que si realmente supusiésemos aquello que no es, pero que es capaz de ser, que era o había llegado a ser, nada habría imposible en esto, mas el resultado *será* imposible, porque la medición de la diagonal es imposible, pues lo falso y lo imposible *no* son lo mismo; es falso que estés en pie ahora, no siendo imposible que estuvieras en pie.

Al mismo tiempo es evidente que si, cuando A es real, B debe serlo, cuando A es posible, debe serlo B también. Porque si no es necesario que B sea posible, nada hay que evite no lo sea. Supongamos ahora que A sea posible. Cuando A era posible estábamos de acuerdo que nada imposible se desprendía si se suponía que A fuese real; y entonces B debía ser naturalmente real. Mas suponíamos que B era imposible. Supongamos, pues, que sea imposible. Si, por lo tanto, B es imposible, también debe serlo A: pero como *se* suponía que la primera era

imposible, lo sería también la segunda. Si, por lo tanto, A es posible, lo será B también, de estar relacionadas de manera tal que si A es real, B debe serlo también. Si, por lo tanto, A y B relacionadas de tal manera, B no es posible en esta condición, A y B no estarán relacionadas cual se suponía. Y si cuando A es posible, debe serlo asimismo B, entonces si A es real, debe serlo también B. Porque decir que B debe ser posible, si A lo es, significa esto: que si A es real tanto durante el tiempo en que se suponía capaz de ser real como en la manera de serlo, también B debe ser real durante el mismo tiempo y de la misma manera.

## CAPITULO V

Como todas las potencias son innatas, como los sentidos, o vienen con la práctica (como el poder tocar la flauta), o por aprendizaje (como la potencia artística), aquellas que vienen con la práctica o la fórmula racional deberemos adquirirlas por medio de previo ejercicio, no siendo esto necesario de tratarse de aquellas que no sean de esta naturaleza y que encierran pasividad.

Desde el momento en que lo que es «capaz» es capaz de algo y en algún tiempo y de alguna manera (con todas las demás limitaciones que deben existir en la definición), y puesto que algunas cosas pueden producir movimiento de acuerdo con una fórmula racional y sus potencias encierran tal fórmula, mientras otras cosas son irracionales y sus potencias son irracionales, y las primeras deben re-

residir en una cosa viviente, en tanto que las últimas pueden residir tanto en las vivientes como en las inanimadas, respecto de las potencias de esta última clase, cuando el agente y el paciente se encuentran en la manera apropiada de la potencia de que se trate, uno de ellos debe obrar y el otro sufrir, cosa que no es necesaria en cuanto a la primera clase de potencia citada. Porque todas las potencias irracionales son productivas de un efecto cada una, mientras que las racionales producen efectos contrarios, de manera que si produjesen sus efectos necesariamente producirían efectos contrarios al mismo tiempo, cosa que es imposible. Debe haber, por lo tanto, algo que decida; me refiero al deseo o a la voluntad, porque cualquiera de ambas cosas que desee el animal decisivamente lo hará cuando se halle en presencia del objeto pasivo, de la manera apropiada a la potencia de que se trate. Por lo tanto, todo lo que tenga potencia racional, cuando desee aquello para lo que tenga poder, debe hacerlo, de poseer la potencia o poder de que se trate cuando el objeto pasivo esté en presencia y en cierto estado; de no ser así no será capaz de obrar o actuar. (No precisa añadir la restricción: *si nada exterior lo impide*, porque posee la potencia en las condiciones que esto es potencia de actuar, no siéndolo en toda circunstancia, sino en ciertas condiciones, entre las cuales figurará la exclusión de los obstáculos exteriores, porque éstos son excluidos por algunas de las restricciones positivas). Y así, aun si alguien tiene un deseo racional, o un apetito, que le impulsan a hacer dos cosas o cosas contrarias al mismo tiempo, no



las hará, porque no es en estas condiciones como se posee el poder sobre ellas, no siendo tampoco potencia para efectuarlas ambas al mismo tiempo, puesto que uno hará las cosas para las que posee potencia en las condiciones en que uno la posee.

## CAPITULO VI

Puesto que hemos tratado de la potencia motriz, vamos a tratar ahora sobre el acto, qué es y qué clase de cosa es el acto, porque durante el curso de nuestro análisis se aclarará también, en lo referente a lo potencial, que no sólo atribuimos potencia a aquello cuya naturaleza es mover otra cosa, o ser movido por otra cosa, ya sin restricción o de algún modo particular, sino que también empleamos la palabra en otro sentido, que ha motivado la indagación durante el curso de la cual tratamos estos sentidos también. Acto, pues, es la existencia de una cosa, no a la manera como expresamos al decir «*potencialmente*»; v. g., decimos que potencialmente está la estatua de Hermes en el bloque de madera y que la media línea está en la entera, porque pudiera ser separada, y hasta llamamos hombre de ciencia al que no esté estudiando, si es capaz de estudiar; la cosa que esté en contraste con cada una de las dichas existe en acto. En los casos particulares por inducción puede comprenderse lo que queremos decir, no debiendo buscar definición de todo sino contentarnos con comprender la analogía, que es como lo que está construyendo es para lo que es capaz de construir, y lo despierto para el sueño, y lo

que está viendo para lo que tiene los ojos cerrados pero que tiene vista, y aquello que ha sido formado de la materia para la materia, y lo que ha sido elaborado para lo no elaborado. Definamos el acto empleando un miembro de esta antítesis, y lo potencial por el otro. Pero no se dice que todo exista en acto en *el mismo sentido*, sino sólo por analogía (como A está en B o es a B, C está en D o es a D, porque algunas cosas están en la relación que está el movimiento con la potencia, y las otras como la sustancia con alguna clase de materia.

También lo infinito y *lo vacío* y todas las demás cosas parecidas se dice existen potencialmente y en acto en diferente sentido al que se aplica a muchas otras cosas, v. g., a lo que ve o anda o es visto. Porque estos atributos pueden alguna vez aplicarse ciertamente sin restricción a dicha última clase de cosas, puesto que lo visto se llama así algunas veces porque se le ve, otras veces por ser capaz de ser visto. Pero lo infinito no existe potencialmente en el sentido que tenga alguna vez en acto existencia independiente; existe potencialmente únicamente para el conocimiento, porque el hecho de que el proceso de división nunca llega a fin garantiza que esta actividad existe potencialmente, pero no que lo infinito exista independientemente.

Puesto que entre las acciones limitadas no hay ninguna que sea fin, sino que todas se relacionan con el fin, v. g., *el desengrase y las partes del cuerpo mismas cuando uno adelgaza están en movimiento de este modo* (es decir, que no son entonces aquello a lo que se dirige el movimiento), por eso no es ac-

ción, o al menos no lo es por completo, por no ser fin, pero ese movimiento en el que el fin existe es acto. V. g., *estamos viendo y hemos visto al mismo tiempo, estamos comprendiendo y hemos comprendido, estamos pensando y hemos pensado* (mientras no es cierto que estemos aprendiendo y hayamos aprendido o estemos siendo curados y hayamos sido curados al mismo tiempo). Al mismo tiempo estamos viviendo bien y hemos vivido bien, somos felices y hemos sido felices. De no ser así el proceso hubiere cesado alguna vez, como cesa el proceso de adelgazar, pero según las cosas no cesa; estamos viendo y hemos vivido. Por eso debemos llamar a una serie de esos procesos movimientos, y a la otra actos, porque todo movimiento es incompleto (adelgazando, aprendiendo, andando, edificando, son movimientos e incompletos) por no ser cierto que al mismo tiempo una cosa esté andando y haya andado, o esté construyendo y haya construído, o esté deviniendo y haya devenido, o esté siendo puesta en movimiento y haya sido movida, sino que lo que está siendo puesto en movimiento es diferente de lo que ha sido movido, y lo que está moviendo de lo que ha movido. Pero lo que ha visto y está viendo o pensando y ha pensado al mismo tiempo es la misma cosa. Esta última clase de procesos son a los que llamo acto y a los primeros movimiento.

Con estas y similares consideraciones podemos dar por explicado qué es el acto y qué clase de cosa es.

## CAPITULO VII

Lo que hay que distinguir es cuándo una cosa existe potencialmente y cuándo no, porque no existe siempre y en cualquier momento, v. g.: *¿es la tierra un hombre potencialmente?* No, sino más bien cuando ha llegado a ser semen, y quizás ni aun entonces. Sucede en este caso lo mismo que con ser curado; no todas las cosas pueden ser curadas por el arte de la medicina o la casualidad, mas hay cierta clase de cosa que es capaz de ello, y únicamente ésta es potencialmente curativa. (1) la determinante de aquello que como resultado del *pensamiento* llega a la existencia en completa realidad tras haber existido potencialmente, es que si el agente lo ha querido llega a acontecer, si nada exterior lo impide, mientras que la condición en cuanto a lo otro (es decir, en aquello que ha curado), es que nada en ello impida el resultado. En parecidos términos tenemos lo que potencialmente es una casa; si no hay nada en la cosa sobre que se obra (es decir, en la materia), que impida llegue a ser una casa, si nada hay que tenga que añadirse, quitarse o cambiarse, será potencialmente una casa; otro tanto se aplica a todas las cosas cuyo principio de existencia es externo. (2) en los casos en que el principio del devenir está en la misma cosa que deviene, una cosa es potencialmente todas aquellas cosas que será por sí si nada externo lo impide; v. g., el semen no es aún potencialmente un hombre, puesto que debe ser depositado en algo que no es él mismo.

y sufre transformación; mas cuando debido a su propio principio motor tiene ya tales y cuales atributos, en este estado es ya potencialmente un hombre, mientras que en el primer estado necesita otro principio motor, de la misma manera que el barro no es aún potencialmente una estatua (puesto que primeramente debe transformarse con objeto de convertirse en bronce).

Parece que cuando llamamos a una cosa, no algo que sea otra cosa, sino «*de tal cosa*» (v. g.: una arquilla no es *madera*, sino *de madera*, y la madera no es *tierra*, sino *de tierra*, y también la tierra pudiera servir de ilustración a nuestro ejemplo si no es igualmente otra cosa, sino «*de tal cosa*»), esa otra cosa es siempre potencialmente (en el completo sentido de la palabra) aquella que viene tras ella en esta serie; v. g.: una arquilla no es «*de tierra*» ni «*tierra*», sino «*de madera*», porque es potencialmente una arquilla y esa es la materia de una arquilla, madera en general de una arquilla en general, y esta madera particular de esta arquilla particular. Y, de haber una primera cosa, que ya no se llama, por referencia a otra, «*de tal cosa*», esto es materia primera; v. g., si la tierra es «*aire*» y el aire no es «*fuego*», sino «*de fuego*», fuego es la materia primera, la cual no es *entidad*; porque el sujeto o substrato se diferencia por ser «*entidad*» o por no serlo, es decir, el substrato de las *modificaciones* es, v. g., *un hombre*, es decir, un cuerpo y un alma, mientras la modificación es «*músico*» o «*pálido*». (El sujeto se llama, cuando *músico* llega a la existencia en él, no «*música*», sino «*músico*», y el hombre no es «*páli-*

dez», sino «pálido», y no «paseo» o «movimiento», sino «paseante» o «semoviente», que es análogo a «de tal cosa». Siempre que así sea, el sujeto final es una sustancia, pero cuando no ocurra de este modo, sino que el atributo es una forma y una entidad, el sujeto final es materia y sustancia material. Y únicamente se empleará «de tal cosa» justamente por referencia a la materia y a los accidentes, porque ambos son indeterminados.

Ya hemos expuesto cuándo se dice que una cosa existe potencialmente y cuándo no.

### CAPÍTULO VIII

Debido a nuestra exposición de las varias acepciones o sentidos de «anterior», quedó aclarado que acto es anterior a potencia; entendiendo por potencia no sólo aquel género definido que se dice es principio de movimiento en otra cosa o en la cosa misma considerada como otra, sino en general todo principio de movimiento o de reposo. También la naturaleza figura en el mismo género que la potencia, puesto que es principio de movimiento, no en otra cosa, sin embargo, sino en la cosa misma considerada en sí. Por lo tanto, para toda potencia como ésta, el acto es anterior tanto en cuanto a la fórmula como en sustancialidad, y en cuanto a tiempo es anterior en un sentido, no siéndolo en otro.

(1) Es evidente sea anterior en fórmula, porque aquello que es potencial en el primer sentido, lo es por serle posible llegar a actividad, v. g., por «capaz de edificar» quiero decir lo que puede edificar,

y por «*capaz de ver*» aquello que puede ver, y por «*visible*» lo que puede ser visto. Y otro tanto aplicaremos a todos los demás casos, de manera que la fórmula y el conocimiento de lo uno debe preceder al conocimiento de lo otro.

(2) En tiempo es anterior en este sentido: lo actual que es idéntico en especie, aunque no en número, a una cosa existente potencialmente, es anterior a ella. Quiero decir que en cuanto a este hombre particular que existe en este momento en acto y en cuanto al trigo y al sujeto que ve, la materia y la semilla y aquello que es capaz de ver, que son potencialmente un hombre y trigo y vista, pero no en acto aún, son anteriores en tiempo; pero anteriores en tiempo a ellos hay otras cosas que existen en acto, por las que fueron producidos. Porque de lo que existe potencialmente se produce siempre lo existente en acto por una cosa que existe en acto, v. g., *el hombre del hombre, músico de músico*, habiendo siempre un primer motor, y este motor existe ya en acto. En la explicación sobre la sustancia he dicho que todo lo que es producido es algo producido de alguna cosa y por alguna cosa, y que es el mismo en especie que ella.

A eso se debe se crea imposible que alguien sea constructor de no haber construído algo, o tocador de arpa de no haberla pulsado nunca, porque el que aprende a tocarla lo consigue pulsándola y todos aquellos que aprenden una cosa lo efectúan del mismo modo. De ahí surgió la argucia sofística que dice que el que no posee una ciencia efectuará lo que constituye el objeto de dicha ciencia, puesto que

el que esté aprendiéndola no la posee. Pero como parte de aquello que está deviniendo debe haber devenido ya, de aquello que está transformándose en general debe haberse transformado ya alguna de sus partes (cosa que se demuestra en el tratado sobre el movimiento), y por lo tanto, aquel que esté aprendiendo debe, al parecer, poseer ya alguna parte de la ciencia. Pero también en *este* caso es evidente que el acto en este sentido, es decir, en el orden de generación y tiempo, es anterior a la potencia.

Pero (3) también es anterior en sustancialidad; primeramente (a) porque las cosas que son posteriores en el devenir son anteriores en forma y sustancialidad (v. g.: *el hombre es anterior al niño y el sér humano al semen*, porque uno de ellos tiene ya su forma, mientras el otro no), y porque todo cuanto deviene se dirige a un principio, es decir, a un fin u objeto (porque aquello por cuya causa existe una cosa es su principio, y el devenir es motivado por el fin), y el acto es el fin, y la potencia se adquiere motivada por él; porque los animales no ven con objeto de tener vista, sino que la tienen para poder ver. De la misma manera posee el hombre el arte de la construcción para poder construir, y la ciencia especulativa para poder especular, mas no especula para poder poseer la ciencia especulativa, a no ser aquellos que estén aprendiendo por la práctica; aun éstos no especulan sino en sentido limitado, o debido a que no necesitan especular. Además, la materia existe en estado potencial, de la misma manera que puede llegar a su forma, y cuando existe *en acto*, es por haber adquirido su forma. Otro tan-



to se aplica a todos los demás casos, hasta a aquellos en que el fin sea el movimiento. Y por eso, así como los maestros creen han obtenido su objeto o alcanzado su fin una vez ven que su discípulo obra por sus propios recursos, la naturaleza obra del mismo modo, porque de no ser así, se nos presentaría nuevamente el caso del Hermes de Pausonio, siéndonos difícil decidir sobre el conocimiento, lo mismo que sobre la figura de la pintura, si está dentro o fuera; porque la acción es el fin, y el acto es la acción. Además, la *palabra* «acto» deriva de «acción», indicando la perfecta realidad.

En algunos casos el ejercicio es el objeto final (v. g., en cuanto a la vista el fin es ver, sin que de la vista resulte otro producto más que éste), mientras que en cuanto a algunas cosas se desprende un producto (v. g., del arte de construir resulta una casa lo mismo que el acto de construir), no por eso deja de ser el acto en el primer caso el objeto final y en el segundo más bien es objeto final que potencia; porque el acto de construir se realiza en la cosa que se está construyendo, y llega a la existencia, y existe al mismo tiempo que la casa.

Por lo tanto, cuando el resultado sea algo independiente del ejercicio, el acto está en la cosa que se esté haciendo, v. g., el acto de construir está en la cosa que se está construyendo y el de tejer en la cosa que se está tejiendo, ocurriendo otro tanto en todos los demás casos, y en general el movimiento está en la cosa que se está moviendo; pero cuando no haya producto independiente del acto, éste existe en los agentes, v. g., el acto de ver está en el

sujeto que ve y el de especular en el sujeto que especula y la vida en el alma (y por lo tanto también la felicidad, por ser cierto género de vida).

Por eso es evidente que la sustancia o forma es acto. De acuerdo con este argumento es natural que el acto es anterior a la potencia en el sér sustancial y, como hemos indicado, un acto precede siempre a otro en tiempo remontándose hacia el acto del primer motor eterno.

Pero el acto (b) es anterior también en sentido más restringido, porque las cosas eternas son anteriores en sustancia a las percederas, no existiendo las eternas potencialmente; la razón de ello es la siguiente: toda potencia es a un y mismo tiempo potencia de lo opuesto, porque mientras lo que no es capaz de existir en un sujeto no puede existir, todo lo que es capaz de existir puede posiblemente no ser acto; por lo tanto, lo capaz de sér puede sér o no sér; la misma cosa, pues, es capaz de sér y no-sér; y lo capaz de no ser puede posiblemente no ser, y lo que puede posiblemente no sér es percedero, ya en el pleno sentido, o en el preciso en que se dice que posiblemente puede no sér, es decir, ya respecto del lugar o de la cantidad o cualidad; al decir «*en el pleno sentido*» nos referimos «*respecto de la sustancia*». Por eso, nada de lo que sea imperecedero en el pleno sentido existe potencialmente en el pleno sentido (aunque nada hay que impida sea así en algún respecto, v. g., que sea potencialmente de cierta cualidad o esté en cierto lugar); todas las cosas imperecederas, pues, existen actualmente. Tampoco puede ninguna cosa que sea de *necesidad*

existir potencialmente; no obstante estas cosas son primeras, porque si no existiesen, nada existiría. Tampoco existe potencialmente el movimiento eterno (si lo hay), y de haber un *móvil* eterno, no estará en movimiento en virtud de potencialidad, a no ser respecto «*de dónde*» y «*a dónde*» (nada hay que impida tenga materia que le capacite para moverse en varias direcciones). Así están siempre en actividad el sol y las estrellas y todo el firmamento, no habiendo temor de que llegue momento en que se detengan, como temen los físicos pudiere ocurrir, no fatigándose tampoco a causa de dicha actividad, porque el movimiento en ellas no está relacionado con la potencialidad para los opuestos, como lo está respecto de las cosas perecederas, de manera que la continuidad del movimiento fuere laboriosa, porque es originado por ese género de sustancia que es materia y potencia, no acto.

Las cosas imperecederas son imitadas por aquellas que en sí llevan movimiento, v. g., *la tierra* y *el fuego*; porque también éstas están siempre en actividad, por contener su movimiento en sí mismas y serles propio. Pero las otras potencias, según nuestras anteriores explicaciones, son todas potencias para los contrarios, porque aquello que puede mover otra cosa de una manera puede también moverla de otra, es decir, si obra de acuerdo con una fórmula racional, y las mismas potencias *irracionales* producirán resultados opuestos debido a su presencia o ausencia.

Si, por lo tanto, hay entidades o sustancias tales como las que afirman los dialécticos son las Ideas,

debe haber algo más mucho más científico que la ciencia en sí, y algo más móvil que el movimiento en sí porque ellas serán más de la naturaleza de los actos, mientras la ciencia en sí y el movimiento en sí son potencias para ellas.

Evidente es, pues, que el acto es anterior a la potencia y a todo principio de movimiento.

## CAPITULO IX

Que el acto es también mejor y de más valor que la potencia para el bien es cosa que se evidencia con el siguiente argumento. Todo aquello de que podemos decir puede hacer algo, es también capaz de contrarios, v. g., aquello sobre lo que decimos puede estar sano es lo mismo que aquello que puede estar enfermo, teniendo ambas potencias al mismo tiempo, porque la misma potencia es potencia de salud y enfermedad, reposo y movimiento, construcción y destrucción, de ser construído y ser destruído. Por lo tanto, la capacidad para los contrarios existe al mismo tiempo, mas los contrarios no pueden existir al mismo tiempo, como tampoco los actos, v. g., la salud y la enfermedad. Por eso, mientras el bien debe ser uno de ellos, la capacidad es ambos a la vez, o ninguno de ellos, por lo cual el acto es mejor. Lo mismo ocurre de tratarse de cosas malas, en las que el fin o el acto debe ser peor que la potencia, porque lo que «puede» es ambos contrarios igualmente. Claro es que lo malo no existe independientemente de las cosas malas, porque el mal es en su naturaleza posterior a la potencia. Por eso di-

remos también que en las cosas existentes desde un principio, es decir, en las cosas eternas, nada malo hay, nada defectuoso, nada pervertido (pues la perversión es algo malo).

También las demostraciones o figuras geométricas se descubren debido a la actividad, puesto que las hallamos por división. Si las figuras hubieren estado ya divididas, las explicaciones hubieren sido innecesarias, pero ocurre existen en potencia solamente. *¿Por qué son los ángulos en el triángulo iguales a dos rectos?* Porque los ángulos sobre un punto son iguales a dos ángulos rectos. Si, por lo tanto, la línea paralela al lado hubiere sido ya trazada en sentido vertical, la razón hubiere sido patente para todo el mundo tan pronto viese la figura. *¿A qué se debe que el ángulo trazado en un semicírculo sea siempre un ángulo recto?* Si dos líneas son iguales (las dos que forman la base, y la perpendicular partiendo del centro), la conclusión es evidente a primera vista para cualquiera que conozca la primera proposición. Por eso es evidente que las demostraciones existentes potencialmente se descubren al convertirlas en actos; la razón es que el pensamiento del geómetra es un acto, de manera que la potencia procede de un acto, y por eso las conoce la gente por medio de las demostraciones (aunque el acto simple es posterior en generación a la potencia correspondiente).

## CAPÍTULO X

Los términos «*sér*» y «*no-sér*» se emplean primeramente con referencia a las categorías; en segundo

lugar con referencia a la potencia o al acto de aquéllas o su no-potencia o no-acto, y en tercer lugar en el sentido de verdadero y falso. Ello depende de los objetos, que estén combinados o separados, de modo que el que cree que lo separado está separado y lo combinado combinado posee la verdad, mientras que aquellos cuyo pensamiento se halle en estado contrario al estado de los objetos sufre error. De ser como decimos, ¿cuándo existe lo que llamamos verdad o falsedad y cuándo no existe? Hay que considerar lo que queremos decir al emplear estos términos. No porque creamos verdaderamente que tú eres pálido *eres* tú pálido, sino que debido a que eres pálido, nosotros, quienes lo decimos, estamos en posesión de esta verdad. Si, por lo tanto, algunas cosas se hallan siempre combinadas, no pudiendo separarse, estando otras siempre separadas, no pudiendo combinarse, mientras otras son capaces tanto de combinación como de separación, «*sér*» es estar combinado y ser uno, y «*no-sér*» es no estar combinado y ser más de uno. Respecto a los hechos contingentes, la misma opinión o la misma afirmación viene a ser falsa y verdadera, siendo posible que una vez se esté en lo cierto y otra se incurra en error; pero respecto de las cosas que no pueden ser de otro modo, las opiniones no son una vez ciertas y otra falsas, sino que las mismas opiniones son siempre ciertas o siempre falsas.

Mas respecto de los *incompuestos*, ¿qué es *sér* o no *sér*, verdad o falsedad? Una cosa de esa clase no es compuesta, de manera que «*es*» cuando esté compuesta, y no «*es*» si se separa, como «*que la ma-*

*dera es blanca*» o «*que la diagonal es inconmensurable*»); tampoco la verdad y falsedad existirán de la misma manera como en los casos anteriormente citados. En efecto, como la verdad no es la misma en estos casos, tampoco lo es el *sér*, mas (a) la verdad o la falsedad son como sigue: contacto y aserción son verdad (no siendo la aserción lo mismo que afirmación), y la ignorancia es no-contacto; porque no es posible sufrir *error* respecto de lo que una cosa es, excepto en sentido accidental; lo mismo se aplica en lo referente a las sustancias no-compuestas (por no ser posible sufrir error respecto de ellas). Todas ellas existen en acto y no potencialmente, porque de no ser así se hubieren generado y hubieren perecido; pero, según ocurre, el *sér* en sí no se genera (ni destruye), pues de ser así debiere haber provenido de algo. Por lo tanto, sobre las cosas que son esencias y actos, no es posible sufrir error, sino sólo conocerlas o no conocerlas. Lo que inquirimos es qué son ellas, es decir, si son de tal o cual naturaleza o no lo son.

(b) en lo referente al «*sér*» que responde a la verdad y al «*no-sér*» que responde a la falsedad, en un caso habrá verdad si el sujeto y el atributo están realmente combinados, y falsedad de no estarlo; en el otro caso, si el objeto existe, existe de manera particular, y no existiendo de esta manera no existe de ningún modo. Verdad significa conocimiento de estos objetos, y la falsedad no existe, tampoco el error, sino solamente ignorancia, y no la ignorancia parecida a la ceguera, porque la ceguera es análoga a la total ausencia de la facultad de pensar.

También es evidente que sobre las cosas inmutables no puede haber error con respecto al tiempo, si las aceptamos como inmutables. V. g., si suponemos que el triángulo no cambia, no debemos suponer que una vez sus ángulos son iguales a dos ángulos rectos, mientras otra no lo son (porque esto encerraría cambio). Sin embargo, es posible suponer que un miembro de tal clase tiene cierto atributo y otro no; v. g., *podemos* suponer que ningún número par es primo y *podemos* suponer que algunos lo son y otros no. Mas en lo concerniente a un número simple numéricamente no podemos incurrir en esta forma de error, porque en este caso es imposible suponer que una vez tiene un atributo y otra no lo tiene, y aunque nuestro juicio sea cierto o falso, se sobreentiende que el hecho es eterno.



# LIBRO IX

## CAPITULO I

Cuando distinguimos las varias acepciones o significados de las palabras dijimos que *Unidad* tiene algunos; las cosas que directamente y por propia naturaleza, no accidentalmente, llamamos unidad, pueden resumirse en cuatro grupos, aunque la palabra se emplee en varias acepciones o sentidos (1). Tenemos lo continuo, ya en general, ya especialmente lo que es continuo por naturaleza, pero no debido a contacto ni por estar ligado conjuntamente; de lo continuo tendrá mayor unidad y será considerado como anterior aquello cuyo movimiento sea más indivisible y más simple (2), lo que es un todo y tiene cierta configuración y forma es *unidad* en más alto grado, y especialmente si una cosa es de esta clase por naturaleza, y no forzosamente como las cosas unidas por la cola o los clavos, o por estar ligadas unas con otras, es decir. si tiene en sí la causa de su continuidad. Una cosa será de esta clase porque su movimiento es uno e indivisible en lugar y tiempo; de manera que si una cosa tiene por naturaleza un principio de movimiento perteneciente a la primera clase (es decir, movimiento local) y el primero en dicha clase (es decir, movimiento circu-

lar), será en el primer sentido una cosa extensa. Por eso algunas cosas son *unidad* de esta manera, como continuas o un todo, y las otras que son *unidad* son aquellas cuya definición es una. A esta clase pertenecen aquellas cosas cuya intelección es una, es decir, aquellas cuyo pensamiento es indivisible, siendo indivisible si la cosa es indivisible en género o en número. (3). En número es indivisible el individuo, y (4) en género, aquello que es indivisible en comprensibilidad y conocimiento, de manera que lo que hace sean *unidad* las sustancias debe ser *unidad* en el primer sentido. Por eso *Unidad* tiene todos esos significados, lo naturalmente continuo y lo entero, y lo individual y lo universal. Y todos ellos son *unidad* porque en algunos casos lo indivisible es el movimiento, en otros la intelección y en otros la definición.

Lo que hay que observar es que las proposiciones: *qué clase de cosas se dice son una, qué es ser unidad, y cuál es su definición*, no debe suponerse son la misma. *Unidad* tiene todos esos significados, y toda cosa a la que corresponda una de esas clases de *unidad* será una; pero «*ser uno*» significa algunas veces ser una de esas cosas, y otras ser otra cosa que está más próxima aun al significado de la *palabra unidad* mientras esas otras cosas se aproximan a su *aplicación*. Lo mismo podemos decir en cuanto a «*elemento*» o «*causa*», si se tuviere que especificar las cosas a que puede atribuirse y dar la definición de la palabra. Porque en un sentido *fuego* es elemento (y sin duda «*lo indefinido*» o algo de esta especie es el elemento por naturaleza propia), pero en

Otro sentido no lo es, porque no es lo mismo *ser fuego* y *ser un elemento*; pero mientras como cosa particular con naturaleza propia el fuego es elemento, el nombre de «*elemento*» significa que tiene este atributo, que hay algo que se hace de él como primer constituyente. Otro tanto ocurre con «*causa*» y «*unidad*» y todos los términos como ellos. Debido a esta razón también «*ser uno*» significa ser indivisible, siendo esencialmente una «*entidad*» y capaz de poderse aislar, ya en cuanto a lugar, forma o en la mente, o tal vez «*ser entero e indivisible*», significando especialmente «*ser la primera medida de un género*», y con más restricción de la cantidad, puesto que partiendo de ella se ha extendido a las demás categorías. Porque la medida es lo que nos da a conocer la cantidad, y la cantidad como tal se conoce por una «*unidad*» o por un número, y todo número se conoce por una «*unidad*». Por lo tanto, toda cantidad, como tal, se conoce por el *uno*, y aquello por lo que primeramente se conoce las cantidades es la unidad en sí, por eso la unidad es el punto de partida del número como tal. De aquí que en las demás clases también «*medida*» signifique aquello por lo cual se conoce primeramente una cosa, y la medida de cada una de ellas es una unidad, ya en longitud, anchura, profundidad, peso, velocidad. (Las palabras «*peso*» y «*velocidad*» son comunes a ambos contrarios, porque cada una de ellas tiene dos significados; «*peso*» significa tanto aquello que tiene más o menos gravedad como lo que la tiene en exceso, y «*velocidad*» tanto aquello que tiene más o menos movimiento como lo que lo tiene en exceso;

pues aun lo lento tiene cierta velocidad y lo comparativamente ligero cierto peso).

Por lo tanto, en todo lo dicho la medida y el punto de partida es algo uno e indivisible, pues aun en cuanto a las líneas consideramos indivisible la línea de un pie de longitud; porque en todo buscamos como medida algo que sea uno e indivisible, siendo siempre lo más simple, ya en cualidad como en cantidad. Cuando se cree imposible quitar o añadir, la medida será exacta (de aquí que la del número sea la más exacta, porque hemos considerado la unidad como indivisible en todos aspectos); mas en todos los demás casos imitamos esta clase de medida. Cuando se trata de un estadio o un talento o de cualquier cosa comparativamente grande toda adición o sustracción puede escapar a nuestra observación con mucha más facilidad que cuando se trata de algo más pequeño; de manera que la primera cosa de la cual, en lo que permite nuestra percepción, nada puede quitarse, la toman todos como medida, ya se trate de líquidos, ya de sólidos, de peso o de tamaño, creyendo conocen la cantidad cuando la conocen mediante dicha medida. También conocen el movimiento por el simple movimiento y el más rápido, porque éste emplea menos tiempo. Por ello también en astronomía una *unidad* de esta especie constituye el punto de partida y medida (porque consideran el movimiento de los cielos como uniforme y el más rápido entre todos, juzgando los demás por referencia), y en música el sostenido (por ser el más corto intervalo), y en el habla la letra. Todo eso son *unidades* en este sentido, no queriendo decir que

*unidad* pueda atribuirse en el mismo sentido a todos ellos, sino en el sentido que hemos mencionado.

Pero la medida no siempre es una en número, pues algunas veces hay varias, v. g., los sostenidos (no para el oído, sino los determinados por las relaciones) son dos, y los sonidos articulados que nos sirven de medida son más de uno, y la diagonal del cuadrado y su lado se miden por medio de dos cantidades, y todas las magnitudes de espacio revelan semejantes variedades de unidad. Por eso *la unidad* es la medida de todas las cosas, porque llegamos a conocer los elementos en la sustancia mediante la división de las cosas ya respecto de la cantidad o referente a la especie. Si la unidad es indivisible, se debe a que la primera cosa que figura en cada clase de cosas es indivisible; mas no toda *unidad* es indivisible de la misma manera, v. g., *un pie* y *una unidad*, porque la última es indivisible en todo respecto, mientras el primero puede situarse entre cosas que estén indivisas para la percepción, como hemos dicho ya anteriormente, y sólo para la percepción, por ser indudable que toda cosa continua es divisible.

La medida es siempre similar a la cosa medida; la medida de las magnitudes de espacio es magnitud de espacio, y particularmente la que mide la longitud es longitud, anchura la de la anchura, la del sonido articulado sonido articulado, peso la del peso, unidad la de las unidades. (Porque así debemos decirlo, no afirmando que la medida de los números es un número; así deberíamos afirmarlo ciertamente si empleásemos la correspondiente forma de

las palabras, pero la indicación no corresponde realmente, ocurriendo lo mismo que si alguien adujese que la medida de las unidades es las unidades y no la unidad; el número es una pluralidad de *unidades*).

Asimismo decimos que el conocimiento y la percepción son medida de las cosas debido a la misma razón, porque llegamos a conocer algo por su mediación, aunque lo que ocurre en efecto sea que ellos son los medidos más bien que miden las otras cosas. Obramos como si otra persona nos midiese y advirtiésemos nuestra altura al ver que nos aplicaba el codo a tal o cuál fracción nuestra. Protágoras dice que «*el hombre es la medida de todas las cosas*», que equivale a decir «*el hombre que sabe*» o «*el hombre que percibe*», y eso porque tienen respectivamente conocimiento y percepción, que es lo que nosotros afirmamos es la medida de los objetos. Los que así se expresan nada dicen, aunque parezca estén diciendo algo notable.

Es evidente que la unidad en el más estricto sentido, si la definimos de acuerdo con el significado de la palabra, es medida, ante todo de cantidad, secundariamente de cualidad. Algunas cosas serán unidad si son indivisibles en cantidad, y otras si son indivisibles en cualidad, y así lo que *es unidad es indivisible*, ya absolutamente, ya considerado como *uno*.

## CAPITULO II

En lo referente a la sustancia y naturaleza de la unidad hemos de preguntarnos de cuál de las dos maneras existe. Esta es la misma cuestión que tratamos al versar sobre dichos problemas, es decir, qué es la unidad y cómo debemos concebirla, si hemos de considerar la unidad en sí como sustancia (como dijeron los Pitagóricos primeramente y Platón más tarde), o si hay una naturaleza subestante y hay que describir la unidad más inteligiblemente y a la manera de los físicos, entre los cuales uno dice que la unidad es amor, otro que es aire y otro lo indefinido o indeterminado.

Si, por lo tanto, ningún universal puede ser sustancia, según afirmamos al tratar de la sustancia y del sér, y si el sér en sí no puede ser sustancia en el sentido de una unidad independiente de la pluralidad (por ser común a la pluralidad), sino que es sólo atributo, claro es que tampoco la unidad puede ser sustancia, porque sér y unidad son los más universales de todos los atributos. Por lo tanto, por una parte, los géneros no son ciertas entidades y sustancias separables de las otras cosas, y por la otra la unidad no puede ser género, debido a las mismas razones por las cuales el sér y la sustancia no pueden ser géneros.

Además, la situación debe ser la misma en todo género de unidad. Ahora bien, lo que ocurre es que *unidad* tiene tantos significados o acepciones como

«*sér*»), de manera que puesto que en el círculo de cualidades la unidad es algo definido o determinado (algún género particular de cosa) e igualmente en el círculo de cantidades, claro es que en cada categoría debemos preguntar qué es la unidad, de la misma manera que debemos preguntarnos qué es lo existente, puesto que no basta decir que su naturaleza es precisamente ser unidad o existente. En los colores la unidad es un color, v. g., *blanco*, observándose que los otros colores son producidos por éste y el negro, siendo el *negro* privación de *blanco*, como la *oscuridad* lo es de *luz*. Por lo tanto, si todo lo existente fuere colores, las cosas existentes tendrían una unidad ciertamente, pero ¿de qué? Claro que de colores; y la *unidad* tendría un color particular, es decir, *blanco*. Y del mismo modo, si todas las cosas existentes fueren tonos, tendrían un número, mas un número de diesis (sostenidos), y su esencia no habría sido número; y el tono tendría algo cuya sustancia no sería ser unidad, sino ser diesis. Y, del mismo modo, si todas las cosas existentes hubieren sido sonidos articulados, hubieren sido un número de letras, y la unidad hubiere sido una vocal. Y, si todo lo existente fuere figuras rectilíneas, hubiere sido un número de figuras, y la unidad hubiere sido el triángulo. El mismo argumento se aplica a todas las demás clases. Por lo tanto, puesto que hay números y una unidad tanto en las pasiones, cualidades, cantidades y movimiento, en todos los casos el número es un número de cosas particulares y la unidad es un algo, y su sustancia no es precisamente ser unidad, otro tanto debe apli-



carse a las sustancias también, puesto que ello es cierto respecto de todos los demás casos.

Que la unidad en cada clase es una cosa definida, y que en ningún caso es su naturaleza precisamente ser unidad, es cosa evidente; pero así como en los colores la unidad en sí que debemos buscar es un color, también en la sustancia la unidad en sí es una sustancia. Que en un sentido unidad significa lo mismo que *sér* es cosa clara por el hecho que sus significados corresponden a las categorías una por una, no estando comprendida en ninguna de ellas (v. g., no está comprendida ni en «*lo que una cosa es*» ni en la cualidad, sino que está relacionada con ellas de la misma manera que lo está *sér*); que en la expresión *un hombre* no se atribuye nada más que en la de *hombre* (del mismo modo que *sér* nada es independientemente de sustancia o cualidad o cantidad); y que ser unidad es precisamente ser una cosa particular.

### CAPITULO III

La unidad y la pluralidad se oponen de varias maneras, una de las cuales es la oposición entre la unidad y la pluralidad como indivisible y divisible, porque lo que está dividido o es divisible se llama pluralidad, y lo que es indivisible o no está dividido se llama unidad. Ahora bien, puesto que la oposición es de cuatro clases, y uno de estos dos términos es privativo en significado, deben ser contrarios, y no contradictorios ni correlativos en significación. Uno de ellos deriva su nombre y explicación de su

contrario, el indivisible del divisible, porque la pluralidad y lo divisible es más perceptible que lo indivisible, de manera que en definición pluralidad es anterior a lo indivisible, a causa de los estados de la percepción.

Pertenecen a la unidad, según indicamos gráficamente en nuestra distinción de los contrarios, lo idéntico, lo semejante y lo igual, perteneciendo a la pluralidad lo diverso, lo semejante y lo desigual. *Lo idéntico* tiene diversos significados: (1) algunas veces con ello queremos decir «*lo idéntico numéricamente*»; (2) también llamamos idéntica a una cosa si es *una* tanto en definición como en número, v. g., *tú eres uno contigo mismo tanto en forma como en materia*; (3) también si la definición de su esencia primera es una, v. g., *las líneas rectas iguales son idénticas, siéndolo asimismo los cuadriláteros de ángulos iguales*; claro que hay muchos que son tales, pero en ellos la igualdad constituye unidad.

Las cosas son semejantes si, no siendo absolutamente idénticas, ni hubiere diferencia respecto de su sustancia concreta, son idénticas en forma, v. g., *el cuadrado mayor es semejante al menor, y las líneas rectas desiguales son semejantes*; son semejantes, pero no absolutamente idénticas. Otras cosas son semejantes si, teniendo la misma forma, y siendo seres en los cuales la diferencia en grado es posible, no presentaren diferencia en grado. Otras cosas, si tienen una cualidad que es una e idéntica en forma, v. g., *blancura*, en mayor o menor grado, se llaman semejantes porque su forma es una. Otras cosas se llaman semejantes si las cualidades que poseen en

común son más numerosas que aquellas en que difieren, ya las cualidades en general o las proeminentes, v. g., *el estaño es semejante a la plata, como blanco, y el oro es semejante al fuego, como amarillo y rojo.*

Por lo tanto, es evidente que «*diverso*» y «*desemejante*» tienen asimismo varios significados, y que *diverso* en un sentido es el opuesto a *idéntico* (de manera que todo es o idéntico o diverso a todo lo demás). En otro sentido las cosas son diversas, a menos que tanto su materia como su definición sean una (de modo que *tú eres diverso a tu vecino*). Lo diverso en un tercer sentido puede ilustrarse empleando los objetos de las matemáticas. «*Diverso e idéntico*» pueden por lo tanto atribuirse a todas las cosas respecto de todas las demás cosas, pero sólo si las cosas son una y existen, porque «*diverso*» no es el *contradictorio* de «*idéntico*», por lo cual no se atribuye a las cosas inexistentes (mientras que «*no idéntico*» se atribuye de ese modo). Se atribuye a todas las cosas *existentes*, porque todo lo existente y unidad es por su propia naturaleza unidad o no unidad respecto de cualquier otra cosa.

Por lo tanto, *diverso e idéntico* se oponen de este modo, mas *diferencia* no equivale a *diversidad*, pues cuando dos cosas son diversas, su diversidad no estriba en algún aspecto común (todo lo que existe ha de ser idéntico o distinto), mientras lo que difiere difiere de otra cosa particular en algún aspecto particular, de manera que debe haber algo idéntico que establece la diferencia; este algo idéntico es el género o la especie, puesto que todo cuanto difiere

debe diferir en género o especie; diferirá en género de no haber materia común y producción recíproca en ambas cosas (como ocurre en lo perteneciente a categorías diferentes); diferirá en especie si ambas cosas fueren del mismo género (*género* significa aquello en que son idénticas dos cosas que difieran en esencia).

Los contrarios son diferentes, siendo la contrariedad una clase de diferencia. La inducción demuestra que nuestra suposición es cierta, puesto que dichas cosas son diferentes, no meramente diversas, sino que algunas de ellas lo son en género, otras en especie, figurando otras en la misma clase de atribución, y por lo tanto en el mismo género, siendo idénticas en cuanto a él. Ya establecimos en otra parte la clase de cosas que son idénticas o diversas en género.

#### CAPÍTULO IV

Las cosas que difieren pueden diferir más o menos una de otra, habiendo también una diferencia mayor, a la que llamo contrariedad. Que la contrariedad es la mayor diferencia es cosa que nos aclara la inducción, porque las cosas que difieren en *género* no están enlazadas una con otra, por estar muy distantes, no siendo comparables, mientras que en aquellas que difieren en *especie* los extremos en que se efectúa la producción son los contrarios, y las distancias entre los extremos (y por lo tanto los contrarios) es la mayor.

Pero seguramente aquello que es más grande en

cada una de las clases es perfecto, puesto que lo que es más grande no puede ser excedido, y lo perfecto es aquello más allá de lo cual nada puede hallarse ya; porque la perfecta diferencia marca el fin de una serie (de la misma manera que las otras cosas llamadas perfectas se denominan así a causa de haber alcanzado un fin), no habiendo nada más allá del fin; pues en toda cosa es el final lo que limita todo lo demás; por lo tanto, nada hay más allá del fin, y lo perfecto nada más requiere. Por lo dicho se evidencia que la contrariedad estriba en la perfecta diferencia, y, como los contrarios se llaman así en varios sentidos, sus modos de perfección responderán a los varios modos de contrariedad que se atribuye a los contrarios.

Siendo como decimos, es evidente que una cosa no puede tener más de un contrario (pues no puede haber nada más extremado que el extremo, como tampoco puede haber más de dos extremos para cada intervalo); generalizando diremos que esto es cosa que salta a la vista, si la contrariedad es diferencia y, de serlo, tanto ella como la perfecta diferencia, deben estar entre dos cosas.

Las otras definiciones de los contrarios ordinariamente admitidas son también necesariamente ciertas, porque no sólo es (1) la perfecta diferencia la mayor entre todas (puesto que no podemos obtener diferencia más allá de ella en las cosas que difieren ya en género o en especie, por haber demostrado *no* hay *diferencia* entre una cosa cualquiera y aquellas que no figuran en su *género*, y entre las cosas que difieren en *especie* la diferencia perfecta es la ma-

yor), sino que también (2) las cosas que figuran en el mismo género y que más difieren son contrarias (porque la diferencia perfecta es la diferencia mayor entre especies del mismo género); y (3) entre las cosas que hay en la misma materia susceptible que más difieren la mayor parte son contrarias (porque la materia es la misma para los contrarios); y (4) entre las cosas que figuran en la misma facultad las más diferentes son contrarias (porque una ciencia trata de una clase de cosas, y en éstas la perfecta diferencia es la más grande).

La primera contrariedad es la existente entre el estado positivo y la privación (no toda privación, porque ya sabemos que el vocablo «privación» encierra varios sentidos), sino la perfecta. Los otros contrarios deben llamarse de este modo por referencia a los dichos, unos por poseerlos, otros por producirlos o por su tendencia a producirlos, otros a causa de ser adquisiciones o pérdidas de ellos u otros contrarios. Ahora bien, si los géneros de oposición son la *contradicción* y la *privación* y la *contrariedad* y la *relación*, y de éstos el primero es la contradicción, y esta última no admite intermedio, mientras los contrarios admiten uno, claro es que la contradicción y la contrariedad no son idénticas. Pero la privación es una especie de contradicción, porque lo que sufre privación, ya en general o de alguna manera determinada, es aquello completamente incapaz de tener algún atributo o lo que siendo de naturaleza que pueda tenerlo no lo tiene; en esto tenemos una variedad de significados, que distinguimos ya en otra parte. Por lo tanto, la privación

es una contradicción o incapacidad determinada o considerada juntamente con la materia susceptible. Por este motivo, mientras la contradicción no admite intermedio, la privación lo admite alguna vez, porque todo es igual o no igual, pero no todo es igual o desigual, o de serlo, lo es sólo dentro del círculo de aquello que sea susceptible de igualdad. Si, por lo tanto, las generaciones que ocurren en la materia arrancan de los contrarios, y proceden ya de la forma y la posesión de la forma o de la privación de la forma o configuración, claro es que toda contrariedad debe ser privación, mas es de presumir que no toda privación es contrariedad; la razón de esto es que lo que ha sufrido privación puede haberla sufrido de varios modos; porque solamente los *extremos* de los que proceden las transformaciones son contrarios.

Esto nos lo evidencia la inducción; porque toda contrariedad lleva consigo privación como uno de sus términos, mas no todos los casos son similares; la desigualdad es la privación de igualdad; la semejanza de semejanza, y, por otra parte, el vicio es privación de virtud. Pero los casos difieren de la manera previamente explicada; en un caso queremos decir sencillamente que la cosa ha sufrido privación; en otro que la ha sufrido o durante cierto tiempo o en cierta parte (v. g., *a cierta edad* o *en la parte dominante*), o por completo. A esto se debe que en algunos casos figure un medio (hay hombres que no son buenos ni malos), no habiéndolo en otros (un número debe ser impar o par). Además, en algunos contrarios el sujeto es definido, en otros

no. Por lo tanto, es evidente que uno de los contrarios es siempre privativo, siendo bastante si lo fueren los primeros, es decir, los genéricos, v. g., la unidad y la pluralidad, porque los demás pueden reducirse a éstos.

## CAPITULO V

Puesto que una cosa tiene un contrario, pudiera suscitarse esta dificultad: ¿Cómo se opone la unidad a la pluralidad y lo igual a lo grande y a lo pequeño?

La palabra *si* se emplea solamente como antítesis, como en *si es blanco o negro*, o *si es blanco o no blanco* (no preguntando *si es un hombre o blanco*), a menos de proceder siguiendo una suposición anterior preguntando algo parecido a *si era Kléon o Sócrates el que vino*; mas esta disyunción no es necesaria en toda clase de cosas; se trata de extensión del caso de los opuestos, porque sólo ellos son los que no pueden figurar juntos, y asumimos esta incompatibilidad en este caso al preguntar cuál de los dos vino; porque si pudieron venir ambos, la pregunta sería ociosa; mas aunque pudieran haber venido ambos no saldríamos de la antítesis, la de la *unidad o pluralidad*, es decir, «*si vinieron ambos o uno de los dos*»; por lo tanto, si la palabra «*si*» se refiere siempre a los opuestos, y podemos preguntar «*si eso es mayor o menor o igual*», ¿cuál es la oposición de lo igual en cuanto a los otros dos? No es el contrario de uno solo o de ambos; ¿por qué había de ser contrario de lo mayor antes que



de lo menor? Además, *lo igual* es contrario de *lo desigual*. Por lo tanto, si es contrario de lo mayor y de lo menor, será contrario de más de una cosa. Mas si *lo desigual* significa lo mismo que ambos, *lo mayor* y *lo menor* juntos, lo igual *será* opuesto a ambos (y la dificultad da la razón a los que dicen que lo desigual es una *diada*), pero de ello se desprende que una cosa sería contraria de otras dos, lo cual es imposible. Además, *lo igual* sería intermedio entre *lo mayor* y *lo menor*, mas no se ha observado que ninguna contrariedad sea intermedio, ni puede serlo por definición, porque no sería perfecta de ser intermedio entre dos cosas cualesquiera, sino que más bien tiene algo intermedio entre sus propios términos.

Queda por considerar sea opuesto como negación o privación, no pudiendo ser la negación o privación de uno de los dos, pues, ¿por qué había de serlo de lo mayor antes que de lo menor? Es, por lo tanto, la negación privativa de ambos. A esto se debe que «*si*» se diga con referencia a ambos, no a uno de los dos (v. g.: «*si es mayor o igual*» o «*si es igual o menor*»); siempre tendremos tres casos. Mas no es privación *necesaria*, porque no todo aquello que no es mayor o menor es igual, sino sólo las cosas cuya naturaleza sea tener estos atributos.

Lo igual, pues, es lo que es ni grande ni pequeño, sino naturalmente apto para ser grande o pequeño, y se opone a ambos como negación privativa (siendo por ello también intermedio). Lo que no es *ni bueno ni malo* es opuesto a ambos, no teniendo nombre, porque cada uno de ellos tiene varios significados

y el sujeto susceptible no es uno, pero lo que no es *ni blanco ni negro* tiene más derecho a la unidad. No obstante, ni aun éste tiene nombre, aunque los colores a que se atribuye privativamente esta negación están determinados en cierto modo, puesto que deben ser, gris o amarillo, o algo de la misma índole. Por eso no es justo opinar de la manera como acostumbran aquellos que creen que todas esas frases se emplean del mismo modo, considerando que lo que no es *zapato* ni *mano* pudiere ser intermedio entre el zapato y la mano, de la misma manera que lo que no es *bueno* ni *malo* es intermedio entre lo bueno y lo malo, como si precisase la existencia de intermedio en todos los casos, cosa que no se desprende necesariamente, porque una de las frases es negación articulada de opuestos entre los cuales hay intermedio y cierto intervalo natural, mientras entre las otras dos no hay *diferencia*, porque las cosas cuyas negaciones están combinadas, pertenecen a diferentes clases, de modo que el substrato o sujeto no es uno.

## CAPITULO VI .

Parecidas dificultades pudiéramos suscitar acerca de la unidad y de la pluralidad; porque si las pluralidades son absolutamente opuestas a la unidad, de ello se desprende imposibles resultados. En este caso unidad sería *lo poco o el corto número*, ya se considere como singular o como plural, porque la pluralidad se opone también al corto número. Además, *dos* sería pluralidad, puesto que el doble es múltiple y «doble» deriva su significado de *dos*; por lo

tanto la mitad sería lo poco, porque, ¿con relación a qué sería *dos* pluralidad a no ser con relación a la unidad y a lo poco, puesto que nada hay menor que ella? Además, si *lo mucho* y *lo poco* son en pluralidad lo que *lo largo* y *lo corto* son en longitud, y todo lo que es *mucho* es también pluralidad, la pluralidad es *mucho* (a menos que, naturalmente, haya diferencia de tratarse de una continuidad de fácil limitación), *lo poco* será pluralidad. Por lo tanto la unidad es pluralidad si es *un poco*, debiendo ser así, si *dos* es pluralidad. Pero tal vez mientras la pluralidad, en un sentido se dice es también *mucho*, es con una diferencia, v. g.; el agua es mucho, mas no multitud. Pero *multitud* se aplica a las cosas divisibles, significando en un sentido pluralidad excesiva, ya absoluta ya relativamente (mientras «*poco*» es también pluralidad, pero deficiente), y en otro sentido significa número, oponiéndose a la unidad en este solo sentido, puesto que decimos *unidad* y *multitud*, igualmente que si dijésemos *unidad* y *unidades*, *blanco* y *blancos*, o como si compárasemos con la *medida* las cosas que hubieren sido medidas. También llamamos pluralidad en este sentido a una multitud, porque se dice que todo número es multitud a causa de consistir de unos o unidades, y porque todos ellos son mensurables por el uno o la unidad, siendo *multitud* por oposición a la unidad y a lo poco. También el *dos* es multitud en *este* sentido, no en el de pluralidad, que es excesiva, ya relativa, ya absolutamente; es la primera *multitud*. Pero el *dos* (*sin restricción*) es el corto número, por ser la primera pluralidad deficiente (a esto se debe que Anaxágoras

no estuviese en lo cierto al fallar el asunto diciendo que «*todo estaba confundido*, indeterminado, tanto en *multitud como en pequeñez*», cuando en vez de «*en pequeñez*» debiera haber dicho «*en corto número*», porque no podía estar indeterminado en corto número, puesto que no es la unidad lo que es el corto número, como algunos pretenden, sino la diada.

Por lo tanto, la unidad se opone a la multitud en los números de la misma manera que la medida a lo mensurable; otras cosas se oponen a la manera de los relativos, que no son relativos debido a su propia naturaleza. Ya establecimos en otra parte la distinción de los dos sentidos en que los relativos se llaman de este modo: (1) como contrarios; (2) como el conocimiento respecto de la cosa conocida, llamándose relativo un término por ser otro relativo a él. Nada hay que impida que la unidad sea *menos* que algo, v. g., que *dos*, porque una cosa no es *poco* por ser *menos*. La multitud es como el género a que pertenece el número, porque el número es multitud mensurable por la unidad, y unidad y número se oponen en un sentido, no como contrarios, sino como hemos dicho que se oponen algunos relativos; porque considerando que uno de ellos es medida y el otro mensurable, serán opuestos. Por eso no todo lo que es unidad es número, es decir, si la cosa es indivisible no es número. Pero aunque se considere el conocimiento igualmente como relativo de lo cognoscible, la relación no es la misma o idéntica, porque mientras conocimiento pudiere creerse es la medida, y lo cognoscible la cosa medida, de hecho todo conocimiento es cognoscible, pero no todo lo

cognoscible es conocimiento, puesto que en un sentido el conocimiento se mide por lo cognoscible.

La pluralidad no es contrario del corto número (el contrario de éste es *multitud*, del mismo modo que la pluralidad excesiva lo es de la pluralidad excedida), como tampoco es contrario de la unidad en todos sentidos, siendo sin embargo contrarios en cierto sentido, como se dijo, puesto que la pluralidad *es* divisible y la unidad *no lo es*, mientras en otro sentido son relativos, a la manera como el conocimiento lo es a lo cognoscible, si la pluralidad es *número* y la unidad *medida*.

## CAPITULO VII

Puesto que los contrarios admiten intermedio y en algunos casos lo tienen, los intermedios deben estar integrados de los contrarios; porque (1) todos los intermedios pertenecen al mismo género que las cosas entre que figuran, puesto que llamamos intermedios a la cosa en que se transforman primeramente las cosas que sufren transformación, v. g., si hubiéramos de pasar desde la cuerda más aguda a la más grave por los menores intervalos, llegaríamos y pasaríamos antes a y por las notas intermedias, y, de tratarse de colores, si hubiéremos de pasar del blanco al negro, llegaríamos y pasaríamos primeramente a y por el carmesí y el gris al negro; otro tanto ocurriría en todos los demás casos. Pero pasar de un género a otro es imposible, a no ser de manera accidental, de la misma manera que del color a la figura. Por lo tanto, los intermedios de-

ben figurar en el mismo género tanto ambos como las cosas entre las cuales figuren.

Pero (2) todos los intermedios están entre opuestos de alguna clase; porque sólo entre ellos puede efectuarse la transformación en virtud de su propia naturaleza (de manera que un intermediario es imposible figure entre cosas que no sean opuestos, porque en este caso habría cambio que no iba desde un opuesto hasta el otro). Entre los opuestos, los contradictorios no admiten término medio; porque esto es precisamente en lo que estriba la contradicción, o sea oposición, uno de cuyos extremos debe atribuirse a otra cosa cualquiera, es decir, que no tiene intermedio. De los otros opuestos, algunos son relativos, otros privativos, otros contrarios. Entre los relativos, aquellos que no son contrarios no tienen intermedio, y la razón es que no pertenecen al mismo género; porque, ¿qué intermedio podría existir entre conocimiento y cognoscible? Pero entre grande y pequeño hay *uno*.

(3) si los intermedios figuran en el mismo género, como se ha demostrado, y están entre contrarios, deben estar compuestos de dichos contrarios; porque o debe haber un género que encierre los contrarios o no haberlo. Y si (a) ha de haber un género de tal modo que sea algo anterior a los contrarios, las diferencias que constituían las especies contrarias de un género serán contrarios anteriormente a las especies. (V. g., si blanco y negro son contrarios, y uno de ellos es color que dispersa y el otro color que congrega, estas diferencias (que *dispersa* y que *congrega*) son anteriores; de manera

que éstos son contrarios anteriores uno para el otro). Además, las especies que difieren de modo contrario son las especies más verdaderamente contrarias. Las otras, es decir, los intermedios, deben estar compuestas de su género y sus diferencias. (V. g., todos los colores que están entre el blanco y el negro diremos están compuestos del género, es decir, color y ciertas diferencias. Pero estas diferencias no serán los primeros contrarios, pues de ser así todos los colores serían blanco o negro. Por lo tanto, son diferentes de los primeros contrarios, y por ello estarán entre los primeros contrarios; las diferencias primeras son «*que dispersa*» y «*que congrega*».)

Por lo tanto es (b) con respecto a estos contrarios que no figuran en un género sobre los que debemos preguntar primeramente de qué se componen sus intermedios (porque las cosas que *figuran* en el mismo género deben estar compuestas de términos en los que el género no es elemento, o ser incompuestas en sí). Por lo tanto, los contrarios no se encierran uno en otro en cuanto a su composición, siendo por lo tanto primeros principios; pero los intermedios son o incompuestos todos. o ninguno de ellos. Pero hay algo compuesto de los contrarios, de manera que puede haber cambio de un contrario en eso antes que en el otro contrario, porque tendrá menos de la cualidad de que se trate que uno de los contrarios y más que el otro. Esto también ocurre entre los contrarios. Por lo tanto, todos los demás intermedios son *compuestos*, porque aquello que tiene más de una cualidad que una cosa y menos que otra es compuesto de alguna ma-

nera de las cosas de lo que se dice tienen más y menos, respectivamente, de la cualidad. Y puesto que no hay otras cosas anteriores a los contrarios y homogéneas a los intermedios, todos éstos deben componerse de los *contrarios*. Por eso, también todas las clases inferiores, tanto los contrarios como sus intermedios, serán compuestos de los primeros contrarios. Es, pues, evidente que los intermedios están todos (1) en el mismo género (2), que intervienen entre los contrarios, y (3) que son todos compuestos de los contrarios.

## CAPITULO VIII

Lo que es diverso en especie es diverso de alguna cosa en algo, debiendo esto serles común; v. g., si se trata de un animal diverso en especie, ambos serán animales. Por lo tanto, las cosas diversas en especie deben figurar en el mismo género; porque por género entiendo lo idéntico que se atribuye a ambas que no se diferencia de manera meramente accidental, ya se conciba como materia o de otro modo. Porque no sólo debe la naturaleza común atribuirse a las cosas diferentes, v. g., no sólo deben ser ambos animales, sino que esta misma *animalidad* debe ser también diferente para cada uno de ellos (v. g.: en un caso *lo caballino*, en el otro *la humanidad*), y esta naturaleza común es específicamente diferente para cada uno de ellos. Por lo tanto, uno de los dos será en virtud de su propia naturaleza una clase de animal, el otro otra, v. g., uno *caballo* y el otro *hombre*, por eso, dicha diferencia debe



ser diversidad en el género, porque doy el nombre de «*diferencia en el género*» a una diversidad que hace que el género en sí sea diverso.

Entonces esto será contrariedad (como puede mostrarse también por medio de la inducción); porque todas las cosas están divididas por los opuestos, habiéndose probado que los contrarios figuran en el mismo género, puesto que ya vimos que contrariedad es la completa diferencia, y toda diferencia en especie es diferencia de algo *en algo*, de manera que esto es lo mismo para ambos, siendo su género. (De aquí que todos los contrarios diferentes en especie y no en género figuren en la misma clase de atribución, y sean diversos recíprocamente en el más alto grado (porque la diferencia es perfecta), y no pueden figurar uno junto al otro). Por lo tanto, la diferencia es contrariedad.

Eso es, pues, lo que es ser «*diverso en especie*», tener una contrariedad, figurando en el mismo género y ser indivisibles (y las cosas idénticas en especie son aquellas que no tienen contrariedad, siendo indivisibles); decimos «*siendo indivisibles*», porque en el proceso de la división las contrariedades surgen aun en los estados intermedios antes de que lleguemos a los indivisibles. Es evidente, pues, que, con referencia a lo que se llama el género, ninguna de las especies de un género es idéntica a él o diversa a él en especie (siendo esto natural, porque la materia es indicada por negación, y el género es la materia de aquello cuyo género se dice que es, no en el sentido en que nos referimos al género o la familia de Herakleidos, sino en aquel en que el

género es elemento de la naturaleza de una cosa), no ocurriendo tampoco eso en lo concerniente a las cosas que no figuren en el mismo género, sino que diferirá de ellas en *género*, y en especie de las cosas del mismo género; porque la diferencia entre una cosa y aquello de que difiere en especie, debe ser contrariedad, y ésta es propia solamente de las cosas del mismo género.

## CAPITULO IX

Pudiere suscitarse la dificultad de por qué no difiere la mujer del hombre en especie, cuando *hembra* y *macho* son contrarios y su diferencia es contrariedad, y por qué un animal hembra y un animal macho no son diferentes en especie, aunque esta diferencia pertenezca a animal en virtud de su propia naturaleza, y no como la blancura o la negror; tanto «*hembra*» como «*macho*» le pertenecen como animal. Esta dificultad es casi la misma que la que dice, ¿por qué hace una contrariedad que las cosas sean diferentes en especie y otra no? V. g., «*con pies*» y «*con alas*» establece diferencia, mientras blancura y negror no la establece. Tal vez se deba a que las primeras son modificaciones peculiares del género, mientras las últimas lo son en menor grado. Puesto que un elemento es definición y uno materia, las contrariedades existentes en la definición producen la diferencia en especie, y las que están en la cosa considerada con su materia no la producen. Por eso la blancura o la negror en un hombre no la establece, ni hay diferencia en espe-

cie entre el hombre blanco y el negro, ni aun cuando cada uno de ellos se denotase por medio de una palabra. Porque en este caso consideramos al hombre en su parte material, y la materia no crea diferencia, puesto que no hace de los hombres individuales especies de hombre, aunque la carne y los huesos que forman este hombre y aquél sean diversos. La cosa concreta es diversa, pero no en especie, puesto que en la definición no hay contrariedad. Este es el género indivisible final. Kallías es definición + *materia*; el hombre blanco, pues, es también eso, por ser el individuo Kallías el que es blanco, por lo tanto, hombre es blanco sólo por accidente. Tampoco difieren en especie un círculo de madera y otro de bronce, y si un triángulo de bronce y uno de madera difieren en especie no es a causa de la materia, sino por haber contrariedad en la definición. ¿Es que la materia no establece diversidad entre las cosas en especie, cuando es diversa de cierto modo, o hay algún sentido en que la establece? Porque, ¿a qué es debido que este caballo sea diverso a este hombre en especie, aunque su materia esté encerrada en sus definiciones? Porque sin duda hay contrariedad en la *definición*. Porque, aunque hay contrariedad también entre *hombre blanco* y *caballo negro*, siendo contrariedad de especie, ésta no depende de la blancura del uno y de la negrura del otro, puesto que en el caso de haber sido ambos *blancos*, hubieren sido sin embargo diversos en especie. Pero en cuanto a *macho* y *hembra*, aunque son modificaciones peculiares de «*animal*», no lo son en virtud de su esencia, sino de la materia, es decir,

el cuerpo. A esto se debe que la misma esperma se transforme en hembra o macho al sufrir cierto proceso. Ya hemos explicado lo que es ser diverso en especie, y por qué algunas cosas difieren en especie no difiriendo otras.

## CAPITULO X

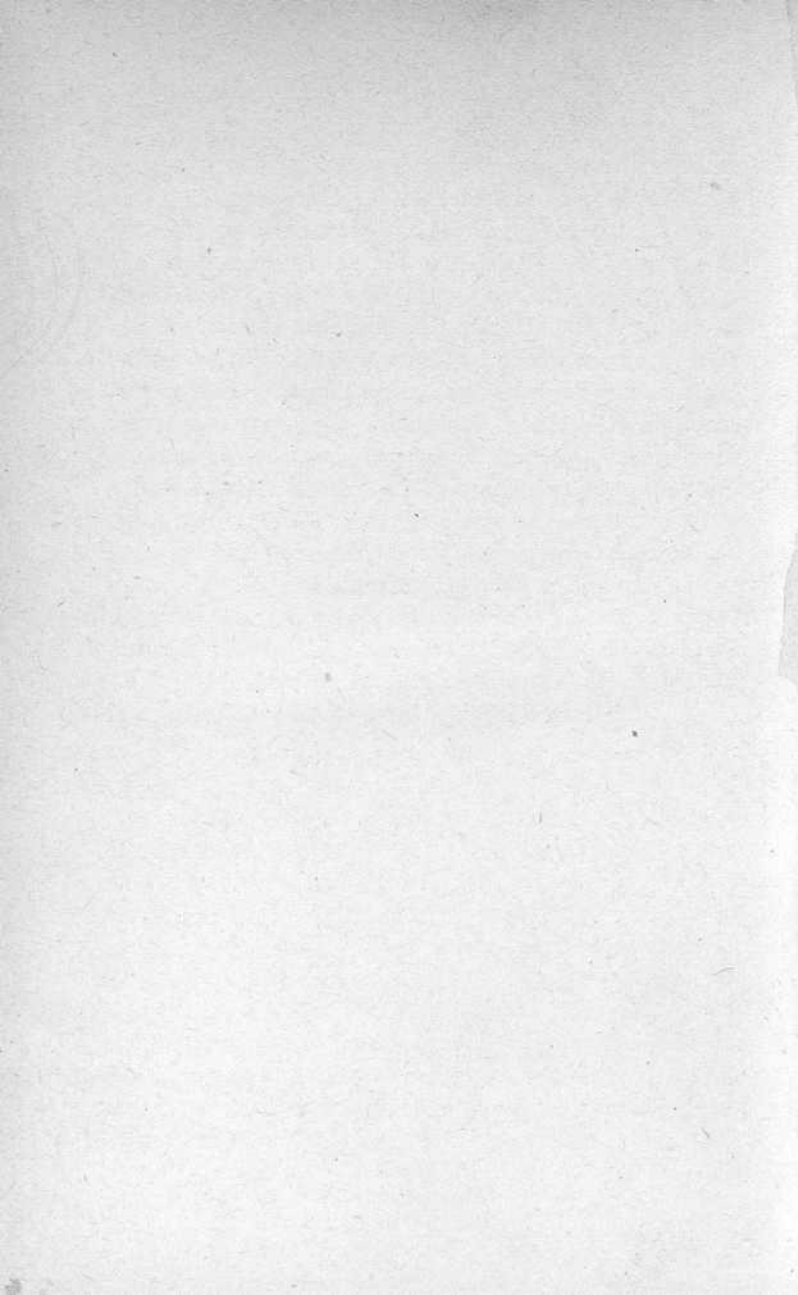
Puesto que los contrarios son diversos en forma, y lo perecedero y lo imperecedero son contrarios (porque la privación es incapacidad determinada), lo perecedero y lo imperecedero deben ser diferentes en *clase*.

Por lo que hasta ahora hemos dicho sobre los términos generales en sí, pudiera creerse innecesario que toda cosa imperecedera fuere diferente de toda cosa perecedera en forma, de la misma manera que no toda cosa blanca difiere en forma de toda cosa negra; porque la misma cosa puede ser ambas cosas, y aun al mismo tiempo, de ser universal (v. g., el hombre puede ser blanco y negro), y de tratarse de un individuo puede también ser ambas cosas, porque el mismo hombre puede ser, aunque no al mismo tiempo, blanco y negro. No obstante, blanco es contrario de negro.

Pero mientras algunos contrarios pertenecen a ciertas cosas accidentalmente (v. g., los dos que hemos mencionado y otros muchos), los hay que no pueden pertenecerles, y entre éstos figuran «*perecedero*» e «*imperecedero*», puesto que nada es perecedero accidentalmente, porque lo accidental es capaz de no existir en realidad, mas la corruptibilidad es uno

de los atributos pertenecientes necesariamente a las cosas a que pertenecen; de no ser así, una y misma cosa puede ser perecedera e imperecedera, si la corruptibilidad es capaz de no pertenecerle. Por eso la corruptibilidad debe o ser la esencia o residir en la esencia de toda cosa perecedera. Otro tanto se aplica a la incorruptibilidad, porque ambas son atributos que necesariamente existen. Por lo tanto, las características debido a las cuales y como consecuencia directa de las cuales una cosa es perecedera y otra imperecedera, son opuestos, de manera que las cosas deben ser diferentes en clase,

Es evidente no puede haber Formas tal como algunos sustentan, porque en este caso un hombre sería perecedero y otro imperecedero. No obstante, se dice que las Formas son idénticas en forma a los individuos y no meramente idénticas en nombre; pero las cosas que difieren en clase están mucho más distanciadas que las que difieren en forma.





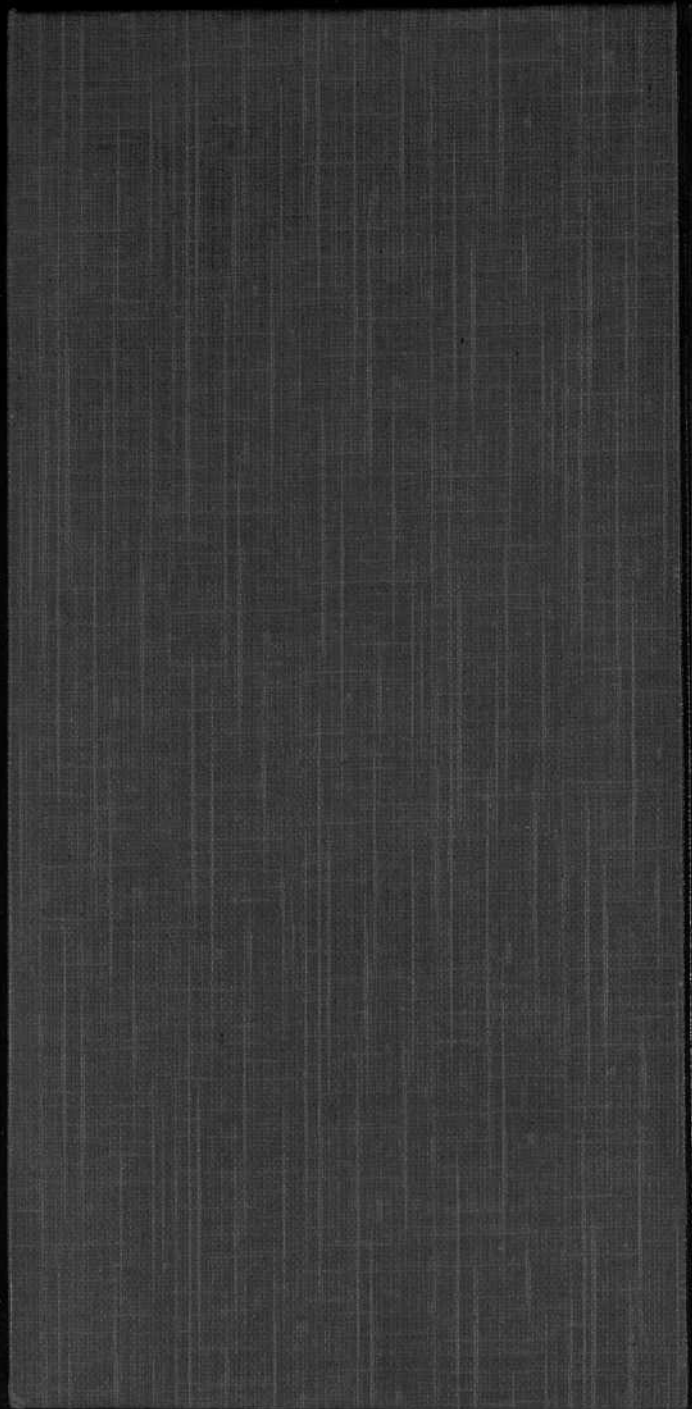












ARISTÓTELES  
—  
OBRAS  
COMPLETAS

4

DR  
4249